

KS. PIOTR JASKÓŁA

UDZIAŁ DUCHA W MISTERIUM STWORZENIA WEDŁUG JANA KALWINA

W historii pneumatologii działanie Ducha Świętego rozważano najczęściej w Jego relacjach wewnątrztrynitarnych, w stosunku do Kościoła czy też wobec człowieka. Udział Ducha Bożego w misterium stworzenia był pomijany lub rozważany w wielkim skrócie, pobieżnie. Może dziedzictwo katolickie, a zwłaszcza prawosławne nie ma sobie pod tym względem jeszcze aż tak wiele do zarzucenia, ale tradycji protestanckiej – zarówno luterańskiej jak i reformowanej – trudno uwolnić się od takiego zarzutu. W tejże tradycji niemal od samego początku, a na pewno od XVII w. daje się zauważyć zawężenie pola teologicznych zainteresowań i ujęć do kategorii czasami skrajnie indywidualistycznych. Trendy te nie ominęły pneumatologii. Nie zajmowała się ona zbyt relacją Ducha do kosmosu czy też relacją Ducha do samego misterium stworzenia. XVIII-wieczny pietyzm, XIX-wieczny liberalizm, XX-wieczny teologiczny egzystencjalizm stanowią kolejne etapy, na których pneumatologia protestancka nie potrafiła wyzwolić się z indywidualistycznych zacieśnień. Nie potrafiła też odnaleźć szerokiego, kosmicznego, uniwersalistycznego horyzontu działania Ducha¹.

Zaniechanie kosmicznego aspektu pneumatologii wydaje się z dwóch powodów niesłuszne. Po pierwsze dlatego, że w Nowym Testamencie działanie Ducha bywa najczęściej przedstawiane jako odnowienie i dopełnienie Jego dzieła w misterium stworzenia. W każdym razie wskazują na to nowotestamentalne pojęcia: "nowe stworzenie", "odrodzenie", "powtórne narodzenie", "danie życia". Terminy te ujmują wymiary działania Ducha, które są Mu właściwe od samego początku. Jako jednak nowotestamentalne określenia można je rozumieć w pełni tylko wtedy, gdy rozważa się je integralnie, tzn. sięgając do starotestamentalnych źródeł znaczeniowych. Wylanie Ducha Świętego na Apostołów nie stanowi żadnego przypadkowego, zupełnie nowego wydarzenia. Obdarowanie darami Ducha,

¹ Zob. H. B e r k h o f. *Theologie des Heiligen Geistes*. Neukirchen 1968 s. 107.

przyjęcie Ducha wiąże się z odwieczną tajemnicą Jego działania. Podobnie jak ewangelista mówi o Synu, że przyszedł "do swojej własności" (J 1, 11), tak też można by powiedzieć o Duchu. Ten, którego Syn nam przysłał, również przyszedł do swojej własności. Stąd dla teologa, jak i każdego człowieka wierzącego jest sprawą ważną odkrywanie śladów działania Ducha w stworzonym świecie natury.

Podkreślenie kosmicznego aspektu pneumatologii wydaje się konieczne także z drugiego punktu widzenia. Konieczność ta bazuje na fakcie, że określenie "Duch" dla wielu ludzi mówi dziś niewiele. Dopiero szeroki, kosmiczny aspekt zakorzeniony w etymologii słowa *ruah* może uczynić to pojęcie pełnym treści. Wskazuje on bowiem na Ducha, który jest nam tak bliski, jak nasze życie, nasz oddech, nasza witalność, nasz umysł, nasze przyrodzone dary. Warto o tym wspomnieć i powiedzieć wyraźnie, gdyż samemu Kalwinowi – jednemu z ideowych twórców protestantyzmu – tych zarzutów przypisać nie można. Kosmicznemu aspektowi pneumatologii, pragnąc go zgłębić, poświęcił reformator wiele miejsca.

I. DUCHI CIIRONIĄCY PRZED UNICESTWIENIEM I CHAOSEM

Kalwin tajemnicę stworzenia rozważa trynitarnie. Stworzenie jest dziełem Trójjedynego Boga, który przez swoje słowo i swego Ducha powołuje wszechświat z nicości. Reformator z Genewy, podobnie jak Grzegorz z Nazjanzu, nigdy nie może myśleć o jedności Boga bez przypomnienia o Jego troistości, a także odwrotnie. Biblijne teksty o stworzeniu mówią nie tylko o "samej" istocie Bożej, ale obrazują także jego odwieczną Mądrość i Jego Ducha². Dla izolowanych dzieł Ducha, specyficznie tylko Jemu właściwych, jest równie mało miejsca jak przy innych zagadnieniach, które ujmują trynitarnie działanie Boga. Częstsze są teksty, które wskazują, że przez Chrystusa wszystko zostało stworzone. Logos jest pośrednikiem, przez którego Ojciec dokonał stwórczego dzieła.

Kalwiński chrystocentryzm aktu stworzenia domaga się pewnych rozróżnień i ujaśnień. Ponieważ w Chrystusie obecny jest Bóg i obecny jest całkowicie, stąd może być powiedziane, iż On jest Stwórcą³. Moc ta widoczna jest całkiem jasno w cudach wskrzeszenia. Z perspektywy zbawczego dzieła Chrystusa także można powiedzieć, że Jego udział w akcji stworzenia nie tylko był możliwy, ale nawet konieczny, gdyż jedynie samemu Stwórcy przysługuje moc podporządko-

² Zob. J. C a l v i n. *Unterricht in der christlichen Religion [= Institutio Christianae religionis]*. Übers. und bearb. von O. Weber. B. 1. 4. Aufl. Neukirchen 1986 (dalej cyt.: Inst.) s. 14.

³ *Joannis Calvinii Opera quae supersunt omnia*. Hrsg. G. Baum, E. Kunitz, E. Reuss. Vol. 1-59. Braunschweig 1863-1900 (dalej cyt.: CO) – XXXI 328; XLVI 82.

wania sobie wszystkiego. Kiedy więc mówi się ogólnie, że Bóg jest Stwórcą, to ma się na myśli tak samo Boga jako Syna, jak Boga jako Ojca i Boga jako Ducha Świętego. W odniesieniu do Osoby Syna wypowiedź, że On jest Stwórcą, może być rozumiana tylko pośrednio, z pewnymi zastrzeżeniami. Należałoby przede wszystkim wyraźnie stwierdzić, że jest On środkiem w akcie stworzenia, a Bóg-Ojciec jest Stwórcą nieba i ziemi⁴. Jako Osoba Bóg, Ojciec jest początkiem wszystkiego, w tym także Stwórcą świata. Ale właśnie wtedy, gdy mówimy o Bogu Ojcu jako Stwórcy, musimy mieć na względzie, że On właśnie wszystko stworzył przez swoje odwieczne Słowo. Tego Słowa, które według świadectwa Biblii stało się Ciałem, nie sposób nie uwzględnić, kiedy pragnie się rzeczowo, tzn. biblijnie, rozważyć tajemnicę stworzenia. Na podstawie Pisma św. reformator wyraźnie twierdzi, że "Bóg przez moc swojego Słowa i Ducha niebo i ziemię stworzył z nicości"⁵. Ponieważ powołał świat do bytu z nicości, tym samym ukazał się również jako Ten, który sam jedynie jest wieczny i swoje istnienie ma z siebie.

Nauka Biblii o Stwórcy nie jest jakąś ogólną nauką o Bogu, ale jest nauką o Bogu w Trójcy. W akcie stworzenia uczestniczy Duch Święty jako Duch Ojca i wiecznego Słowa. O ile nie można mówić o izolowanych działaniach Osób Trójcy Świętej, o tyle można mówić o pewnej specyficzności działań wewnątrztrynitarnych. Należałoby więc postawić pytanie: W czym Kalwin widzi specyficzność działania Bożego Ducha w misterium stworzenia?

Działanie Ducha sprzężone jest z działaniem Słowa. Słowo i Duch opisują Boga w działaniu. Wprawdzie przez istniejące odwiecznie Słowo świat został stworzony, lecz stwórcze działanie Ojca przez Słowo potrzebuje mocy Ducha Świętego, by Jego skutki nie zostały natychmiast zniweczone. Słowo i Duch są z sobą ściśle wewnętrznie związane. Byłoby za mało, gdyby się powiedziało, że Duch towarzyszył Słowu. Duch stanowi wewnętrzną dynamikę, stwórczą moc Bożego słowa. To, co Stwórca powołuje do istnienia, mogłoby od razu zostać unicestwione, gdyby Bóg mocą swego Ducha tego nie podtrzymywał w istnieniu: "si [...] Dominus spiritum substrahat, omnia in nihilum rediguntur"⁶. Duch troszczył się o tę nie uformowaną masę, którą Biblia określa słowami *tohu-bohu*, aby wprowadzić w nią porządek i uczynić piękną.

Biblijna relacja o stworzeniu zamieszczona w Księdze Rodzaju rozciąga obrazowo w czasie akt stworzenia. Bóg stworzył na początku niebo i ziemię, ale jeszcze nie od razu jako w pełni ukształtowany i pięknie "przyozdobiony" kosmos, jaki jawi się dziś naszym oczom. Kosmos powołany z nicości był *inane*

⁴ CO IX 369; XLVII 477.

⁵ Inst. I 11, 20.

⁶ CO XXXVII 11.

*coeli et terrae chaos*⁷. To stworzenie z nicości samej materii świata stanowi dla Kalwina właściwy akt stwórczy. Hebrajskie *bara* rozumie on w ekskluzywnym znaczeniu jako *creatio ex nihilo*, stąd każde następne działanie Boga w dziele stworzenia w odróżnieniu do zasadniczego *creare* stanowi zawsze tylko *formare*. Ściśle biorąc – w stosunku do pierwszego aktu *creare* nie istnieje żaden "ciąg dalszy". Po akcie "stworzenia" następują już tylko akty "tworzenia". Wyjątek stanowi ludzka dusza, której powstanie stanowi za każdym razem nowe *creatio ex nihilo*⁸. Następne akty w dziele stwórczym tylko o tyle pozwalają mówić o *creare* o ile w tym, co zostało stworzone z nicości, istniało już potencjalnie lub na sposób obietnicy to, co powstało później. Ta bezkształtna materia, chaos, stanowi źródło, "nasienie" całego kosmosu⁹.

Spojrzenie na Boski akt stworzenia pozwalałoby dopatrywać się w koncepcji Kalwina pewnych załączków ewolucyjnych teorii powstawania świata. Nie uważał on, że należy wierzyć w dosłownie pojęte sześć dni stworzenia, o których mówi Księga Rodzaju. Sześć dni rozumie raczej jako sześć okresów. W tym znaczeniu można by o nim mówić jako o prekursorze współczesnego ewolucjonizmu. Nie chodzi oczywiście o teorie ewolucji typu materialistycznego, które łączą "początek" z rozwojem, posługując się kategoriami spontaniczności, przypadkowości oraz konieczności. On nie mógł myśleć, abstrahując już od znaczenia samego słowa *bara*, że pierwotna materia świata mogła dokonywać modyfikacji, przekształcać się dzięki swym wewnętrznym źródłom siły w sposób całkowicie niezależny od bezpośredniej, wiecznie działającej mocy Bożego Ducha. Pośrednim czy drugorzędnym przyczynom nie odmawiał realnego istnienia i funkcji, ale ich działanie podporządkowywał rządowi Boga, który przez swego Ducha wykorzystuje je zgodnie ze swoimi planami i celem.

Kalwin stawia sobie pytanie: Jak mogła ta początkowo bezkształtna materia (*confusa moles*) nie popaść w nicość? Brakowało jej przecież jakiegokolwiek struktury czy stałości – z tego powodu została nazwana w Rdz 1, 2 "wodą". Odpowiedź znajduje jedną: że tak się nie stało i że stwórcze działanie Boga przez Jego Słowo mogło się wypełnić, zawdzięcza się Duchowi Bożemu. Taki sens pozwala – jego zdaniem – odczytać obraz "szybowania" Ducha Bożego nad wodami chaosu. Obraz ten pokazuje również, że *ur-chaos* nie był żadną samoistną bytującą rzeczywistością, nad którą nie panuje moc, wszechobecność Stwórcy (jak w mitach ościennych narodów Izraela). Z suwerennej wysokości Duch panaował nad nią i był obecny.

⁷ CO XXIII 14.

⁸ CO XLIV 401.

⁹ CO XXIII 15; XXIII 23 n.; XXXVII 59.

Stary Testament zdaje się mieć więcej do powiedzenia niż Nowy Testament o udziale Ducha w stworzeniu. Egzegeza niektórych tekstów, jak chociażby Rdz 1, 2, z powodu ich niejasności nie pozwala jednak na zbyt daleko idące stwierdzenia. Komentarz do wiersza Rdz 1, 2, jakoby słowo *ruah* miało być rozumiane tylko jako "wiatr" – jak to już mówili Tertulian, Efreem czy Teodoret – nie potrzebuje, zdaniem Kalwina, żadnego *dementi*. On sam zostawia sprawę otwartą, o jaki "wiatr" chodzi. Istotne wydaje mu się to, że owa niestała, bezkształtna, z niczego stworzona pierwotna materia potrzebuje, zanim jej Stwórca przez pośrednictwo swego Słowa nada formę, chroniącego ją przed unicestwieniem pełnego mocy działania Ducha Bożego¹⁰.

II. DUCH GWARANTUJĄCY STABILNOŚĆ KOSMOSU

Pomiędzy owym pierwotnym chaosem z Rdz 1, 2 a eschatologiczną przemianą materii, o której mówi równie obrazowo Drugi List św. Piotra¹¹, rozciąga się czas, kiedy Bóg zachowuje w istnieniu kosmos wraz z jego prawami. Jak Duch Boży był Tym, który przez Słowo strzegł przed unicestwieniem i utrzymywał w gotowości dla Boskiego *formare* stworzoną z nicości materię, w której nie było *nihil solidum aut stabile*, tak samo i obecnie ten sam Duch Boży jest Tym, który utrzymuje dzisiejszy świat w jego kształcie, porządku i prawach. Świat sam z siebie nie ma stabilnej struktury, została mu ona dana, lecz nie należy do niego na zawsze. Jest utrzymywana tylko przez ustawiczne ukryte działanie Ducha Bożego (*arcana inspiratio*). Stwarzający jest zachowującym w istnieniu¹². S. van der Linde¹³ uważa, że u Kalwina spotyka się treściowo to, co późniejsi teologowie nazwą *creatio continua*. Ponieważ jednak – ściśle biorąc – Kalwin *creatio* rozumie jako *creatio ex nihilo*, stąd to podtrzymujące świat w istnieniu działanie Ducha trzeba by – zdaniem W. Kruschego¹⁴ – określić ściślej i właściwiej jako *continuatio creationis*.

Z podtrzymującym w istnieniu wszelki byt działaniem Ducha mamy do czynienia najpierw przez to, że zagwarantowana jest stabilność struktur kosmosu. On zabezpiecza je przed powrotem w stan chaosu. Bóg troszczy się mocą swego Ducha, że porządek panujący w świecie (*ordo mundi*) nie ulega jakiemś zakłó-

¹⁰ Inst. I 13, 22. Z krytyką wykładu Kalwina wystąpił swego czasu K. Barth (*Kirchliche Dogmatik*. Bd. 3. Tl. 1. 3. Aufl. Zollikon 1957 s. 110 n.), jeden z najwybitniejszych kontynuatorów jego tradycji. Zob. W. Krusch. *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*. Göttingen 1957 s. 16.

¹¹ 2 P 3, 10.

¹² CO XXIII 16; XXXVIII 542; XLVIII 416.

¹³ *Der leer van den Heiligen Geest bij Calvin*. Wageningen 1943 s. 41.

¹⁴ Jw. s. 16.

ceniu czy rozluźnieniu, że istnieje ustawicznie trwały stan, pewna *stabilis mundi forma*, która dotyczy istnienia nieba i ziemi¹⁵. Ducha Świętego można porównać do wyciągniętej ręki Boga, która czuwa nad prawami stworzenia (*ordo creationis*). Ziemia nie pozostawałaby trwale i niezmiennie na swoim miejscu, gdyby nie była utrzymywana Bożą mocą¹⁶.

Stabilność ziemi tłumaczy się poniekąd w naturalny sposób. O wiele większym znakiem cudu wydaje się Kalwinowi stabilność siostrzanego elementu ziemi – wody. Ona z natury swej jest płynna. Według ówczesnych wyobrażeń związanych z poznaniem natury wodę uważano za lżejszą niż ziemia, a cięższą niż powietrze, stąd musiałaby ona rozlać się i pokryć całą powierzchnię ziemi. Wydawało mu się, że to dzieje się wbrew prawom fizyki, iż wody pozostają w granicach mórz, a niżej od nich położone miejsca mogą być suche. To niepojęta Boża moc (*arcana Dei virtus*) utrzymuje wodę w granicach, by nie zalała suchych miejsc ziemi. Także fakt, że nie wypłyną wody mieszczące się wewnątrz ziemi i wody nieba nie spadną, że nas to ani z dołu, ani z góry o śmierć nie przyprawi – zawdzięczamy owej szczególnej, ukrytej mocy Bożej¹⁷.

Przez to, że zachowanie świata w pewnej stabilności, porządku, prawach dokonuje się dzięki ustawicznemu działaniu Ducha Bożego, ustrzeżona zostaje także prawda o wolności Boga, a tym samym i łasce Boga. Bóg w swej wolności nie ukazuje się dopiero w historii czy historii zbawienia, ale także w zachowaniu kosmicznego porządku, w zachowaniu jego praw, poprzez to, że stałość kosmosu nie jest dana raz na zawsze. Ona jest darem, a nie naturalną właściwością. To właśnie Duch Święty określa tutaj wielkość i rodzaj Boskiego działania.

III. DUCH DAJĄCY ŻYCIE

Życie związane jest z funkcją, którą pełni Duch. On jest nie tylko dającym życie w akcie stwórczym, ale również Jemu do tego stopnia przypisuje się wszystkie inne funkcje związane z życiem, że wprost utożsamia się Go z życiem¹⁸. Podkreślając tę z gruntu klasyczną prawdę o Duchu, reformatorowi uwrażliwionemu na zachowanie właściwej relacji między Bogiem a stworzeniem chodzi zapewne o wykluczenie jakiegokolwiek deistycznie rozumianego dystansu między transcendentnym Bogiem a tym, czemu Stwórca dał początek.

¹⁵ CO XXXVIII 77.

¹⁶ CO XXXVII 22; XLIII 442 n.

¹⁷ Do najważniejszych miejsc, które pozwalają poznać stan ówczesnej wiedzy o świecie, zaliczyć można: CO XXIII 131; XXXII 86 n.; XXXI 244; XXXII 364; XXXIV 436; XXXVII 632; XXXVIII 75 n.

¹⁸ CO VIII 606; XXXVII 106; XLVIII 416.

Wszelkie stworzone życie bierze swój początek od nie stworzonego Dawcy życia – Ducha Ożywiciela. O życiu, które Duch Boży wniósł w świat, człowiek nie może mieć w pełni adekwatnego wyobrażenia. Ono wiąże się z kategorią uniwersalności. Działanie Ducha obejmuje wszechświat. Jego życiodajnej i podtrzymującej w istnieniu mocy można doświadczyć na wielu płaszczyznach. Wszelkie formy tworzenia się życia i wzrostu mają swoje ostateczne odniesienie w nie stworzonym Ożywicielu. Już sama ziemia bierze swą żyźność, siłę rodzenia nie z siebie samej, ale od "Ducha z wysokości", z Jego ukrytego *inspiratio*¹⁹. Szczególnie jednak animalne życie pochodzi od Boga i stanowi tchnienie Jego Ducha. Życie animalne, czyli życie udzielone ciału przez pośrednictwo duszy, różni się od życia roślin. Wyraża się ono już nie tylko jako *vigor*, ale jako *motus* i *sensus*. Ono jest nie tylko życiem udzielonym w prapoczątkach stworzenia i dalej – przez samą rozrodzność nieprzerwanie przekazywaną potencją, ale koniecznie potrzebuje także pewnego *continua inspiratio*. Życie animalne ulega unicestwieniu nie wtedy, gdy zabraknie pokarmu przetwarzanego w energię, lecz wtedy, gdy zabraknie owego "nieustannego tchnienia", na którym całe życie spoczywa, od którego ono zależy. Dlatego także śmierć zwierząt nie stanowi dla Kalwina tylko zwykłego procesu natury: śmierć fizyczna ma miejsce wtedy, kiedy Bóg odbiera swego Ducha, kiedy ustaje Jego tchnienie²⁰. Reformator mógłby powiedzieć, że świat w różnych swoich częściach codziennie umiera i rodzi się, choć nie w sensie jakiegoś cyklicznego procesu, ale przez udzielanie bądź też odbieranie życiodajnego Ducha. Duch Boży, Jego obecność i działanie, decyduje o fizycznym życiu i fizycznej śmierci.

Relację Ducha do duszy dostrzega reformator w kontekście myśli proroków: Duch Boży powołuje do istnienia to, co od Niego wychodzi, tymczasem jako naszą własność możemy uważać to, co nam w życiu zostało dane. Duch Boży, trzecia Osoba Trójcy, działa w świecie, ale świat nie zostaje ubóstwiony przez Niego, natura nie staje się Jego mieszkaniem. On jest i pozostaje Bożym Duchem. W swej wiecznej istocie nie jest naszym duchem, który działa w nas jak nam udzielone życie. On jest naszym duchem o tyle, o ile został nam dany, by żyć, tzn. o tyle, o ile działa jako moc życia, jako siła chroniąca nasze życie przed unicestwieniem. Twierdzeń o obecności Ducha w istotach żywych nie można w każdym razie utożsamiać z nowotestamentalnymi twierdzeniami, które odnoszą się do wierzących w Chrystusa. Duch Boży "mieszka" w wierzących, oni są "świątynią Ducha Świętego", lecz są to dwie różne płaszczyzny twierdzeń,

¹⁹ CO XXVI 595; XLII 253; XLIV 245.

²⁰ CO XXVI 595; XXXII 95; XXXVII 63; XXIII 25; XLVII 479; XLVIII 414. Zob. K r u s c h e, jw. s. 20; W. N i e s e l. *Die Theologie Calvins*. München 1957 s. 60-77; F. W e n d e l. *Calvin. Ursprung und Entwicklung seiner Theologie*. Neukirchen 1968 s. 145-158.

jakkolwiek odnoszą się do tego samego Ducha. W pierwszym wypadku chodzi o powszechne, uniwersalne działanie Ducha w kosmosie, w drugim – o działanie szczególne, będące wyrazem specjalnej łaski wybrania²¹.

IV. PRÓBA OCENY POGŁADÓW KALWINA

Niektórzy posądzali Kalwina o uległość wobec wpływów filozofii platońsko-greckiej. Wobec przedstawionych tu stwierdzeń pneumatologicznych wydaje się jednak, że zarzut ten jest bezpodstawny. Trudno mówić o jakiejś deprecjacji świata przez tego teologa czy o jakimś oddzieleniu Ducha od natury. W znaczący sposób podkreśla on przecież wpływ *pneuma* na *physis* i ich współzależność.

Wypowiedzi teologa z Genewy o ustawicznym działaniu Ducha w kosmosie wskazują, że on nie myśli w gruncie rzeczy po "grecku", ale po "hebrajsku". Wątpliwe wydają się tym samym wszelkie opinie twierdzące, że spotyka się u niego spirytualizm, który deprecjonuje naturę. Nie można tutaj wysuwać oczywiście twierdzeń przeciwnych. Spirytualistą Kalwin jednak nie był²². W swoich wypowiedziach o kosmicznym działaniu Ducha Świętego odsłania przede wszystkim absolutną warunkowość natury, jej zupełną egzystencjalną zależność od Ducha, jej ostateczną marność. Jeżeli bowiem Bóg odbierze swego Ducha, to w tym samym momencie zarówno kosmiczny porządek, jak i organiczne życie rozplywają się w nicości. Ów "teologiczny dualizm" znajduje swoje ostateczne wyjaśnienie w prawdzie o nie stworzonym Bożym Duchu i Jego dziele – stworzonym świecie natury.

Odrzucając substancjalną więź Boskiego ducha ze stworzeniami, Kalwin nie może zgodzić się, by tę więź rozumiano jako swego rodzaju *unio hipostatica*. Przyjmuje ją raczej w sensie pewnego zamieszkania. Wieczny nie stworzony Duch Boży, jako sposób bytowania Boskiej istoty, działa w istotach żywych, udzielając im życia i podtrzymując je przy życiu. Pozostaje On jednak wciąż transcendentnym Duchem Bożym, a nie czymś, co stało się własnością stworzenia²³.

Powyższe rozważanie nie może pozostać zamknięte, jeżeli nie zaznaczy się, że wszystko to, co Kalwin powiedział o życiu i zachowaniu się stworzeń jako działaniu Ducha Świętego, można odnieść także do działania wiecznego Słowa. Ono jest źródłem i początkiem wszelkiego stworzenia, napędza je mocą i zachowuje w istnieniu. Przez Jego *continua creatio* świat trwa w swym

²¹ K r u s c h e, jw. s. 23.

²² Zob. van der L i n d e, jw. s. 38.

²³ CO VIII 800; XXIII 35; XXV 222; XLVIII 416.

odwiecznie ustalonym porządku²⁴. Tym samym trzeba by jednak przypomnieć opinię, którą jako zarzut przeciw Kalwinowi podniósł V. Hepp. Twierdzi on, że wypowiedzi o dziele Ducha i dziele Chrystusa są u reformatora z sobą w sposób niejasny i nieuzasadniony wymieszane. Sąd ten – jego zdaniem – mógłby być odniesiony nie tylko do nielicznych miejsc, ale do całej teologii Kalwina w ogóle, ponieważ prawie każdej jego pneumatologicznej wypowiedzi towarzyszy odpowiednie chrystologiczne uzasadnienie²⁵. Broniąc dialektycznej logiki reformatora, należałoby stwierdzić – co już na początku wspomniano – iż specyficzność działania Ducha polega właśnie na tym, że On nie działa sam w sposób ekskluzywny, ale skutecznia działanie Ojca i Syna. Zresztą reformator z Genewy nie odbiega tutaj wiele ani od myśli św. Pawła, według którego działanie Ducha można określić jako działanie Chrystusa, ani od scholastycznej nauki mówiącej, że działania Osób Trójcy "na zewnątrz" są wspólne.

W świetle powyższych rozważań znajduje treściowe potwierdzenie wzajemna relacja chrystologii i pneumatologii. Chrystus jest Słowem życia w podwójnym względzie: o ile On jako Odwieczne Słowo daje życie wszelkiemu stworzeniu oraz o ile On jako Słowo Wcielone ustanawia w nas na nowo życie zburzone przez grzech Adama²⁶. Jako Duch wiecznego Syna został Duch Święty wylany nad całym stworzeniem. Ujawnia się On w kosmosie jako moc ożywiająca, poruszająca i zachowująca w istnieniu, bez jakiegokolwiek zmieszania się z substancją stworzenia. Jako Duch Syna wcielonego jest natomiast tym, który jako *regenerator*, *sanctificator* i *vivificator* znalazł mieszkanie w sercach wierzących. Jest to jednak zawsze jeden i ten sam Duch, podobnie jak preegzystujący i wcielony Syn zawsze pozostaje jednym i tym samym Synem.

Pneumatologiczno-chrystologiczne spojrzenie na kosmos pozwala wiele powiedzieć o reformatorze z Genewy. Szerokość spojrzeń, otwartość w rozwiązywaniu wielu kwestii teologicznych wskazuje, że nie był to człowiek o duszy poznawczo zamkniętej, którego głęboka osobista pobożność skłaniałaby do ucieczki od światła. Reprezentuje on swoistą syntezę praktycznej pobożności i zainteresowań wielkiego humanisty. Oparciem dla tej postawy i jej wytłumaczeniem może być główna zasada jego teologii stojąca w obronie suwerenności Boga. Głęboka świadomość wielkości Boga nasuwała mu chyba myśl, że nic w strukturze kos-

²⁴ CO XLVII 1; XLVII 5; XLVII 7; LV 301.

²⁵ Już w 1914 r. ten holenderski teolog zwracał uwagę na fakt, że cała historia rozwoju dogmatów została zdominowana przez filozofię Logosu. Nie ma w niej miejsca na samodzielną naukę o Duchu Świętym. Wszystko, co można by przypisać Duchowi Świętemu, odnoszono do Logosu (*Het testimonium Spiritus Sancti*. Utrecht 1914 s. 66 n.). Zob. P. J. A. M. Sch o o n e n b e r g. *Spirit Christology and Logos Christology*. "Bijdragen" 38:1977 s. 350-375; A. N o s s o l. *Teologia na usługach wiary*. Opole 1978 s. 195-209.

²⁶ CO LV 301.

mosu i ludzkim życiu – ani to, co najmniejsze i niewidzialne, ani to, co największe i uniwersalne – nie może istnieć niezależnie od podtrzymującego w istnieniu działania Ducha.

BETEILIGUNG DES GEISTES IM SCHÖPFUNGSMISTERIUM
NACH JOHANNES CALVIN

Z u s a m m e n f a s s u n g

Dem Genfer Reformator kommt das Verdienst zu, dezidierter als seine theologischen Zeitgenossen den Heiligen Geist in Dogmatik berücksichtigt zu haben. Die eigentliche Tat des Geistes ist, daß er nichts Eigenes tut, sondern das Tun des Vaters und des Sohnes verwirklicht. Hinsichtlich des Kosmos bedeutet dies, daß er vom Geist ständig im Sein gehalten wird. Ohne die Kraft des Geistes würde er ins Nichts zurücksinken. Der Geist Gottes stabilisiert *ordo mundi* und dank ihm kann sich das kreatürliche Leben entfalten. Der Heilige Geist ist über die ganze Kreatur ausgegossen und erweist sich in ihr als erhaltende, bewegende und belebende Kraft.