PIET SCHOONENBERG SJ
Nijmegen

DUCH BOŻY W HISTORII ZBAWIENIA

Poglądy, perspektywy, pytania

W czasach mojej młodości Romano Guardini mógł stwierdzić, że Kościół „budzi się w sercu". Wypowiedź ta przyszła mi na myśl, gdy redakcja *Communio* zaproponowała mi, bym napisał coś o nowej i odnowicielskiej refleksji Kościoła, związanej z „pobożnością i teologią Ducha Świętego". Czy można bowiem powiedzieć obecnie, że Duch budzi się w sercu? Być może. W każdym bądź razie nie z takim chyba zapałem, z jakim w latach dwudziestych Guardini wyraził tę prawdę w cytowanym potem często zdaniu, a także nie z tym entuzjazmem, jaki towarzyszył katolickiemu ruchowi charyzmatycznemu w latach siedemdziesiątych. Nasze życie religijne ma swoje okresy zimowe, w których wzrost wiary zdaje się realizować głównie w korzeniach i pąkach. A może też jego stan obecny wskazuje na jakieś ciche obumarcie? Nie mogę tutaj powiedzieć zbyt wiele o pobożności, która — o ile jest tylko właściwa — pozostaje przeważnie ukryta. Moja uwaga skieruje się raczej na te wypowiedzi teologiczne, które — jako godne uwagi, moim zdaniem — nasuwają pewne problemy i wymagają wyjaśnień.

Duch Święty „odbiera wraz z Ojcem i Synem równe uwielbienie i chwałę"; mówił też „przez proroków". Należy w tajemniczy sposób do jednej natury Bożej, a także działa w ludziach, w historii. My, chrześcijanie, rozpatrujemy ją jako historię zbawienia (i zła), osiągającą swój punkt szczytowy w Jezusie Chrystusie, w którym największe zło, jakim było zabicie Dawcy życia (Dz 3, 15), stało się, dzięki mocy Bożej, źródłem nowego życia oraz wylaniem Ducha: to Chrystus dał nam Ducha. Zgodnie z takim spojrzeniem wiary dzielimy dzieje Boga z ludźmi na: czas przed Chrystusem, czas pobytu Jezusa na ziemi oraz czas po Chrystusie „aż ponownie przyjdzie". Chciałbym obecnie wykazać, że dostrzegamy Ducha Świętego w Jego przedziwnym działaniu w każdym z tych trzech okresów. Czas po Chrystusie jest dla nas, chrześcijan, żyjących już po Nowym Testamencie, najwyraźniejszym czasem Ducha Bożego. Dlatego zacznę od tego właśnie okresu, aby później powiedzieć coś niecoś o Duchu przed Chrystusem, a zakończyć krótkim słowem o Duchu w Chrystusie.

Duch Boży po Chrystusie

Dla Łukasza czas Ducha zaczyna się wraz z Pięćdziesiątnicą. W Dziejach Apostolskich mówi się jednak o ponownym wylaniu Ducha na chrześcijańską gminę jerozolimską (4, 31), na pogan słuchających Piotra (10, 44-48), podczas spotkania Pawła z ludźmi, którzy przyjęli wcześniej chrzest Janowy w Efezie (19, 6). Natomiast u Pawła, gdzie spotykamy już wieloraką krytykę entuzjastycznych przejawów działania Ducha w Koryncie, zaczyna się pojawiać refleksja nad tym, co Duch pragnie w nas samych uczynić: uwolnić nas od szukania siebie samych i od zasklepiania się w uczynkach, które „rodzą się z ciała" (Ga 5, 19-21), aby pojawił się w nas „owoc Ducha" (liczba pojedyncza), przejawiający się jako delikatna siła w „miłości, radości, pokoju, cierpliwości, uprzejmości, dobroci, wierności, łagodności, opanowaniu" (Ga 5, 22-24). Duch nie nagina siłą i od zewnątrz, ale działa łagodnie we wnętrzu. We współczesnej liturgii zielonoświątkowej określa się Go jako „słodkiego Gościa duszy" (*dulcis hospes animae*).

W naszej nie tak dawnej teologii (neo-) scholastycznej aspekt ten dochodził do głosu w traktacie o łasce. Mówiło się tam o osobistych, wewnętrznych darach związanych z łaską uświęcającą, o udzielanej wraz z nią człowiekowi możliwości wiary, nadziei i miłości, o łasce stanu czy też o codziennej, łaskawej pomocy, która będzie strzegła „waszych serc i myśli w Chrystusie Jezusie" (Flp 4, 7). W minionym okresie, zwłaszcza po latach trzydziestych, dokonała się jednak w naszej nauce o łasce swoista, cicha rewolucja. Uwaga przeniosła się mianowicie z tych „stworzonych darów" na „Niestworzonego Dawcę", a Ten nie był już tylko traktowany jako jeden, choć trójosobowy Bóg, ale jako Duch Święty, „ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany" (Rz 5, 5). Te słowa św. Pawła nabrały pełnej mocy w teologii. Niestworzony Dar, Bóg mieszkający w człowieku, nie był już traktowany jako uwieńczenie wielu darów stworzonych, ale jako ich wewnętrzne źródło. Ponadto, ten zamieszkujący w człowieku Bóg nie działa jako Jeden, ale raczej jako Trój-jedyny z właściwościami osobowymi obecnego w nas Ducha jako Boga, który zstępuje i wylewa się na nas w postaci wewnętrznej, działającej delikatnie, ale i z mocą, siły osobowej.

Ta zmiana w nauce o łasce dotyczyła wówczas samych teologów, ale czy tylko? Może też przeniknęła w jakiej mierze w nasze życie wiary? Myślę tutaj przede wszystkim o życiu modlitewnym. Modlitwa jest przecież nie tylko i nie w pierwszym rzędzie naszym dążeniem do wejścia w kontakt z Bogiem. Ona zakłada już

bowiem kontakt Ojca i Syna z nami poprzez wspólnego Im Ducha. I to właśnie założenie winno być wciąż pogłębiane i uświadamiane sobie w naszym życiu modlitwy. Kto w tym pogłębianiu posługuje się techniką wyciszenia i nawrócenia, ten wyświadcza życiu modlitwy wielką przysługę. Kto natomiast ogranicza modlitwę i jej owoce do samych tych technik, ten popada, jak sądzę, nie tylko w teologiczny, ale i psychologiczny deficyt. Psychologiczny, albowiem modlitwa, głęboka i owocna modlitwa realizuje się nie tylko i nie wyłącznie pomiędzy „obłokiem niewiedzy" i „obłokiem zapomnienia", ale także prawdziwa, autentyczna kontemplacja może być owocem przekazanego orędzia. Teologiczny natomiast deficyt wiąże się ściśle z brakiem wewnętrznego pogłębienia i samoodkrycia, albowiem Duch stale przychodzi jako Dar, tak że trzeba i wystarczy tylko otworzyć się na Niego wewnętrznie — łącznie z całą Jego głębią (i pozwolić Mu dokonać prawdziwego oczyszczenia). Skoro zaś Duch jest zawsze i pod każdym względem „słodkim" Gościem, któremu można w pełni zawierzyć, to jasne jest, że ten Dawca darów postępuje nieco inaczej, aniżeli to wyjaśniała nam teologia. To On bowiem przenika całe nasze myślenie i działanie. To On, Duch Boży, działa tak w człowieku, że „staje się w nim źródłem wody wytryskującej ku życiu wiecznemu" (J 4, 14) i samym życiem wiecznym, obecnym już teraz (por. J 3, 36).

Duch Boży przekazuje jednak wszystkie te wewnętrzne dary nie tylko w samo wnętrze naszej osoby, ale także w całe nasze obcowanie z innymi. A czyni to zwłaszcza poprzez charyzmaty, o których mówią przede wszystkim liczne listy Pawłowe [1]. Przezwyciężony już został pogląd, jakoby wszystkie te dary były przekazane wyłącznie pierwotnemu, młodemu Kościołowi. Istnieje realna możliwość dalszego przekazywania dawnych charyzmatów, ale w nowej formie i pod całkowicie nową postacią. Scholastyczna teologia nie zajmowała się w sposób szczególny charyzmatami, a nasza popularna religijność ogranicza je na ogół do pojedynczych (niekiedy nawet nieco śmiesznych) świętych; niemniej ruchy charyzmatyczne nadają im na nowo wiele aktualności. Oczekuję osobiście od Charyzmatycznej Odnowy swoistej uzdrowicielskiej służby na rzecz Kościoła, służby związanej jednak ściśle z normalną pracą duszpasterską i współpracującą z autentyczną wiedzą medyczną. O to przecież modlą się często chorzy — i nie tylko oni — by oczekiwanie św. Jakuba na uzdrowienie wreszcie

1 1 Tes 5, 19-21; 1 Kor 12, 8-10. 28-30; 13, 1-3; 14, 26-32; Rz 12, 6-8; Ef 4, 11; 1 Tym 3, 1-13; 5, 3-22. Zob. także Mk 16, 17 n; Mt 7, 22; Hbr 13, 1-7. 16 n; Jk 1, 5; 5, 13-15; 1 P 4, 9-11.

się spełniło: „a modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem i Pan go podźwignie" (Jk 5, 15): psychicznie, psychosomatycznie, a zwłaszcza somatycznie. „Uzdrowienie pamięci i wspomnień" nabiera w tym kontekście szczególnego znaczenia.

Nasza teologia zna teorie dotyczące natury i łaski, daru stworzonego i niestworzonego, brakuje jej natomiast odpowiedniej teorii poświęconej charyzmatom w ogólności. Myśl o osobowym obdarowaniu człowieka pozostaje wciąż jak gdyby w powijakach. A przecież teoria taka, praktycznie rzecz biorąc, jest potrzebna. Sam starałem się opublikować już coś niecoś w tej kwestii [2]. Idąc za K. Rahnerem, rozróżniam w filozofii egzystencjalnej wolność człowieka jako osoby od jego wolności pojętej jako dar uprzedni, udzielony już przy narodzinach, ale dochodzący do głosu zwłaszcza wtedy, gdy wolność zaczyna działać. Takie obdarowanie (Rahner je określa jako *Vorhandenheit*) obejmuje nasze dziedziczne zdolności i ograniczenia, a także to, co osiągnęliśmy poprzez naukę i studia [3]. Bardziej poglądowo mogę tu jednak mówić o talentach. Sądzę bowiem, że Duch Święty tak bardzo ogarnia naszą osobowość w samym rdzeniu jej wolności, iż bez tego ogarnięcia nie rozwinęlibyśmy często posiadanych już wcześniej talentów.

Stwierdzam tym samym dwie rzeczy. Przede wszystkim chodzi o to, że charyzmaty nie spadają tylko z nieba, ani też nie są samym tylko owocem takiego wkroczenia Boga w nasze życie, które przekreślałoby nasze ludzkie, aktualne uposażenie. To raczej Duch Boży bierze nasze ludzkie talenty w swe władanie oraz je odnawia, wywołując i ożywiając niekiedy jakieś nowe zdolności i talenty w naszym życiu. (Może to się „naturalnie" zdarzyć zwłaszcza wtedy, gdy komuś przypadnie w udziale jakieś kierownicze zadanie, ponieważ nie znaleziono kogoś bardziej odpowiedniego). H. Berkhof wskazuje bardzo słusznie, że taki charyzmat w człowieku „nie utożsamia się z jego naturalnym talentem, ale z nim współpracuje: łaska posługuje się tymi talentami, oczyszcza je i uświęca" [4]. Tym samym stwierdziliśmy rzecz drugą: charyzmaty wiążą się często z osobistym obdarowaniem. Wiążą się z nim, ale nie utożsamiają. Korzystanie z charyzmatów może się więc

[2] Por. P. Schoonneberg, *Wat zijn charismata?*, Verbum 42 (1975) 234—244; tenże, *Charismata: hun plaats in de mens*, Benediktijns Tijdschrift 37 (1976) 57—67; tenże, *Charismata, talenten waar de Geest mee speelt*, w: *Toekomst voor de kerk? Studies voor Frans Haarsma* (red. J. A. van der Ven), Kampen 1985, s. 47—58, zwł. s. 51—56.

[3] Na temat tego rozróżnienia zob. K. Rahner, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszens*, w: tenże, *Schriften zur Theologie, I*, Einsiedeln 1956², s. 377—414, zwł. s. 391—400. Traktuję tutaj antropologię Rahnera poglądowo, ale jej nie stosuję ze względu na szczególny szacunek dla autora.

[4] H. Berkhof, *Christelijk geloof*, Nijkerk 1985⁵, s. 393.

realizować także w swoistym napięciu pomiędzy uświęcającymi darami a ludzką odpowiedzią na nie. W trakcie ziemskiego życia napięcie takie może być czymś zgoła normalnym, podobnie jak niezgodność pomiędzy osobistymi zdolnościami a moralnością. Również cudowne dary u proroków mogą służyć niesprawiedliwości (por. Mt 7, 22). Takim przykładem mogą być choćby *quasi*-prorocy działający w Koryncie, których św. Paweł nazywa nawet szarlatanami ze względu na ich samouwielbienie, osobiste wywyższanie się i oderwanie od wspólnoty. Pojawiały się zresztą nierzadko ostre różnice zdań wśród uczonych (czy „znawców"), utrudniające właściwe działanie charyzmatów we wspólnocie: myślę tutaj o swoistej nachalności czy natarczywości (*pushy pontecostals*). Wszystko to ukazuje, jak Duch Święty działa w nas jakby na dwóch płaszczyznach: wolności i obdarowania, przy czym obie te sfery zachowują niczym niezakłóconą harmonię w procesie ostatecznego przeobrażenia nas w ludzi podobnych do uwielbionego Chrystusa (por. Flp 3, 21). Harmonia ta może jaśnieć i promieniować już tu na ziemi, jak u świętych kanonizowanych lub nie.

Mówiąc o działaniu charyzmatów na innych, dochodzimy tym samym do Kościoła. Wszystkie charyzmaty służą przecież budowaniu ciała Chrystusa (por. Ef 4, 12). Ponadto muszą się realizować w poniżeniu, pokorze, łagodności i przyjaźni, aby mogły wydać obfity „owoc Ducha". Również wspólnota kościelna w swej strukturze i władzy może często dostrzec charyzmaty na płaszczyźnie darów. W Koryncie Paweł przestrzega przed fałszowaniem charyzmatów poprzez kult danych osób. Jest to wypaczenie ciągle aktualne, chociaż nie zawsze rzucające się wprost w oczy. Wypaczenie to sprawia, że charyzmaty nie (w pełni) dochodzą do głosu, bywają „gaszone" (1 Tes 5, 19) i to nie na skutek fałszywej supremacji danej osoby, ale samej jej funkcji, względnie instytucji. Słusznie się twierdzi, że także ciało Chrystusa — Kościół może się stać w swym ziemskim bytowaniu zwykłą instytucją. Niemniej jednak na swej ziemskiej drodze Kościół może uniknąć, w pewnej mierze, niejasności i dwuznaczności wynikających ze swego zinstytucjonalizowania. To zaś sprawia, że niezwykle ważne, pastoralne charyzmaty rozwijają się wraz z urzędami. Często dzieje się to nawet w niezbyt jasnym powiązaniu. Przypominam sobie, że w latach mojej młodości dyskutowano nad powołaniem do kapłaństwa, ale dosyć szybko te dysputy zakończono. Jedna bowiem strona domagała się u powołanych jakichś szczególnych doświadczeń nadprzyrodzonych, niemalże mistycznych, które — mówiąc językiem współczesnym — określilibyśmy mianem charyzmatycznych, a które miałyby być kryterium au-

tentycznego powołania. Natomiast strona przeciwna uważała, że zdrowie fizyczne i psychiczne, zdolności oraz wola przyjęcia tegoż urzędu wystarczająco określały powołanie jako takie: wiązałoby się ono faktycznie z tym wszystkim, co obudziło w danym człowieku takie naturalne, mocne dążenie (w czym można by się z kolei dopatrywać śladów pelagianizmu). W poglądzie pierwszym charyzmat określałby ludzkie talenty (jak w przypadku proboszcza z Ars), w drugim natomiast charyzmat zostałby sprowadzony do jego pastoralnej „użyteczności".

Nasze lata ujawniły inny konflikt pomiędzy charyzmatem a urzędem. Urząd biskupa i kapłana powierzano w Kościele łacińskim wyłącznie mężczyznom nieżonatym, którzy zobowiązywali się na stałe do życia w celibacie (z niewieloma wyjątkami za czasów papieża Piusa XII). Nasunęło się w związku z tym pytanie: czy celibat jako taki nie jest szczególnym charyzmatem, nie wiążącym się, siłą faktu, z charyzmatem kapłaństwa (co potwierdzałaby m. in. praktyka Kościoła Wschodniego), a ponadto czy także małżeństwo nie powinno być traktowane jako charyzmat (czy 1 Kor 7, 7 nie mówi o obu tych stanach jako o *charisma*?), co pozwoliłoby należycie pojąć charyzmat kapłański? Ponadto, tak w Kościele łacińskim, jak też w Kościołach Wschodnich kapłaństwo i urząd biskupi były zawsze zastrzeżone tylko dla mężczyzn. Zrodziło to protesty wypływające z kulturowych i społecznych motywów; należy znieść stosunki patriarchalne, zrównać całkowicie obie płcie. Sądzę, że przy takim zwłaszcza punkcie patrzenia nie da się nigdy ująć wyczerpująco życia Kościoła. Są pytania, na które ciało Chrystusa musi dać stosowną odpowiedź, ale wzmiankowany problem bywa niekiedy formułowany w sposób zgoła prowokujący. Czy są takie kobiety, obdarzone charyzmatem, że (gdyby były mężczyznami) udzielono by im święceń? A jeżeli tak, to czy ten ich charyzmat musi przeważyć i wznieść się ponad dotychczasową tradycję wyświęcania samych tylko mężczyzn? Tradycja jest niewątpliwie „tak stara, jak Kościół"; czy jednak Duch nie może jej zmienić? Zastrzeżenie tego urzędu samym tylko mężczyznom zdaje się sięgać życia Jezusa na ziemi, ale nawet wtedy: czy Duch nie może ukazać jakichś innych dróg? To właśnie Ewangelia Janowa, która ukazuje Jezusa jakby „od góry" i w samym centrum, odnotowuje Jego własne słowa: „Kto we Mnie wierzy, będzie także dokonywał tych dzieł, których Ja dokonuję, owszem i większe od tych uczyni, bo Ja idę do Ojca" (J 14, 12). Duch Święty, jako Duch Prawdy, ma z kolei przypomnieć to wszystko, co Jezus uczynił i powiedział, ale nie tylko, albowiem także „oznajmi wam rzeczy przyszłe" (J 16, 13).

Nasze spojrzenie na Ducha Świętego po Chrystusie zaczęło się

dosyć pobożnie, a wydaje się przy końcu być nawet rewolucyjne. Chcieliśmy wciąż stawiać sobie pytanie: „co Duch mówi Kościołom" (powtórzone aż 7 razy w Apokalipsie). Mistyka i polityka zespalają się tu ze sobą. Nie jest to zresztą przypadkowe, że spoglądamy na Kościół w świecie, a także na świat pełen ekonomicznego wyzysku, wyścigu zbrojeń, o czym inni mówią obecnie tak wiele. Jeszcze jedna myśl na zakończenie tej części. Duch Święty wiedzie nas drogą (J 16, 13: *hodēgēsei*, od *hodos* — droga) koniecznych poszukiwań i dyskusji oraz nie pozwala beztrosko od nich się uchylać.

Duch Boży przed Chrystusem

Należałoby jeszcze powiedzieć, jak obecnie realizuje się działanie Ducha Świętgo we wspólnocie chrześcijańskiej. Czy działa On tu rzeczywiście? Bezsprzecznie, Bóg posyła swego Ducha, aby dokonał On zbawienia, rozpoczętego w Jezusie Chrystusie, poprzez obwieszczenie go wszystkim narodom. Wydarzenie Pięćdziesiątnicy dokonało się w obecności ludzi „z wszystkich narodów pod słońcem" (Dz 2, 5), choć byli nimi sami Żydzi, którzy wysłuchali następnie świadectwa Piotra, nawrócili się i otrzymali Ducha (Dz 2, 38). O tym, że Duch Święty zstępuje także na pogan, którzy słuchali Piotra, mówią Dzieje Apostolskie (10, 44-48). W Księdze tej można zresztą spotkać wiele wzmianek o działaniu Boga na pogan, a także to, że sam Duch Święty — ukoronowanie darów Bożych — zostaje przekazany w chrzcie i włożeniu rąk. Nie jest tu także rzeczą zgoła niezwykłą, że Duch Święty działa poza obszarem chrześcijańskiego przepowiadania. Sobór Watykański II mówi, jako pierwszy z soborów, w sposób pozytywny o pozachrześcijańskiej czci Boga, zespalając działanie Ducha Świętego z postawą „wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercu działa w sposób niewidzialny łaska", i twierdząc, że sam „Duch Święty wszystkim ofiarowuje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w tej paschalnej tajemnicy" (KDK 22). Nie ulega zatem wątpliwości, że ludzie ci poznają Boga jeśli nie dzięki przepowiadaniu chrześcijańskiemu, to na skutek działania Ducha, które — choć widoczne w Kościele chrześcijańskim — rozszerza się przecież poza jego widzialne granice.

Nasze pytanie o Ducha poza chrześcijaństwem mogłoby zapewne otrzymać dokładniejszą odpowiedź, gdybyśmy się zapytali o działanie ducha p r z e d Jezusem Chrystusem. Odpowiedź podaje tu Pismo św.: Stary Testament, nazwany w Liście do Hebrajczyków (9, 1) „pierwszym przymierzem", gdy tymczasem Nowemu Testamentowi przypada w udziale ukazanie wywyższenia

(po Chrystusie) danego nam Ducha — na czym koncentruje się niemal wyłącznie Ewangelia Janowa (7, 39) — inni zaś autorzy wskażą, przynajmniej ubocznie i jakby mimochodem, że już dawni prorocy przemawiali „w Duchu Świętym" (Mk 12, 35; Mt 22, 43; Dz 4, 25; 1 P 1, 11; 2 P 1, 21). Zresztą także „Pierwsze Przymierze", gdy mówi o Duchu, akcentuje w sposób szczególny Jego działanie w czasach mesjańskich (zwł. Ez 36 i 37; Jo 3). Dość surowe i ostre wypowiedzi „duchowe" z czasu Sędziów wielcy prorocy Izraela wiążą stopniowo z powołaniem i wezwaniem przez Ducha JAHWE, uważając samych siebie za ludzi wprzągniętych już wcześniej w służbę Słowu. Tak więc Micheasz (3, 8), a zwłaszcza Ezechiel, uważają się za ludzi ujętych ręką JAHWE i oddanych na służbę Duchowi, aby prorokować. Wczesnochrześcijańska tradycja zgromadziła te niezbyt liczne wypowiedzi obu Testamentów w jedną całość trynitarną, uwzględniającą dzieje Izraela i dostrzegającą wyraźnie Ducha działającego w proroctwach tak, jak *Logos* jest czynny w teofaniach. Nasze konstantynopolitańskie *Credo* mówi o Duchu, że „przemawiał przez proroków". Ireneusz, dla którego Nowy Testament nacechowany jest pełnym darem Ducha Świętego, może natomiast, ze swej strony, uznać profetycznego Ducha za cechę charakterystyczną „Pierwszego Przymierza". Bóg staje się poznawalny — stwierdza — albo przez Ducha na sposób proroczy, albo też przez Syna, kiedy przyjmuje nas za dzieci, a następnie w swoim królestwie — jako Ojciec [5]. Duch, będący darem wypełnienia, towarzyszy nam w drodze od samego początku Bożego. Będąc Duchem prawdy, „doprowadzi was do całej prawdy" (J 16, 13); prowadził zresztą Izraela drogami poznania i kroczenia ku prawdzie.

Izrael. A może także inne narody? „Pierwsze Przymierze" patrzy raczej niechętnie na Boże zbawienie dla innych narodów; Nowy Testament natomiast widzi, jak ono przychodzi poprzez głoszenie Ewangelii, z tym, że świadomość Bożego zbawienia w ramach własnych wydarzeń tychże narodów — poza Izraelem i Chrystusem — zaledwie tutaj pobrzmiewa. Dokładniejsze określenie tego zbawienia Izrael dostrzega w „kosmicznym" związku Boga z ziemią i ludźmi, zawartym za Noego. Związek ten został podtrzymany w kolejnych przymierzach (Rdz 8, 20-22) tak, że przymierze Boga z Izraelem (samym) zostaje usytuowane w ramach tego uniwersalnego związku (Wj 19, 5 n). W Dziejach Apostolskich słyszymy jakby echo tego kosmicznego związku w sło-

[5] Ireneusz, *Adversus Haereses* IV, 20, 5: „Potens est enim in omnibus Deus, visus quidem tunc per Spiritum prophetice, visus autem per Filium adoptive, videbitur autem et in regno paternaltter".

wach Pawła, wypowiedzianych w Lystrze (14, 15-17) i na Areopagu (17, 24-28). Na przestrzeni tradycji chrześcijańskiej od samych jej początków można dostrzec wyraźną obecność tego przeświadczenia ujmowanego niekiedy w znane adagium: „poza Kościołem nie ma zbawienia". Papież Pius IX wyraził w 1863 r. pogląd, że nie znający „naszej religii" ludzie żyjący uczciwie mogą osiągnąć zbawienie, ale na końcu zaznaczył, że nie dotyczy to tych, co z własnej winy odrzucają Kościół (DS 2866). W niespełna sto lat, bo w r. 1949, za czasów Piusa XII podano ekskluzywne wyjaśnienie zasady „poza Kościołem nie ma zbawienia" (DS 3866-3873). Sam zresztą podzielałem także opinię, że normalna droga zbawienia wiedzie poprzez Kościół Chrystusowy, chociaż Bóg przygotowuje, wszędzie na świecie, także inne, stosowne drogi. Pojawiły się jednak trzy rewolucyjne ujęcia. Miliony ludzi na ziemi, ze swoją kulturą i kultem religijnym, zaczynają coraz wyraźniej nam mówić, samym swoim wielowiekowym istnieniem, że taka ludzkość wciąż trwa. Nie możemy ponadto przyjąć, że przeznaczenie do nadprzyrodzonego zbawienia realizuje się w samej tylko ludzkiej naturze. Henri de Lubac uważał, że traktujemy przeznaczenie jako tkwiące wyłącznie w naszej naturze, gdy tymczasem jest ono realizacją i spełnieniem daru Bożego [6]. Istnieje zatem jakaś powszechna droga zbawcza. Wreszcie widać jasno, że ta droga zbawcza nie wiąże się wyłącznie z wewnętrznymi łaskami, ale że wszelkie religie odgrywają w niej jakąś rolę dzięki własnym humanizmom. Tak więc chrześcijańska droga zbawienia pozostaje ostatecznie drogą szczególną, choć zarazem zwyczajną dla chrześcijan. Chcąc zespolić obie te drogi, można by — w ślad za K. Rahnerem — mówić o „anonimowych chrześcijanach" i „anonimowym chrześcijaństwie", choć określenia te budzą u niektórych pewne zastrzeżenia.

Przy tak wielkiej ilości ujęć uzasadnione staje się dążenie do właściwej ich oceny. Ograniczę się jedynie do refleksji nad zaproponowaną przez Rahnera terminologią, w której dochodzi do głosu prawda, że Duch Święty działa w przedchrześcijańskim i pozachrześcijańskim obdarowywaniu ludzi zbawieniem. Chodzi mi najpierw o dzieło J. Dupuis [7], który jako profesor teologii w Punje (Indie) zebrał w nim różne szkice na temat religii niechrześcijańskich, łącznie z hinduizmem. Dupuis zdaje się być bliższym Rahnerowi ode mnie, albowiem dostrzega dzieła Ducha poza chrześcijaństwem, widząc w nich jakby rozciągnięcie na cały

6 De Lubac ujmuje swą wizję całościowo w: *Le mystère du surnaturel*, Paris 1963.

7 *Jesus Christ and His Spirit. Theological Approaches*, Bangalore 1977.

obszar świata wydarzenia Pięćdziesiątnicy, gdy tymczasem ja sam pragnę wraz z Ireneuszem dostrzegać je znacznie wcześniej, bo w czasach przedchrześcijańskich. Jednak Dupuis nie jest w pełni zadowolony z terminologii Rahnerowskiej. Zaczyna od stwierdzenia, że jest uzasadnione (*legitimate*) mówienie o „anonimowych chrześcijanach", względnie o „anonimowym chrześcijaństwie", o ile się podkreśli, zwłaszcza przy tym ostatnim pojęciu, że chodzi tu o fakt swoistego „nawrócenia się" na chrześcijaństwo, co jest równoznaczne „z zerwaniem z przeszłością i całkowitym nastawieniem się na przyszłość" [8]. A przecież w tym samym szkicu Dupuis zdaje się relatywizować w dalszym ciągu oba te pojęcia, gdy mówi: „Patrząc historycznie, to kosmiczne wsparcie łaską w czasach przed-Chrystusowych były ukierunkowane na Chrystusa, nie wyłączając przymierza z Noem" [9]. Z drugiej jednak strony pisarz ten nie waha się powiązać tej zbawczej, „Noetyckiej" ekonomii z Duchem Świętym. Odnajduje Go zwłaszcza w religiach, które — jak hinduizm — ukierunkowują się, jako takie, na człowieka [10]. Tu bowiem dokonuje się zaczątkowo i w sposób ukryty rozmowa Boga przez swego Ducha (z ludźmi), o czym świadczą wyraźnie odnośne księgi święte [11].

Nie tak dawno współpracowałem z Regis College w Toronto w obronie pracy F. Crowe [12]. Autor ten nie mówi, jak Dupuis, o historiozbawczym oglądaniu ukrytych działań Ducha, ale wkracza z powrotem na drogę zmarłego już filozofa Lonergana i Tomasza z Akwinu, łącznie, z „psychologicznym" ujęciem nauki o Trójcy św. u Augustyna. Wszyscy ci myśliciele wiążą Ducha Świętego z miłością. Crowe przyjmuje ten pogląd, a następnie przechodzi do filozoficznego spojrzenia Lonergana, akcentując m. in. tę prawdę, że doświadczenie miłości prowadzi do tajemnicy i domaga się nie tylko jej poznania, ale i swoistego uniesienia wobec niej [13]. Taką właśnie postawę powoduje Duch Święty, wlewając miłość w ludzkie serce (Rz 5, 5). Stąd — mówi Crowe w ślad za Dupuis'em — ludzie znajdujący się poza obrębem prze-

[8] Tamże, s. 147. Nie jest wykluczone, że Rahner, mając na uwadze cały system pojęciowy, nie wyrażał się tak ostro, i że opisywane przez Dupuis „nawrócenie" mieści się w koncepcji Rahnera. A jeżeli tak się rzeczy mają, to nie widzę, by Rahner wyjaśnił włączenie takiego „nawrócenia". Słusznie więc je Dupuis tak bardzo uwypukla.

[9] Tamże, s. 162.

[10] Por. tamże, s. 206 n. Por. też J. Dobbin, *Towards a Theology of the Hody Spirit*, The Heyhrop Journal 17 (1976) 5—19 i 129—149.

[11] Por. J. Dupuis, dz. cyt., s. 226.

[12] Son of God, *Holy Spirit, and World Religions. The Contribution of Bernard Lonergan to the Wider Ecumenism*, Toronto 1984.

[13] Tamże, s. 20.

powiadania chrześcijańskiego nie są wcale chrześcijanami, nawet anonimowymi. Raczej dostrzega on u nich jakieś „anonimowe" nastawienie na Ducha i dlatego woli ich nazwać, przynajmniej chwilowo, nie *anonymous Christianus*, ale *anonymous Spiritans* [14].

Podsumowanie i perspektywy

Możemy zatem stwierdzić obecność Ducha Świętego jako uwieńczenia darów Bożych od samego początku drogi Boga z ludźmi, rozpoznawalnego już wtedy, poprzez proroków i ludzi anonimowych (czy jakby ich nazwać), w Jego „kosmicznym" działaniu. Duch Boży działa po Chrystusie i przed Nim tak, że sam Jezus, ukształtowany przez Ducha Ojca, rozpoczął swą działalność w Nazarecie — w Duchu, otrzymał tegoż Ducha nad Jordanem, a wyniesiony na prawicę Ojca, mając Go w pełni, zesłał Go (Dz 2, 33). Tak to Duch kroczy drogami Chrystusa, od Jego poczęcia po uwielbienie. Tak też, w przedziwny sposób, kroczy On z wszystkimi, którzy Go przyjmują — wyprzedzając nawet nasz chrzest i będąc z tymi, którzy się do niego przygotowują — towarzyszy nam przez całe życie oraz w chwili śmierci prowadzącej nas do domu Ojca. Duch daje się nam nawet odczuć jakby doświadczalnie, ukierunkowując nas w trudnych momentach na Ojca i Syna, ale także towarzyszy nam anonimowo, pobudzając nas do służby i miłości do ludzi. Tak więc Jezusowa droga z Duchem staje się w jakiejś mierze podobna do naszych — chrześcijańskich.

Zbierając w jedno myśli tego artykułu, można by powiedzieć, że ta sama droga Jezusa Chrystusa z Duchem Ojca biegnie często równolegle do drogi całej ludzkości. Tchnienia Ducha, Jego podszepty, bardzo wyraźne żądania lub delikatne sugestie sprawiają, że człowiek, jak był świadomy swego dawnego przymierza i z cierpliwością oczekiwał jego wypełnienia w Izraelu, zapowiadanego przez proroków, tak też jest świadomy jego wypełnienia obiecanego w Nowym Testamencie.

„Kto ma uszy, niechaj posłyszy, co mówi Duch do kościołów". Zdanie to się powtarza aż siedmiokrotnie w Apokalipsie. Chcieliśmy się wsłuchać we wskazania, jakie On sam, poprzez swoją wewnętrzną łaskę, podsuwa nam do przemyślenia i wykonania. Chcieliśmy także w sobie samych i w innych rozpoznać charyzma-

[14] Tamże, s. 18: „The term, anonymous Christians, is already in use, but it seems to me more meaningful and more accurate to refer to those of other religions as anonymous Spiritans. They are not, after all, Christians; but they very truly are Spiritans in the sense I give this word, though anonymouslyso".

ty, aby nie gasić Ducha bądź to poprzez nieuporządkowane samolubstwo, bądź też przez instytucjolane skostnienie. Pragniemy również dostrzec różnorodne charyzmaty w różnych wspólnotach chrześcijańskich zgodnie z tym, do czego zachęca nas Dekret o ekumenizmie. Obecnie ważne staje się poznanie działania Ducha w „Pierwszym Przymierzu", które nie jest wcale „starym", albowiem zachowuje trwałe znaczenie tak dla chrześcijan, jak i dla Żydów. Służy się zresztą również ekumenii ukazując, że religie całego świata są także miejscem działania tego samego Ducha. Misja, posłannictwo chrześcijan do wszystkich narodów, nie ma z tym nic sprzecznego. Może się ona przecież realizować przy anonimowym poruszeniu Ducha w słuchaniu tego, co On pozwolił nam pojąć tak, że słuchacze będą mogli zrozumieć to, co sam Duch powiedział do nas przez Jezusa Chrystusa.

Chciałbym zakończyć to podsumowanie dwoma wskazaniami lub pytaniami. Przede wszystkim chciałbym uniknąć wrażenia, jakoby omawiane działanie Ducha w Izraelu i narodach było skierowane wyłącznie na Kościół Chrystusowy na ziemi. Kościół jest przecież — jak to wyznajemy, ale może za słabo pojmujemy — nastawiony na ostatnie dopełnienie. „Duch i Oblubienica mówią: Przyjdź!" (Ap 22, 17). Ale także Izrael i narody są ukierunkowane przez Ducha na ostateczne dopełnienie, i to zapewne nie tylko *via* Kościół. Nie jest wcale wykluczone, choć mało prawdopodobne, by świat stał się kiedyś cały chrześcijański. Może poza tym się zdarzyć, że miliony ludzi będą żyły poza drogami zbawienia. Natomiast zbawcze drogi, istniejące poza Kościołem Chrystusowym, mogą się okazać drogami prowadzącymi — choć niekiedy bardzo powoli — do niego tak, że kiedyś wszyscy znajdą się razem z nami na drodze uwieńczenia, gdzie Bóg będzie wszystkim we wszystkich (1 Kor 15, 28). Sądzę, że Duch nas zaprasza do lepszego zrozumienia tego wszystkiego. Mamy przecież dawać świadectwo, które jest równocześnie wezwaniem do Kościoła Chrystusowego. Będą jednak prawdopodobnie istnieli zawsze tacy ludzie, którzy nie zechcą słuchać tego wezwania, albo nie potrafią go zrozumieć. To właśnie miałem na myśli, wskazując na charyzmaty pośród różnych Kościołów chrześcijańskich. Czyżby bowiem nie miało to znaczenia dla dalszego rozwoju ekumenii? Starajmy się, w każdym bądź razie, wspólnie rozmawiać i wspólnie działać na rzecz świata, w którym niech zapanuje trwały pokój, taki, jakiego świat nie potrafi sam sabie zgotować.

W końcu jeszcze jedno słowo o Chrystusie i Duchu. Nasza klasyczna chrystologia opiera się mocno na świadectwie Janowym, że Słowo Boga, *Logos,* stało się ciałem (J 1, 14). Ale co powiedzieć o Jezusie i Duchu Świętym? Również Paweł i synoptycy

mówią o Jezusie jako o Wcielonym Słowie. Jest On dla nich Synem Człowieczym, ale i Synem Bożym, albowiem jest Biorcą, zrodzonym i ukształtowanym przez świętego Ducha Bożego — jak to zwłaszcza Łukasz ujmuje. Podręczniki chrystologii o wiele mniej mówią o Duchu w życiu Jezusa, aniżeliśmy uczynili to powyżej. Czy Duch odgrywa tu jakąś podrzędną rolę? Czy też należy na nowo powiązać Słowo i Ducha w całej historii zbawienia, a zwłaszcza dostrzec tego Ostatniego jako najbardziej obecnego w wydarzeniu Jezusa? O tym, że należy Ich powiązać ze sobą na nowo, mówią wyraźnie Księgi Mądrościowe Pierwszego Przymierza, gdzie Boża Mądrość jest po prostu wypowiadanym słowem, ale także tchnieniem i duchem (Syr 24, 3; Mdr 1, 6 n; 7, 22-27; 9, 17). Czy zresztą Logos u św. Jana nie jest wewnętrznie zespolony z Duchem? W doktrynie o troistości (Osób Bożych) wyraża się (ich) jedność za pomocą uwypuklenia jednej boskiej natury, a także poprzez ukazanie (ich) wzajemnych odniesień, co więcej, poprzez podkreślenie wzajemnego (ich) przenikania: *circumincessio* lub *perichoresis*. Czy nie można dostrzec takiej perychorezy Słowa i Ducha w Jezusie, którego życie jest u Jana wciąż nacechowane faktem wcielenia w Nim słowa (J 1, 14) oraz stałą obecnością w Nim Ducha (J 1, 32)? [15] W niniejszym artykule postawiono niektóre pytania w nadziei, że Duch wskaże nam drogę do pełnej prawdy. Z tą także nadzieją postawiliśmy sobie to ostatnie pytanie.

tłum. **ks. Lucjan Balter SAC**

[15] Dalsze opracowanie tegoż zagadnienia zob. S. Schonenberg, *Toekomst voor een Geestchristologie?*, w: *Meedenken met Edward Schillebeeckx* (red. H. Häring i inni), Baarn 1983, s. 146—157.