

KS. KAZIMIERZ MACHETA

DUCH ŚWIĘTY JAKO DAR W NAUCZANIU PAPIEŻA JANA PAWŁA II

„Wierzę w Ducha Świętego Pana i Ożywiciela” – tak zaczyna się trzeci artykuł chrześcijańskiego wyznania wiary. Mimo wczesnego sformułowania tego artykułu, bo już na Soborze Konstantynopolitańskim I (381), Osoba Ducha Świętego pozostała najbardziej tajemniczą Osobą Trójcy Świętej; i to nie tylko dla świadomości i pobożności przeciętnego chrześcijanina, ale także dla przepowiadania i spekulacji teologicznej. Nic więc dziwnego, jak zauważa – choć z pewną przesadą – Y. Congar¹, że jest On często nazywany „Nieznany” Bogiem, a w tradycji zachodniej w miejsce Trójcy: Ojciec, Syn i Duch Święty często występuje inna: Ojciec, Syn i Kościół.

Można doszukiwać się różnych przyczyn takiego stanu rzeczy. Należy widzieć je w uwarunkowaniach psychologiczno-kulturowych ludzi Zachodu, którzy wykazują mniejszą wrażliwość na rzeczywistość ducha, kontemplację itd., czy też w zbyt przeracjonalizowanej teologii scholastycznej. Zasadniczym powodem jest fakt, że teologia, a za nią świadomość i pobożność chrześcijańska, odeszła – zwłaszcza na skutek polemik z reformacją – od Biblii jako źródła informacji oraz inspiracji, uważając ją jedynie za zbiór cytatów, za pomocą których można udowodnić każdą tezę teologiczną. Dotyczy to także Osoby Ducha Świętego i Jego dzieła, które Pismo św. przedstawia w aspekcie ekonomii stworzenia i zbawienia. Ten aspekt ekonomiczny nie był jednak głównym przedmiotem zainteresowania teologii spekulatywnej, która zajmowała się przede wszystkim Osobą Ducha Świętego w życiu wewnątrztrynitarnym; Jego pochodzeniem i relacjami immanentnymi do Ojca i Syna. Rozwijana była więc przede wszystkim pneumatologia trynitarna bez należytego uwzględniania i dowartościowania pneumatologii historiozbowczej. Teologia systematyczna nie uwzględniała należycie imion, jakie Pismo św. odnosiło do Ducha Świętego, a także różnych obrazów,

¹ *Je crois en L'Esprit Saint*. T. 3. Paris 1980 s. 219 n.

symboli, którymi określano Jego Osobę i działanie. Takim szczególnie interesującym i bogatym w treść jest biblijne imię Dar odnoszone do Osoby Ducha Świętego.

Papież Jan Paweł II, dostrzegając brak pogłębionej teologii Trzeciej Osoby Trójcy, stara się, przynajmniej częściowo, wypełnić tę poważną lukę. Dlatego też, oprócz licznych przemówień osnutych wokół Osoby Parakleta, wydał specjalną encyklikę *Dominum et vivificantem* (1986), poświęconą w całości Duchowi Świętemu. Od encykliki Leona XIII *Divinum illud* (1897) jest to pierwsze papieskie pismo poświęcone Osobie i dziełu Trzeciej Osoby. Chociaż Jan Paweł zastrzega się, iż jego rozważania dogmatyczno-ascetyczne nie mają do końca zgłębić nauki o Duchu Świętym ani też opowiadać się za konkretnymi rozwiązaniami kwestii dotąd otwartych, to jednak są one bardzo inspirujące i wyznaczające nowe kierunki i perspektywy refleksji teologicznej. We wspomnianej encyklice merytorycznie nawiązuje do biblijnego określenia Ducha Świętego jako Daru i Miłości, metodycznie czyni to w duchu personalizmu. I tak oto jawi się problem niniejszego artykułu: w jaki sposób Jana Pawła teologia Ducha Świętego jako Daru pozwala głębiej poznać Jego Osobę i dzieło, a więc ukazać nowe perspektywy pneumatologii i równocześnie dać głębsze spojrzenie na trynitologię, chrystologię, charytologię i eklezjologię.

I. INSPIRACJE BIBLII I TRADYCJI

Odwieczny plan stworzenia i zbawienia, który pochodzi od Ojca jako źródła Boskości, realizowany jest przez Syna i Ducha Świętego. Tę głęboką i istotną prawdę biblijną o zaangażowaniu całej Trójcy Świętej w historię stworzenia i zbawienia pięknie i obrazowo wyraził św. Ireneusz, nazywając Syna Bożego i Ducha Świętego „rękami Ojca”, za pomocą których działa w dziejach świata i Kościoła, kształtując ludzi na swoje podobieństwo².

Pismo św. mówi nie tylko o Duchu Świętym, że został nam dany, ale także o Synu Bożym (por. J 3, 16; Rz 8, 32), jednak tylko Ducha nazywa *par excellence* Darem (*dôrea, dôron*). Jest On najpierw darem obiecany, dlatego Łukasz i Paweł nazywają Go obietnicą Ojca³. Duch Święty jednak nie jest jedynym

² *Adversus haereses* V 6, 1. PG 7, 1137 A. Por. J. M a m b r i n o. *Les deux mains du Père dans l'oeuvre de S. Irénée*. „Nouvelle revue théologique” 79:1957 s. 355-370.

³ Łk 24, 49; Dz 1, 4; 2, 33. 38; Ga 3, 14; Ef 1, 13.

przedmiotem i treścią obietnicy; Ojciec obiecał także Jezusa jako Zbawiciela⁴, którego Duch wskrzesił z martwych (por. Rz 1, 4; 8, 11). Obietnicą jest także dziedzictwo życia wiecznego⁵, którego zadatkiem jest obecnie Duch Święty (por. Ef 1, 14). Przez Dar Ducha wywyższonego Pana (por. Dz 2, 33) już rozpoczęły się czasy eschatologiczne, które zmierzają do ostatecznego wypełnienia w królestwie Niebieskim. Duch Święty dopełnia, doskonali, sprawia, że stworzenie tęskni za swoim odnowieniem, które od osób przechodzi na naturę, od ludzi na cały kosmos (por. Rz 8, 1-25). On dokonuje „nowego stworzenia”, które ugruntowane jest w zmartwychwstaniu i uwielbieniu Chrystusa, „eschatologicznego Adama” (por. 1 Kor 15, 20-28).

Oprócz powyższych tekstów, które *implicite* wskazują na Ducha Świętego jako Dar, znajdują się w Piśmie św. także inne, *expressis verbis* nazywające Go Darem⁶. Szymon jest potępiony przez Piotra za to, iż sądził, „że dar Boży (*dôrean*) można nabyć za pieniądze” (Dz 8, 20); Jezus mówi do Samarytanki: „gdybyś знаła dar (*dôrean*) Boży” (J 4, 10), którym jest woda żywa Ducha Świętego, tryskająca ku żywotowi wiecznemu⁷. Piotr przemawia w dzień Pięćdziesiątnicy: „Nawróćcie się [...] i niech każdy z was ochrzci się w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych, a weźmiecie w darze (*dôrean*) Ducha Świętego” (Dz 2, 38). W tym wierszu w tekście greckim występuje *genetivus epexegeticus*, który wskazuje, że Duch Święty jest Darem. W związku z nawróceniem Korneliusza w Cezarei pisze autor Dziejów Apostolskich: „I zdumieli się wierni pochodzenia żydowskiego, którzy przybyli z Piotrem, że dar (*dôrea*) Ducha Świętego wylany został także na pogan” (Dz 10, 45). W tym wierszu Dar oznacza Ducha Świętego, którego przyjście objawiają liczne znaki, podobnie jak miało to miejsce w dniu Zielonych Świąt (Dz 11, 17). Wreszcie autor Listu do Hebrajczyków pisze: „Niemożliwe jest bowiem tych – którzy raz zostali oświeceni, a nawet zakosztowali daru (*dôreas*) niebieskiego i stali się uczestnikami Ducha Świętego [...], a [jednak] odpadli – odnowić ku nawróceniu” (Hbr 6, 4-6).

Do przytoczonych tu tekstów należałoby dołączyć jeszcze inne – liczne – gdzie czasowniki takie jak: *didômi* = dawać lub *lambano* = otrzymywać odnoszą się do Osoby Ducha Świętego⁸. Te teksty również ukazują Ducha Świętego jako

⁴ Dz 13, 23; 26, 6.

⁵ 1 J 2, 25; Hbr 4, 1; 9, 15; 10, 36; 2 Tm 1, 1.

⁶ Por. C o n g a r, jw. s. 194.

⁷ Studnia Jakuba, przy której odbyła się rozmowa Jezusa z Samarytanką, była czasem nazywana „Dar” (por. A. J a u b e r t. *Approches de l'évangile de Jean*. Paris 1976 s. 57). W niektórych zaś tekstach rabinackich woda z tej studni oznaczała Ducha Świętego (por. tamże s. 60 n.).

⁸ *Didômi*: Dz 5, 32; 8, 18; 15, 8; Łk 11, 13; Rz 5, 5; 2 Kor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 17; 1 Tes 4, 8; 2 Tm 1, 7; J 3, 34; 4, 14; 1 J 3, 24; 4, 13. *Lambano*: Dz 1, 8; 2, 33; 2, 38; 8, 15; 10, 47; 19, 2; 1 Kor 2, 12; 2 Kor 11, 4; Ga 3, 2; J 7, 39; 14, 17; 20, 22.

Dar eschatologiczny, który doprowadza do ostatecznego wypełnienia Boży plan stworzenia i zbawienia⁹.

Biblijne określenie Ducha Świętego jako Daru stało się także inspiracją dla pneumatologii Ojców Kościoła. Jest jednak znamienne, że Ojcowie greccy stosunkowo mniej posługują się nim niż Ojcowie łacińscy¹⁰; nie oznacza to jednak, iż treść wyrażona przez te określenia jest obca na Wschodzie. Grecy treść tę wyrażają w nieco inny sposób, szczególnie w dynamicznym schemacie: Ojciec – Syn – Duch Święty, rozwijanym szczególnie przez św. Atanazego, św. Bazylego Wielkiego i Cyryla Jerozolimskiego, który pozwalał zachować monarchię Ojca i jednocześnie podkreślał współistotność Trzech Osób Boskich¹¹. „Ojciec – jak mówi Cyryl Jerozolimski – udziela wszelkich dóbr przez Syna i Ducha Świętego”¹². Podobnie stwierdza Atanazy: „Ojciec dokonuje i daje wszystko przez Słowo i Ducha”¹³. Identyczne prawie sformułowania znajdujemy u św. Bazylego¹⁴.

Okazjonalnie nazywają Ducha Świętego Darem: Pseudo-Justyn¹⁵, św. Ireneusz¹⁶, św. Atanazy¹⁷, Cyryl Aleksandryjski¹⁸ oraz św. Bazyli¹⁹. Duch Święty jest nazwany także Darem (*dôrea*) na początku anafory w tekście greckim liturgii św. Jakuba²⁰.

Problem Ducha Świętego jako Daru rozwija na Zachodzie św. Hilary z Poitiers. „Pan – pisze – nakazał chrzcić w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, to znaczy chrzcić wyznając i Stwórcę, i Jednorodzonego, i Tego, który jest Darem. Jeden jest tylko Stwórca wszystkiego, jeden jest bowiem Bóg Ojciec, od którego wszystko pochodzi; i jeden tylko Jednorodzony, nasz Pan Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało; i jeden tylko Duch, który jest Darem we wszystkim. Wszystko jest więc uporządkowane w potędze i działaniu: jedna moc, od której wszystko pochodzi, jeden zrodzony, przez którego wszystko się stało, i jeden dar (*munus*) doskonałej nadziei. A tej doskonałości niczego nie brakuje,

⁹ Por. Congar, jw. s. 195.

¹⁰ Por. Th. de Régnon. *Etudes sur la Sainte Trinité*. T. 4. Paris 1898 s. 475.

¹¹ Por. Congar, jw. s. 195.

¹² Cyryl Jerozolimski. *Catech.* 16, 24. PG 33, 953.

¹³ Atanazy Wielki. *Ad Serapionem* 3, 6. PG 26, 633.

¹⁴ Bazyl Wielki. *De Spiritu Sancto* 13, 25. PG 32, 133 C.

¹⁵ *Cohortatio ad Graecos* 32. PG 6, 300.

¹⁶ *Adversus haereses* III 17, 2. PG 7, 930.

¹⁷ *Ad Serapionem* 1, 20. PG 26, 580.

¹⁸ *De sancta et consubstantiali Trinitate* III. PG 75, 844.

¹⁹ *De Spiritu Sancto* 25, 58. PG 32, 173.

²⁰ Por. Congar, jw. s. 196.

bo zawiera ona, w Ojcu i Synu, i Duchu Świętym, nieskończoność w wiekuistym, piękno w obrazie, radość życia w darze (*usus in munere*)²¹.

Św. Augustyn cytuje ostatni fragment przytoczonego tekstu i wyjaśnia terminy tu użyte, przenosi je jednak z płaszczyzny historiozbowczej – bardzo widocznej u Hilarego – na płaszczyznę pochodzenia wewnątrztrynitarnego. „Ta niewypowiedziana więź (*complexus*), ten uścisk wzajemny Ojca i Obrazu nie może być bez miłości, kosztowania i wesela. To miłowanie, ta rozkosz szczęśliwości – jeśli słowo ludzkie zdoła je wyrazić – zostały przez naszego autora zwięźle nazwane radością, a jest nią w Trójcy Duch Święty. On, nie zrodzony, jest najśłodszą rozkoszą Rodziciela i Zrodzonego. Hojnością swoją i obfitym bogactwem obsypuje wszelkie stworzenia według tego, jak one są pojemne i zdolne przyjąć, tak by zachowały ład we wszechświecie i spoczywały na wyznaczonym sobie miejscu”²².

Św. Augustyn bardzo wcześnie, bo już w dziele: *De vera religione*, napisanym w latach 388-391, określenia *donum* lub *munus* czyni imionami własnymi Ducha Świętego²³. Jest to, jego zdaniem, imię osobowe, gdyż jest imieniem relatywnym, i to nie tylko w stosunku do obdarowanych stworzeń dobrowolnie i czasowo, lecz pozostaje relatywne w stosunku do „Dawcy”²⁴. Dawcą jest Ten, który posyła Ducha Świętego, a więc Ojciec i Syn; tym samym misja i dar są identyczne i zarazem wieczne. Duch Święty jest posłany od Ojca i Syna w czasie, lecz pochodzi od nich odwiecznie jako ich wspólny Duch, wzajemna Miłość, jako ich wspólnota substancjalna. Według Augustyna Duch Święty wyraża w osobowy sposób bycie darem oraz miłość Ojca i Syna; jest On w Osobie ich wzajemną Miłością²⁵. W odróżnieniu od Syna pochodzi nie na sposób rodzenia, lecz daru²⁶. Ojciec Kościoła chce przez to wyrazić, że Duch Święty jest Darem i Miłością od wieczności i tym samym że od wieczności Bóg jest Bogiem udzielającym się (*donabile*) także w życiu wewnątrztrynitarnym, a nie tylko w czasie, w historii zbawienia²⁷. Duch Święty jest więc w „taki sposób” Bogiem, że można Go równocześnie nazywać Bożym Darem²⁸. I to jest najgłębszy powód, dlaczego On jest osobowym Darem i równocześnie Dawcą tego Daru.

²¹ *De Trinitate* II, 1. PL 10, 51. Komentarz do tego tekstu i wyjaśnienie terminów daje P. Smulders (*La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*. Rome 1944 s. 270-278).

²² *De Trinitate* VI 10, 11. PL 42, 932.

²³ Por. F. C a v a l l e r a. *La doctrine de S. Augustin sur l'Esprit Saint*. „Recherches de théologie ancienne et médiévale” 2:1930 s. 368-370; O. du R o y. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon S. Augustin*. Paris 1966 s. 320-322; J. L. M a t e r. *Les missions divines selon S. Augustin*. Fribourg 1960 s. 168.

²⁴ *De Trinitate* V 11, 12; 15, 16. PL 42, 919 i 921.

²⁵ Tamże 11, 12. PL 42, 919.

²⁶ Tamże 14, 15. PL 42, 921.

²⁷ Tamże 15, 16. PL 42, 921.

²⁸ *Enchiridion* XII 40. PL 40, 252.

W średniowieczu myśl Augustyna kontynuują zwłaszcza Piotr Lombard²⁹ oraz św. Tomasz z Akwinu, który preferuje dwa imiona własne Ducha Świętego: Miłość i Dar³⁰. Imiona te stanowią fundament pneumatologii Tomasza.

II. DUCH ŚWIĘTY WZAJEMNYM DAREM OJCA I SYNA

Jan Paweł II przy opracowaniu encykliki *Dominum et vivificantem* świadomie dokonuje wyboru z obfitego materiału biblijnego i historyczno-teologicznego. Główną uwagę skupia jednak na biblijnych wypowiedziach o Duchu Świętym. Przy świadectwach nowotestamentalnych punkt ciężkości spoczywa jednoznacznie na Ewangelii św. Jana³¹.

Papież, medytując nad pneumatologicznymi tekstami biblijnymi, czyni to w duchu zalecenia *Konstytucji o objawieniu Bożym „Dei verbum”*³² Soboru Watykańskiego II (nr 12), gdzie czytamy: „Lecz ponieważ Pismo św. powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane, należy, celem wydobycia właściwego sensu świętych tekstów, nie mniej uważnie także uwzględniać treść i jedność całej Biblii, mając na oku żywą Tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary”. Pismo św. bowiem, choć ma wielu autorów ludzkich i zawiera różne tradycje powstałe w różnych ośrodkach i okresach historycznych, stanowi pewną całość i jedność. Jedność ta zagwarantowana jest od strony zarówno Boskiej, jak i ludzkiej. Choć różni są autorzy i redaktorzy poszczególnych ksiąg biblijnych, to one wszystkie przekazują Objawienie Boże, którego właściwym podmiotem jest cały Lud Boży i które urzeczywistnia się w całej jego historii. Od strony Boga natomiast jedność ta zagwarantowana jest inspiracją jednego Ducha Bożego. Dlatego czytając poszczególne teksty Pisma św., należy odczytywać oraz interpretować je w świetle całej prawdy objawionej. Dlatego też Ojciec Święty jedne teksty biblijne wyjaśnia innymi zgodnie z zasadą, że Pismo św. wyjaśnia się przez Pismo. Stara się w ten sposób z różnych tekstów, czasem pozornie nie harmonizujących z sobą, wydobywać istotny, podstawowy i głębszy sens.

Metodą, którą Papież posługuje się w opracowaniu tego bogatego materiału biblijnego i historycznego, jest personalizm. Konsekwentny personalizm, wi-

²⁹ *Sent.* I d. 18.

³⁰ *Summa theol.* q. 37 i 38.

³¹ Por. A. Skowronek. „*Dominum et vivificantem*”. W orbicie encykliki Jana Pawła II. „*Życie Katolickie*” 6:1987 nr 6 s. 119.

³² W: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Poznań 1968.

doczny zwłaszcza w jego dziele *Osoba i czyn*³³, jest także pewnego rodzaju metodą, która widzi wszelką rzeczywistość przez pryzmat osoby i bierze ją za kluczowy model wyjaśnienia tej rzeczywistości³⁴. Dlatego też konsekwentnie widzi rzeczywistość Boga w perspektywie Osoby Boga. „Bóg tej [pokartezjańskiej – K. M.] filozofii – oto typowa wypowiedź – to nie przede wszystkim Ipsum Esse Subsistens, ale nade wszystko Osoba. Boskie «Ty», które pozwala się ostatecznie ukonstytuować ludzkiemu «ja» [...] Jahwe – Jestem, który jestem [...], to właśnie objawienie Osoby. Bóg określa siebie w tych słowach jako pełnię bytu osobowego”³⁵. Osobowe ujęcie Boga jest bardzo widoczne także w jego nauczaniu papieskim, zwłaszcza w encyklikach poświęconych poszczególnym Osobom Trójcy. Personalne określenie Boga pozwala mu z kolei widzieć istotę Boga w miłości: „W swoim życiu wewnętrznym – czytamy w *Dominum et vivificantem* – Bóg «jest Miłością», miłością istotową, wspólną trzem Osobom Boskim” (nr 10). Miłość jako istota Boga sprawia, że ta Osoba nie jest ani samotna, ani jedna. Bóg jest rzeczywistością Trójosobową, w której osobowość nie jest jakąś abstrakcyjną relacją, lecz „całkowitym darem, wymianą wzajemnej miłości pomiędzy Osobami Boskimi”³⁶.

Powstaje pytanie, w jaki sposób Jan Paweł II dochodzi do rozumienia Ducha Świętego jako Daru i Miłości w życiu immanentnym Trójcy. Chociaż powołuje się tu formalnie na św. Tomasza³⁷, który uważa określenia Miłość i Dar za imiona własne Ducha Świętego, jednak dochodzi do nich na innej drodze niż Tomasz. Zarówno według Augustyna, jak i Tomasza Duch Święty jest Miłością i Darem, ponieważ pochodzi na drodze woli i miłości w przeciwieństwie do Syna, zrodzonego na drodze intelektualnej. Psychologizm ten mocno zawężał pojęcie osoby, sprowadzając ją prawie wyłącznie do relacji i uważając za wtórną w stosunku do natury³⁸. Natomiast Jan Paweł w duchu personalizmu zdaje się uważać, że pierwsza jest osoba, struktura osobowa osoby, a natura jako zasada bytu i działania jest wtórna. Dlatego Bóg oznacza u niego najpierw Osoby: Ojca, Syna i Ducha Świętego, a naturę wtórnie³⁹. Jest to w jakiś sposób nawiązanie do nauki Ojców greckich o Trójcy, dla których Osoby – a nie natura

³³ Kraków 1969.

³⁴ Cz. S. B a r t n i k. *Personalizm teologiczny według Kardynała Wojtyły*. „Zeszyty Naukowe KUL” 22:1979 nr 1-3 s. 53.

³⁵ K. W o j t y ł a. *Znak, któremu sprzeciwiać się będą. Rekolekcje w Watykanie 5-12 III 1976*. Poznań 1976 s. 19.

³⁶ J a n P a w e ł II. *Encyklika „Dominum et vivificantem” o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata* nr 10. [Watykan 1986] (odtąd skrót: DV).

³⁷ DV 10. Por. T o m a s z z A k w i n u. *Summa theol.* I q. 37-38.

³⁸ Por. Cz. S. B a r t n i k. „Osoba” w Trójcy Świętej. „Collectanea Theologica” 53:1983 fasc. 2 s. 20.

³⁹ Por. tamże s. 21 n.

– były punktem wyjścia. Papież bowiem, mówiąc o immanentnym życiu Boga, o odwiecznych pochodzeniach, uważa, że dokonują się one od Osoby ku Osobie. „Można powiedzieć – czytamy – iż w Duchu Świętym życie wewnętrzne Trójjedynego Boga staje się całkowitym darem, wymianą wzajemnej miłości pomiędzy Osobami Boskimi i że przez Ducha Bóg bytuje na sposób daru. Duch Święty jest osobowym wyrazem tego obdarowywania się, tego bycia Miłością. Jest Osobą-Miłością. Jest Osobą-Darem. Jest to niezglębione bogactwo rzeczywistości i niewysłowione pojęcie Osoby w Bogu, które możemy poznać jedynie dzięki Objawieniu” (DV 10). Jak widać z powyższego tekstu, w Trójcy Świętej Osoba i Dar utożsamiają się z sobą. Mamy tu do czynienia z nowym, pogłębionym rozumieniem osoby. Osoba wraz ze strukturą istotnej osobowości, upodmiotowienia i najgłębszej immanencji w sobie, ma także tendencję do jakiegoś zwrotnego łączenia się z innymi osobami. Syntetycznie mówiąc, jest to najwyższa postać realizacji i samorealizacji bytu w kierunku Kogoś. Odnosi się to przede wszystkim do Bytu Boskiego, a wtórnie i do ludzkiego⁴⁰.

Określenie Ducha Świętego jako Osoba-Miłość, Osoba-Dar wyraża wewnętrzną istotę Boga, która jest samoudzielającą się miłością, a także uzasadnia i warunkuje udzielanie się osobowe Boga *ad extra* – w historii stworzenia i zbawienia. „Trójjedyny Bóg – pisze Ojciec Święty – który sam w sobie najgłębiej i transcendentnie «bytuje» na sposób międzyosobowego Daru, udzielając się w Duchu Świętym jako Dar człowiekowi, przetwarza świat ludzki od wewnątrz, od wnętrza serc i sumień [...] Dar i Miłość – to odwieczna moc samootwarcia się Trójjedynego Boga na człowieka i świat w Duchu Świętym” (DV 59). W Duchu Świętym immanentna miłość Boża dochodzi do swego celu – w Nim jako Miłości Ojciec i Syn wzajemnie się obejmują i urzeczywistniają; z drugiej strony miłość Boża w Duchu Świętym wychodzi „poza siebie” „Równocześnie Duch Święty – czytamy – jako współlistotny w Bóstwie Ojcu i Synowi, jest Miłością i Darem (nie stworzonym), z którego jakby ze źródła (*fons vivus*) wypływa wszelkie obdarowanie względem stworzeń (dar stworzony)⁴¹. Duch Święty jest Ekstazą Boga; On jest Bogiem obdarowującym i wylewającym ze swej obfitości miłość i łaskę⁴². To miłujące obdarowanie stworzeń dokonuje się nie na zasadzie konieczności, lecz w sposób osobowy – jako dobrowolne, łaskawe samoudzielanie się Boga”.

Teologia Ducha Świętego jako Daru i Miłości pozwala Papieżowi głębiej spojrzeć nie tylko na wewnętrzne życie Osoby Boga, na wewnątrztrynitarnie po-

⁴⁰ Tamże s. 18 n.

⁴¹ DV 10.

⁴² Por. H. U. von Balthasar. *Der Heilige Geist als Liebe. Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie.* [Tł.] 3. Einsiedeln 1967 s. 106-122; W. Kasper. *Der Gott Jesu Christi.* Mainz 1982 s. 278.

chodzenia i konstytuowania się Osób Trójcy, ale także na Jego udzielanie się w historii stworzenia i zbawienia. Tak więc jego pneumatologia trynitarna ma konkretne przedłużenie w pneumatologii historiozbawczej.

III. DUCH ŚWIĘTY DAREM DLA JEZUSA CHRYSZTUSA

Rozumienie Ducha Świętego jako Daru i Miłości pozwala Janowi Pawłowi II dostrzec należyte powiązanie chrystologii z pneumatologią, które jest bardzo widoczne w trakcie jego wywodów. Nie jest to jeszcze konsekwentna chrystologia pneumatologiczna w stylu H. Mühlena czy nawet W. Kaspera, ale ma pewne jej rysy⁴³. Słowa św. Pawła: „Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: «Panem jest Jezus»” (1 Kor 12, 3), które są wyrazem biblijnego powiązania chrystologii z pneumatologią, stały się także ideą przewodnią Jana Pawła II porządkującą rozumienie realizacji zbawczych planów Boga przez Chrystusa i Ducha Świętego.

Najpierw Papież widzi w Duchu Świętym nie tylko możliwość poznania Tajemnicy Chrystusa, ale także podstawę całego naszego personalnego ustosunkowania się do Niego (por. DV 6). Powiązanie misji Syna i Ducha Świętego dostrzega już w prorockich zapowiedziach Starego Testamentu. „Wypada tutaj podkreślić, że ów «Duch Pański», jaki «spoczywa» na przyszłym Mesjaszu, jest wyraźnie darem Boga przede wszystkim dla Osoby owego Sługi Jahwe. Nie jest natomiast sam odrębną Osobą, ponieważ działa z woli Boga, mocą Jego decyzji lub wyboru. Chociaż w świetle tekstów Izajaszowych zbawcze działanie Mesjasza, Sługi Jahwe, zawiera w sobie działanie Ducha poprzez Niego – to jednak starotestamentowy kontekst nie pozwala mówić o rozróżnieniu podmiotów czy też Osób Boskich tajemnicy trynitarniej, które zostaną objawione w Nowym Przymierzu. Zarówno u Izajasza, jak i w całym Starym Testamencie osobowość Ducha Świętego jest całkowicie ukryta: utajona w objawieniu jedyne Boga i ukryta również w zapowiedzi przyszłego Mesjasza” (DV 17).

Osobowość Ducha Świętego objawiona jest w całej pełni w Nowym Testamencie, który ukazuje Go jako odrębny podmiot, jako Osobę ściśle związaną z Osobą Jezusa Chrystusa, zarówno w Jego przedpaschalnej historii, jak i w paschalnym i popaschalnych zdarzeniach. Już we Wcieleniu Syna Bożego jest zaangażowany Duch Święty i w Nim ma źródło nie tylko historyczne zaistnienie Jezusa, ale także Jego Boskie synostwo. „W tajemnicy Wcielenia – czytamy –

⁴³ Por. A. N o s s o l. *Teologia na usługach wiary*. Opole 1978 s. 195-209.

osiąga swój zenit dzieło Ducha, «który daje życie». Nie można było bardziej dać tego życia, jakie jest w Bogu, niż czyniąc je życiem Człowieka, którym jest Chrystus w swym człowieczeństwie przyjętym przez Słowo w unii hipostatycznej. Równocześnie wraz z tajemnicą Wcielenia otwiera się w nowy sposób źródło tego Bożego życia w dziejach ludzkości: Duch Święty” (DV 52). Przytoczony fragment wskazuje, że unia hipostatyczna jest dziełem Ducha Świętego, który łączy bóstwo z człowieczeństwem i temu człowieczeństwu udziela Boskiego życia i uświęcenia, dzięki któremu Chrystus, również jako człowiek, jest święty i Synem Bożym. W ten sposób we Wcieleniu została zapoczątkowana nowa ekonomia łaski, której pośrednikiem jest Chrystus – narodzony wprawdzie z Maryi, ale będący także nosicielem Ducha Świętego. A zatem, zgodnie z myślą Jana Pawła II, Jezus jest nie tylko człowiekiem uświęconym radykalnie mocą unii hipostatycznej ze Słowem Bożym, ale także żyje łaską Ducha Świętego – łaską, która również i nas uświęca – i to od chwili poczęcia w łonie Dziewicy Maryi.

Chrzest w Jordanie nie był zatem pierwszą Pięćdziesiątnicą w życiu Jezusa. W chrzcie nie chodziło o mesjańskie uświęcenie Jezusa (jako że był On już Chrystusem od momentu Wcielenia), lecz o deklarację, o ukazanie Jego mesjańskości, że jest nosicielem Ducha, którego ma przekazać ludziom. „Tak więc – stwierdza autor encykliki – poprzez świadectwo Jana nad Jordanem, Jezus z Nazaretu, odrzucony przez swoich ziomków, zostaje wyniesiony w oczach Izraela jako Mesjasz, czyli «Namaszczony» Duchem Świętym [...] Jego uroczyste wyniesienie nie ogranicza się tylko do mesjańskiego posłannictwa Sługi Jahwe. W świetle teofanii, jaka miała miejsce podczas chrztu w Jordanie, to wyniesienie sięga tajemnicy samej Osoby Mesjasza. Jest On wyniesiony, gdyż jest Synem Bożego upodobania” (DV 19). Od chrztu w Jordanie cała publiczna działalność mesjańska Chrystusa „odbywa się w aktywnej obecności Ducha Świętego” (DV 20).

Ta aktywna obecność miała szczególne znaczenie w ofierze Chrystusa, która została „złożona «przez (= za sprawą) Ducha wiecznego»” (DV 40). Papież, wyjaśniając bliżej rolę Ducha Świętego w misterium paschalnym Chrystusa, pisze: „Jezus Chrystus, Syn Boży – jako Człowiek – w żarliwej modlitwie swojej męki, pozwolił Duchowi Świętemu, który już przeniknął do samej głębi Jego własne człowieczeństwo, przekształcić je w doskonałą ofiarę poprzez akt swej śmierci jako żertwy miłości na Krzyżu. Tę ofiarę złożył sam – sam był jej jedynym kapłanem: «złożył Bogu samego siebie jako nieskazitelną ofiarę» [...] Równocześnie zaś złożył ją «przez Ducha wiecznego» – co znaczy, że Duch Święty w szczególny sposób działał w tym absolutnym samooddaniu Syna Człowieczego, aby przemienić cierpienie w odkupieńczą miłość” (DV 40).

Jan Paweł interpretuje Odkupienie głównie w kategoriach moralnych i personalnych. Chrystus dokonał wprawdzie Odkupienia przez ofiarę krzyżową, jed-

nak istotną wartość odkupieńczą miała wyrażona w tej tajemnicy potęga miłości⁴⁴. W ofierze krzyżowej Chrystus także w swoim człowieczeństwie „oddal się” Ojcu w Duchu Świętym, podobnie jak czyni to jako Syn w życiu wewnątrztrynitarnym. To oddanie się Chrystusa w Duchu Świętym zostało przyjęte przez Ojca i odwzajemnione miłością wyrażoną w zmartwychwstaniu i uwielbieniu, które są pełnym przebóstwieniem człowieczeństwa Chrystusa przez Ducha Świętego. Dzięki złożeniu ofiary przez Chrystusa i przyjęcie jej przez Ojca wewnątrztrynitarny cykl wzajemnej miłości Ojca i Syna w Duchu Świętym został ucieleśniony także na płaszczyźnie człowieczeństwa Chrystusa (por. DV 40). Chociaż Chrystus posiadał Ducha Świętego od chwili poczęcia, działał w „Jego mocy”, „za Jego sprawą” złożył ofiarę krzyżową, jednak dopiero w zmartwychwstaniu otrzymuje Go „w taki sposób, że może On [...] «dać» Go Apostołom, Kościołowi, ludzkości” (DV 41). Papież, idąc za myślą Soboru Watykańskiego II, który bardzo ściśle łączy Paschę Chrystusa z Duchem Świętym, uważa zesłanie Ducha Świętego za wydarzenie paschalne. Świadczy o tym m.in. powołanie się na Janowy „motyw” Zesłania Ducha. Według św. Jana pierwsze Zesłanie Ducha Świętego miało miejsce w samym dniu Paschy (J 20, 22) i było pierwszym czynem zmartwychwstałego i uwielbionego Chrystusa (por. DV 24, 41). Natomiast wydarzenie Zielonych Świąt stanowi – zdaniem Jana Pawła – „definitywne ujawnienie tego, co dokonało się w tymże wieczniku już w niedzielę wielkanocną” (DV 25).

Teologia Ducha Świętego jako Daru i Miłości pozwoliła Papieżowi głębiej ukazać możliwość i realizację zbawienia, które jest nam darowane w Chrystusie. Duch Święty, który jest wzajemną Miłością i Darem Ojca i Syna w życiu wewnętrznym Boga, jest także warunkiem i zarazem źródłem zbawczego udzielania się człowiekowi. Jest On najpierw Darem dla Jezusa, którego człowieczeństwo uświęca, przemienia i przebóstwia oraz czyni je pośrednikiem naszego obdarowania i uświęcenia.

IV. DUCH ŚWIĘTY DAREM DLA STWORZEŃ

Duch Święty, będąc wzajemnym Darem Ojca i Syna, jest także Darem, „z którego jakby ze źródła (*fons vivus*) wypływa wszelkie obdarowanie [...]”

⁴⁴ T e n ż e. *Elementy chrystologiczne encykliki „Redemptor hominis”* W: Jan Paweł II. „Redemptor hominis” *Tekst i komentarze*. Pod red. Z. Zdybickiej UrszSJK. Lublin 1982 s. 137. Jan Paweł II nauca. T. V.

istnieniem wszystkiego poprzez akt stworzenia; obdarowanie człowieka łaską poprzez całą ekonomię zbawienia” (DV 10). Stworzenie jest bowiem wpływem miłości Boga i daniem udziału w Jego Bycie. Duch Święty jako wzajemna Miłość i Dar Ojca i Syna jest wewnętrznym warunkiem udzielania się Boga *ad extra*, co sprawia, że stworzenie jest czymś więcej niż czystą naturą; jest ono przez Ducha Świętego już w samym akcie stwórczym nadnaturalnie wyrażone i sfinalizowane. „To biblijne pojęcie stworzenia – czytamy – oznacza nie tylko powołanie do istnienia samego bytu wszechświata: czyli obdarowanie istnieniem – oznacza ono również obecność Ducha Bożego w stworzeniu: czyli początek zbawczego udzielania się Boga temu, co stworzył” (DV 12).

Papież wprowadza istotne dla soteriologii rozróżnienie zbawienia i Odkupienia. Zbawienie – to napełnienie stworzeń samym Bogiem, który udziela się przez Ducha Bożego. Dlatego też Duch Święty jako nie stworzony Dar jest najwyższym i ostatecznym dopełnieniem wszelkiego stworzenia, a zwłaszcza bytu ludzkiego. Po zaistnieniu grzechu pierwotnego zbawcze udzielanie się Boga musiało być połączone z Odkupieniem. „[...] Chrystus łączy nowy początek zbawczego udzielania się Boga w Duchu Świętym z tajemnicą Odkupienia. Jest to więc początek nowy, przede wszystkim dlatego, że pomiędzy pierwszym początkiem a całym dziejami człowieka – począwszy od pierwotnego upadku – zaległ grzech, który jest przeciwieństwem obecności Ducha Bożego w stworzeniu, nade wszystko zaś przeciwieństwem zbawczego udzielania się Boga człowiekowi” (DV 13). Po grzechu pierwotnym zbawienie jest ściśle uzależnione od Odkupienia, czyli związane z historycznym życiem, a zwłaszcza z Misterium Paschalnym Chrystusa. Papież wyraźnie podkreśla, że „nie ma posłania Ducha Świętego (po grzechu pierwotnym) bez Krzyża i Zmartwychwstania” (DV 24). Dopiero „«odejście» Chrystusa przez Krzyż ma moc Odkupienia – a to oznacza również nową obecność Ducha Bożego w stworzeniu: nowy początek udzielania się Boga człowiekowi w Duchu Świętym” (DV 14; por. 23).

Rozumienie Ducha Świętego jako Osobowego Daru i Miłości pozwoliło Janowi Pawłowi dokonać pewnych korektur teologii łaski funkcjonujących zarówno w niektórych prądach teologii wschodniej, jak i w scholastycznie zorientowanej teologii zachodniej. Łaska – w ujęciu Papieża – nie jest nie stworzoną energią, jak np. u Grzegorza Palamasa, lecz realnym samoudzieleniem się Boga w Duchu Świętym, który zamieszkuje w nas i czyni nas uczestnikami Bożej natury. Zamieszkanie Ducha Świętego w nas nie jest tylko apriopriacyjne, lecz faktyczne i osobowe; przez takie ujęcie Papież dystansuje się także od neoscholastycznego rozumienia łaski jako pewnej, różnej od Boga, stworzonej rzeczywistości. Łaska jest raczej pierwszorzędnie nie stworzoną Łaską, Bogiem samoudzielającym się w Duchu (por. DV 11, 12, 14).

W tym ujęciu nie jest jednak wykluczona łaska stworzona. Łaska nie stworzona, czyli Duch Święty, przemienia człowieka wewnątrz, stwarzając w ten sposób stworzone skutki, które są konieczne znowu do godnego i odpowiedzialnego przyjęcia Łaski nie stworzonej. „U początku owego nadprzyrodzonego «usynowienia» ludzi stoi Duch Święty, który jest Miłością i Darem. Jako taki zostaje dany ludziom i w nadobfitości Daru nie stworzonego ma swój początek – w sercu każdego człowieka – ów dar stworzony: dar, przez który ludzie stają się uczestnikami Bożej natury [...] Zachodzi ścisły związek przyczynowy pomiędzy Duchem, który daje życie – a łaską uświęcającą i całą wielopostaciową żywotnością nadprzyrodzoną człowieka” (DV 52). Tak więc nie stworzona Łaska, czyli zamieszkiwanie Ducha Świętego, potrzebuje łaski stworzonej dla pełności skutków, natomiast łaska stworzona domaga się Łaski nie stworzonej jako źródła działania. Samoudzielenie się Boga w Duchu Świętym jest więc nie do pomyślenia bez różnorodnych, różnych od Boga i dlatego stworzonych darów Ducha Świętego.

Jan Paweł II poświęca sporo miejsca działaniu Ducha Świętego w człowieku. Duch Święty jako osobowy Dar jest wzmocnieniem „sily wewnętrznego człowieka” (DV 62). Ten „wewnętrzny człowiek” – to strona duchowa, wewnętrzna i niezniszczalna człowieka, jego duch; „miejsce” obecności i działania Ducha Świętego. Problem ducha i ciała, ich wzajemnego związku, współdziałania czy konfliktu stanowi punkt wyjścia i jedno z najistotniejszych zagadnień antropologii Jana Pawła II. Przedstawione przez św. Pawła w Liście do Rzymian (8, 6-13) permanentne napięcie między ciałem i duchem, pomiędzy pożądaniami ciała a otwarciem się ducha ludzkiego na działanie Ducha Świętego podejmuje Papież również w encyklice *Dominum et vivificantem*. „W człowieku – jak czytamy – który jest istotą dwoistą, duchowo-cielesną, istnieje napięcie, toczy się poniekąd walka pomiędzy dążeniami ducha i ciała. Walka ta należy do dziedzictwa grzechu, jest jego następstwem i równocześnie je potwierdza” (DV 55).

Problematyka: Duch Święty a grzech stanowi jeden z najważniejszych tematów encykliki i jest na pewno bardzo oryginalna i bardzo inspirująca myśl teologiczną. Ojciec Święty, biorąc za punkt wyjścia cytaty z Ewangelii św. Jana 16, 7: „On zaś [Duch Święty], gdy przyjdzie, przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie” – rozwija całą teologię grzechu i zbawienia. W wewnętrznej łączności z Tajemnicą Paschalną, z Tajemnicą ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Jezusa objawia się „przekonująca” funkcja Ducha Świętego w odniesieniu do grzechu. Oczywiście Duch Święty nie działa tutaj na szkodę grzesznika, lecz prowadzi swą specyficzną aktywność w płaszczyźnie ocalenia i zbawienia grzesznika. Nie chodzi bowiem o oskarżenie świata, a tym bardziej o jego potępienie; w grę wchodzi tylko i wyłącznie jego ocalenie i zbawienie. Zasadniczy tok myślenia Papieża w tym punkcie można oddać następująco: Po-

nieważ w swym wyrazie ostatecznym grzech jest odrzuceniem Boga i nadużyciem wolności, jego przewrotną złość odkryć i przewyciężyć może tylko Duch Święty, upersonifikowana miłość Boża. W tym procesie sumienie człowieka interpretowane jest jako dar Ducha Świętego, przeciwko któremu człowiek występuje przekraczając wyznaczone mu granice. Za grzechem ludzkim Papież widzi szatana, o którym szereg razy mówi jako o „ojcu kłamstwa” Bóg sam wychodzi z inicjatywą zbawienia człowieka. Tej inicjatywie Bożej ma odpowiadać ze strony człowieka żal i nawrócenie – jako odwrócenie się od grzechu i zwrócenie się do Boga (por. DV 45)⁴⁵.

Odwracanie się od grzechu i zwracanie się do Boga; życie „według Ducha” i dążenie do tego, co chce Duch, jest wewnętrznym dojrzewaniem człowieka, które jest zarazem pełnym odkryciem sensu człowieczeństwa: „[...] osoby i wspólnoty – pod działaniem Parakleta-Pocieszyciela – uczą się odnajdywać Boski sens swego ludzkiego życia, o jakim mówi Sobór. Jest to ów sens, poprzez który Chrystus objawił człowieka samemu człowiekowi, dając zarazem znać o pełnym podobieństwie między jednością Osób Boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości” (DV 62). Przywykliśmy w chrześcijaństwie do prawdy, że Chrystus jest objawieniem prawdy o Bogu, który w Nim udzielił się ludzkości. Chrystus jest Słowem Boga i Słowem o Bogu. Papież, idąc za myślą *Gaudium et spes* (24), potwierdza dobitnie tę prawdę, ale równocześnie podnosi drugą, ściśle związaną z pierwszą. Chrystus przez Wcielenie i Odkupienie objawił również prawdę o człowieku; jest słowem o godności człowieka i sensie jego życia, sensie w znacznej mierze zagubionym przez grzech. Odkupienie, które wypełniło się głównie w Tajemnicy Paschalnej, prowadzącej przez Krzyż do Zmartwychwstania, właśnie w zmartwychwstaniu Chrystusa ukazuje „Boski sens ludzkiego życia” Tę przemieniającą moc zmartwychwstania uobecnia, urzeczywistnia i prowadzi do pełni Duch Święty. Dlatego On też objawia i uobecnia najwyższy sens ludzkiego życia i umierania oraz ustawicznie wprowadza ludzi w krąg tego życia, które sięga dalej niż śmierć.

Duch Święty jako upersonifikowana miłość Ojca i Syna jest „warunkiem” i źródłem „wylania” tej miłości *ad extra*, które powoduje zaistnienie historii stworzenia i zbawienia. Stwórcze i zbawcze udzielanie się Boga dokonuje się w Duchu Świętym, który będąc kresem i dopełnieniem wewnątrztrynitarnego życia Boga, jest także eschatologicznym dopełnieniem całego stworzenia.

W wyjaśnianiu prawdy o Trzeciej Osobie Trójcy decydujące w teologii było Jej imię osobowe: Duch Święty (Duch – ponieważ uduchawia, Święty – ponieważ uświęca). Na tej bazie starano się określić naturę Ducha Świętego i precyzować Jego rolę w Trójcy, a także w Kościele, człowieku i świecie. Okazuje

⁴⁵ Por. S k o w r o n e k, jw. s. 122 n.

się, że wielkim ubogaceniem pneumatologii może być także analiza biblijnego imienia „Dar” i związanego z nim ściśle innego: „Miłość” Refleksja teologiczna nad tym imieniem – jak ukazał to Papież w anlizowanej encyklice – pozwala przewyciężyć statyczne rozumienie Trójjedynego Boga oraz widzieć Go bardziej jako Boga żywego. Duch Święty rozumiany jako Dar wzajemny Ojca i Syna ukazuje wewnętrzne życie Boga jako dynamiczną wspólnotę miłości międzyosobowej. W Nim immanentne samoudzielanie się Boga dochodzi do kresu i szczytu, w Nim urzeczywistnia się Boska komunია. Równocześnie jest On otwarciem tej Boskiej wspólnoty na to, co nieboskie; jest „Ekstazą” Boga w stosunku do stworzenia i „byciem Boga na zewnątrz”

Rozumienie Ducha Świętego jako Daru pozwala z kolei głębiej wniknąć w ekonomiczny porządek, w którym wyraża się Trójca immanentna. Na płaszczyźnie ekonomicznej Duch Święty jest najpierw Darem Ojca dla Jezusa. On ludzką naturę Jezusa uczynił człowieczeństwem Syna Bożego przez Wcielenie, życie w posłuszeństwie oraz przez zmartwychwstanie i uwielbienie. Z kolei uwielbiony Chrystus przekazuje Ducha Świętego jako dar apostołom i uczniom, i tak urzeczywistnia się Kościół jako sakrament zbawienia. Rozumienie Kościoła jako sakramentu pozwala należycie dostrzec w nim Ducha Świętego, który uobecnia i realizuje zbawienie udzielone nam przez Chrystusa. A więc wszystko, co „zewnętrzne” w Kościele: Pismo św., sakramenty, urzędy, dyscyplina, ma tylko zadanie przygotowawcze na przyjęcie Daru Ducha Świętego. Wszystkie zewnętrzne znaki mają tylko pośredniczyć w urzeczywistnianiu zbawienia; oznacza to, że panowanie Chrystusa jest szersze i bardziej ogólne niż widzialny Kościół. Wszędzie tam, gdzie realizowana jest miłość, tam obecny jest Duch i urzeczywistnia się panowanie Chrystusa, także bez instytucjonalnych form i formuł.

Duch Święty obecny i działający w Kościele staje się także osobowym Darem dla wszystkich; w Nim i przez Niego Bóg udziela się osobowo każdemu człowiekowi. Przez swoją obecność i różnorodne dary Duch Święty, który bada i zna głębokości Boga samego (por. 1 Kor 2, 11), pozwala nam głębiej poznać Boga i coraz mocniej Go miłować. On także wprowadza nas w głębokości Boga, a więc otwiera Tajemnicę Trójjedynego Boga i umożliwia trynitarnie wyznanie.

Teologia Ducha Świętego jako Daru, którą zarysowuje Jan Paweł II w encyklice *Dominum et vivificantem*, ubogaca nie tylko samą pneumatologię, ale także daje nowe, szersze możliwości i perspektywy dla innych działów teologii, zwłaszcza: trynitologii, chrystologii, charytologii i eklezjologii.

THE HOLY GHOST AS A GIFT IN THE TEACHING OF JOHN PAUL II

S u m m a r y

The paper deals with the pneumatology of John Paul II as it is presented in the encyclical *Dominum et vivificantem*. Substantially, it is based on the biblical description of the Holy Ghost as a „Gift”. Methodologically, it has been worked out according to the spirit of a consequent personalism. Thus construed pneumatology reveals the Holy Ghost as a mutual Gift of the Father and the Son in which the immanent self-communication of God reaches its peak and is substantiated in the Divine Communion of Persons. He is at the same time an openness of this Divine fellowship, that is to say God's „Extasy”, in relation to the creation and „God's being outside”.

Understanding the Holy Ghost as a Gift allows in turn to penetrate more profoundly into the economical order in which the immanent Trinity is expressed. At the economical level the Holy Ghost is first the Father's Gift for Jesus whose human nature He made the manhood of the Son of God through Incarnation, life in obedience, Resurrection and Adoration. Glorified Christ handed the Gift of the Spirit to the Church making her a universal sacrament of salvation. The Holy Ghost who is present and acts in the Church becomes a personal Gift for the person of man; in Him and through Him God gives himself personally to His creatures.

The theology of the Holy Ghost as a Gift, as it is outlined by John Paul II, enriches not only the very pneumatology but also gives new broader perspectives for other branches of theology especially Trinitology, Christology, charytology and ecclesiology.

Translated by Jan Klos