

O. HUGOLIN LANGKAMMER OFM

## DUCH ŚWIĘTY W LISTACH ŚW. PAWŁA

Duch Święty zarówno dla pierwotnego Kościoła, jak i dla św. Pawła nie był teorią teologiczną, lecz autentycznym przeżyciem i doświadczeniem. Z tego punktu widzenia trzeba podchodzić do naświetlenia Pawłowej pneumatologii. Ujawnia ona wszechstronne i bogate działanie Ducha Świętego w wiernych i w Kościele, Ducha, który pochodzi od Boga, przez którego działa wywyższony Pan i który prowadzi skutecznie do Boga.

Żaden z autorów NT nie mówi tak często o Duchu Świętym jak św. Paweł. W kilku tylko tekstach pneuma — duch oznacza ducha ludzkiego (Rz 1, 9, 8, 16; 1 Kor 2, 11, 5, 3 n, 7, 34; 2 Kor 2, 13, 7, 1; Flp 4, 23; 1 Tes 5, 23; Flm 25). Przeważnie „to pneuma — Duch” (około 45 razy) oznacza Ducha Świętego. Gdy Apostoł pragnie w sposób szczególny podkreślić związek Ducha z Bogiem mówi o „Duchu Bożym” (12 razy). Rzadziej używa określenia „Duch Święty” (13 razy) dominującego w tradycji synoptycznej, Dz i wczesnym chrześcijaństwie. Specyfiką Pawłową pozostaje związanie Ducha z wywyższonym Chrystusem nawet w terminologii jak „Duch Chrystusa” (Rz 8, 9; Flp 1, 19), „Duch Syna swojego” (Ga 4, 6) czy „Duch Pana” (2 Kor 3, 17). Prócz 1 P 1, 11 (por. Ap 16, 7) tych połączeń NT nie zna. Artykuł o Duchu Świętym w listach św. Pawła układamy w ten sposób, by po krótkim zapoznaniu się z rozwojem pneumatologii ST i w NT w ogóle przejść do trójpodziału sugerowanego w pewnym stopniu przez samego Pawła: 1. Pochodzenie Ducha Świętego od Boga jako daru dla wiernych. 2. Chrystocentryczny aspekt pneumatologii Pawłowej. 3. Aspekt teofinalistyczny. Dopiero po tych dociekaniach będzie można przejść do zagadnienia natury bardziej spekulatywnej, mianowicie do problemu osobowości Ducha Świętego w pneumatologii Pawłowej (4).

### I. PNEUMATOLOGIA STAREGO I NOWEGO TESTAMENTU

#### 1. Stary Testament

Dla zrozumienia pneumatologii ST ważny jest hebr. termin ruach, który LXX oddaje przez gr „pneuma”. Znaczył on pierwotnie wszystko, co związane jest z powiewem, a więc ruch powietrza (Iz 57, 13), wiatr (Rdz 8, 1) lub burzę (Jr 13, 24). W ostatnim znaczeniu ruach za-

chodzi szczególnie w Jr i w Ps. Kolejne znaczenie utworzono z obserwacji burzy, jej siły i mocy. A więc ruach oznaczało „siłę” lub „potęgę”. ST wiązał ją z Bogiem, stała w służbie Jego (Wj 14, 21) lub uważano ją wprost za twórczą moc Boga (Rdz 1, 2), który w swojej mądrości stwarza i napełnia wszystko (Mdr 1, 7). Tę moc Bożą w dziele stworzenia utożsamiano z siłą życiodajną (Rdz 45, 27), która wychodzi z Boga (Iz 42, 5) i w formie tchnienia (oddechu) wchodzi do człowieka i ożywia go (Rdz 7, 22). Duch — ruach staje się w ten sposób łącznikiem pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Życie ludzkie pochodzi bezpośrednio od Boga a cechą wyróżniającą człowieka wśród innych istot to Boże tchnienie życiodajne, które permanentnie pozostaje w człowieku jako jego duch, umożliwiając z drugiej strony zbliżenie się do Boga. Wreszcie ST mówi także wyraźnie o Duchu Pana. Bóg działa przez Ducha w świecie tworząc jego historię. Myśl ta powstaje z wolna u proroków. Z początku działanie Ducha w historii określa się jako rzecz nadzwyczajną, sporadyczną. Później nie znika wprawdzie charakter nadzwyczajności ale działalność Ducha Bożego przybiera cechy trwałości (Pwt 43, 9). Odnosi się to głównie do charyzmatu prorockiego (Ps 50, 13). Pod wpływem Ducha Bożego prorocy ogłaszają wolę Bożą (Za 7, 12) lub kontemplują tajemnice Jego (np. Iz 6, 1-5). W czasie niewoli babilońskiej zrodziła się tęsknota pobożnych Izraelitów za otrzymaniem darów Ducha Świętego, które wiązano z nadejściem czasów mesjani- stycznych (Iz 11, 2). Trudno rozstrzygnąć, czy Duch w ST nosi cechy osoby i w jakim stopniu. Co najmniej w początkowej fazie religii Izraela Duch Boży był synonimem niezwyklej mocy i twórczej siły Bożej. Ale nawet w tych tekstach, w których Duchowi przypisuje się przymioty ludzkie, chodzi o uzmysłowienie wszechmocnej działalności Bożej<sup>1</sup>.

## 2. Pneumatologia Nowego Testamentu

Myśli o Duchu w ST rozwinął jeszcze bardziej NT. Nierzadko wywarły tu także wpływ poglądy religijno-filozoficzne hellenizmu, gdzie szczególnie świat uważany był za miejsce rozgrywek pomiędzy dobrymi i złymi duchami. I tak np. „Duchami służącymi” nazywają się w Hbr 1, 14 aniołowie, „duchami w więzieniu” w 1 P 3, 9 zmarli. Zwłaszcza Ewangelie mówią o „nieczystych duchach” (Mk 1, 23) w związku z wypędzaniem demonów przez Jezusa. Mk 9, 17 mówi o „niemyim duchu”. Rz 11, 8 o „duchu odurzenia”. Uczni w Piśmie określają Belzebuba jako przywódcę „złych duchów” (Mk 3, 22).

Nowy akcent otrzymuje nowotestamentalna nauka o Duchu Świętym w relacji do Jezusa. Jest On poczęty z Ducha Świętego (Łk 1, 35). W czasie chrztu w Jordanie zstępuje na Niego Duch Święty (Mk 1, 1-15), co Dz 10, 38 interpretują jako „namaszczenie Duchem Świętym i mocą”. Stąd to działalność Jezusa stoi pod „znakiem Ducha Bożego” (Łk 10, 21) aż do zbawczej śmierci włącznie (Hbr 9, 14). Duch Święty działa także po zmartwychwstaniu Chrystusa. Jeżeli za życia Jezusa Duch Święty Jemu patronował, umacniał Go, to po zmartwychwstaniu Chrystus działa przez swojego Ducha. Posyła go najpierw na apostołów w dniu Zie-

<sup>1</sup> Dokładniej na temat terminu ruach w ST i jego rozwoju mówi M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, Lublin 1979, 43—49.

lonych Świąt (Dz 2, 4. 33; por 2, 17). Jan zaś wiąże zesłanie Ducha Świętego z tajemnicą paschalną (J 7, 37-39; por. J 16, 7; 3, 14 n; 10, 10). Stąd też w sam wieczór dnia, w którym Chrystus zmartwychwstał, udziela apostołom Ducha Świętego i z tym darem wiąże władzę odpuszczania grzechów (J 20, 22 n). Nie chodzi tu o dwie sprzeczne relacje, lecz o dwa aspekty Ducha Świętego. Łukasz w Dz wyprowadza z wydarzenia Zielonych Świąt działalność charyzmatyczną apostołów i pierwotnego Kościoła a J ze zmartwychwstania łaski sakramentalne. Istotne jest, że Duch Święty działa w pierwotnym Kościele przez apostołów, jak ongiś w czasach ST przez proroków (por. Mt 22, 43; Mk 12, 36; Dz 1, 16; 4, 25; 28, 25; Hbr 3, 7; 9, 8; 10, 15; 2 Tym 3, 16; 2 P 2, 21). W ST Duch Święty udzielał natchnionym słowom proroków autorytetu i mocy (por. 2 Tym 3, 16; 2 P 1, 21; Apok 14, 13). W NT apostołowie począwszy od Zesłania Ducha Świętego pojmują znaczenie i wagę Ewangelii o zmartwychwstałym Chrystusie (Dz 1, 8; 2, 33; 4, 8 i in.) i wglębiają się w tajemnicę Chrystusa (1 Kor 2, 10—14; 12, 3; 2 Kor 4, 13 n.; Ef 3, 5. 16 nn.). Duch Święty nie objawia apostołom specjalnie nowych prawd, lecz przypomina im naukę Jezusa (J 14, 25 n.; 15, 18. 25 n.), której przedtem nie pojęli (J 16, 12). Równocześnie Duch Święty wyposaża apostołów w moc głoszenia Słowa Bożego (np. Dz 2, 28; 4, 20. 29—31; 5, 29; 1 Kor 2, 3 n; 1 Tes 1, 5). W Duchu Pana Jezusa Bóg przychodzi do człowieka jako przyczyna zbawcza, jako miłość całkowicie przemieniająca człowieka: „Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi” (Rz 8, 16). Właśnie ta działalność Ducha Świętego tak przebogata jest szczególnym przedmiotem zainteresowań św. Pawła<sup>2</sup>.

## II. PNEUMATOLOGIA ŚW. PAWŁA

### 1. Św. Paweł o Duchu Świętym jako darze Boga.

Pneumatologię Apostoła Narodów należy rozpocząć od stwierdzenia, że Duch Święty jest darem Bożym (1 Tes 4, 8). Jest to bowiem pierwsza kwalifikacja Ducha Świętego w Corpus Paulinum w ogóle, którą w innej formie powtórzył Apostoł w Rz 5, 5 (por. Ef 1, 17).

W Ga 3, 5 Paweł bardziej precyzuje na czym polega ten dar Boży którym jest Duch Święty przy czym używa czasownika epichoregein. Jest to termin mający swoją bogatą historię, sięgającą potęgi i sławy Aten, miasta w którym wystawiano tragedie Sofoklesa czy Eurypidesa lub słynne komedie Arystofanesa. Tłem bardzo ważnym dla tego rodzaju spektaklu był odpowiedni chór, który należało zorganizować, wykształcić, utrzymać. Związane z tym koszta pokrywał często jakiś magnat Ateński, kochający swoje miasto. Po prostu zobowiązał się do tego. Takie zobowiązanie nazywano choregią. Pojęcie to zawiera więc prócz elementu zobowiązania motyw dobroci, przywiązania i miłości. Toteż czasownik

<sup>2</sup> Na temat Ducha Świętego w Ewangeliach zob. Ch. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, London<sup>2</sup> 1966, a w Ewangelii Janowej O. Betz, *Der Paraklet*, Leiden 1963. F. Porsch, *Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums*, Frankfurt 1974. Syntetyczne ujęcie w całym NT zob. u W. Barclay, *Er wird euch einen Beistand geben*, Berlin 1973 oraz E. Schweizer, *Der Heilige Geist*, Stuttgart 1978.

choregein stał się terminem technicznym kontraktów małżeńskich w sensie „troskliwego zaopatrzenia”, które mąż gwarantował przyszłej małżonce. W terminologii wojskowej choregein przybierało znaczenia dobrego i sprawnego wyposażenia do boju. Wreszcie choregein oznaczało naturalne zdolności człowieka usprawniające go do dobrego wykonania swoich zadań, zwłaszcza zawodowych.

Jeśli św. Paweł posługuje się tymi terminami w odniesieniu do Ducha Świętego, to chce przez to powiedzieć, że Bóg dając w swojej dobroci wiernym Ducha, usposabia człowieka równocześnie do wykonania jego zadań odnośnie chrześcijańskiego życia z wiary, z której płynie usprawiedliwienie. Konkretnie, Paweł Galatom pragnie uzmysłwić, że otrzymali Ducha Świętego w darze, nie przez zachowanie uczynków Prawa, lecz przez wiarę w Jezusa Chrystusa<sup>3</sup>. Nic więc dziwnego, że w Flp 1, 19 Paweł używa rzeczownika epichoregia, wiążąc go z Duchem Chrystusa: „Wiem bowiem, że to mi pomoże (chodzi o głoszenie Ewangelii) ku zbawieniu za waszą modlitwą i przy pomocy Ducha Jezusa Chrystusa”.

W związku z tym rodzi się pytanie, czy Paweł mówiąc o Duchu Chrystusa myśli o tym samym Duchu Świętym, o którym pisze w Ga 3, 5. Wystarczy przytoczyć Ga 4, 6, by na to pytanie odpowiedzieć pozytywnie: „Bóg zesłał Ducha Syna swego w serca wasze wołającego: Abba” Paweł więc pojmuje, jak pierwotne chrześcijaństwo, Ducha jako dar wywyższonego Pana (por. Dz 2, 32 n) a nadto jako pneumatyczne uobecnienie samego Chrystusa w sercach wiernych. Duch Święty przychodzi do nas przez Chrystusa, a z drugiej strony Chrystus jest w nas obecny przez swojego Ducha.

W tym punkcie przechodzimy już do zagadnienia chrystocentrycznego ujęcia pneumatologii Pawłowej.

## 2. Chrystocentryzm w Pawłowej pneumatologii.

### a. Aspekt chrystomorficzny.

W Rz 8, 9—11 św. Paweł mówi o obecności „Ducha Bożego” w wiernych, a równocześnie o obecności „Ducha Chrystusa” i „Chrystusa”. Duch jest „Duchem Syna” (Ga 4, 6) i „Duchem Pana” (2 Kor 3, 18) nie tylko dlatego, że jest darem Chrystusa (Dz 2, 33), lecz głównie dlatego, że Chrystus udziela się wiernym skutecznie w Duchu tak dalece, że Chrystus staje się „Duchem ożywiającym” (1 Kor 15, 45)<sup>4</sup>. Jednym słowem „Pan jest Duchem” (2 Kor 3, 17; por. Ef 3, 16). Paweł nie myśli tu o identyfikacji wywyższonego Pana z Duchem Świętym. Interpretuje natomiast chrystologicznie działanie Ducha Świętego: wywyższony Kyrios skutecznie swoje działanie zbawcze w wierzących poprzez Ducha Świętego i dlatego Paweł może mówić o działalności samego Ducha, wiążąc go jednak ściśle z Panem<sup>5</sup>. Stąd też staje się zrozumiałe, że wyznanie „Panem jest Jezus” jest kryterium Ducha Bożego (1 Kor 12, 3). Duch

<sup>3</sup> H. D. Betz, *Geist, Freiheit und Gesetz. Die Botschaft des Paulus an die Gemeinden in Galatien*, ZThK 71 (1974), 78—93.

<sup>4</sup> F. Bläser, „*Lebendigmachender Geist*”. *Ein Beitrag zur Frage nach den Quellen der paulinischen Theologie*, Sacra Regina, 2, Gembloux, 1959.

<sup>5</sup> I. Hermann, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, München 1961, 38—58. J. S. Vos, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie*, Assen 1973.

Boży właśnie prowadzi wierzącego do swojego Pana przez trudności, które stwarza duch tego świata (1 Kor 2, 12; por. 2 Kor 11, 4). Chrystus więc zwraca się do wierzącego w Duchu. Ktokolwiek zaś zwraca się w wierze do Chrystusa, czyni to za sprawą Ducha Świętego.

#### b. Aspekt somatyczny.

Widać więc, że pneumatologia św. Pawła doznała ściśle chrystologicznej interpretacji. Stąd to w 1 Kor 6, 13 nie powinno nas zdziwić zdanie: „ciało dla Pana, a Pan dla ciała”, czego konsekwencją jest w 17: „kto łączy się z Panem jest z Nim jednym Duchem”. W pneumatologii chrystocentrycznej podobnie jak w chrystologii soteriologicznej nie może więc zabraknąć elementu somatycznego. Aspekt ten najbardziej podkreśla upomnienie Pawła: „Czyż nie wiecie, że członki wasze są świątynią Ducha Świętego, który w was mieszka, którego macie od Boga, a nie należycie tylko do siebie” (1 Kor 6, 19).

Paweł wiąże tu Ducha ze sposobem egzystencji somatycznej człowieka podobnie jak Ducha Świętego wiąże z historyczną egzystencją Jezusa. Konkretnie św. Paweł zwraca się do chrześcijan Kościoła w Koryncie. Uważali siebie za pneumatyków. Aż 14 razy Paweł używa w tym liście tego terminu. Jest to bardzo duża cyfra, gdy weźmie się pod uwagę, że w pozostałych pismach Apostoła narodów występuje tylko 9 razy. Koryntianie przeciwstawiali ciało duchowi w sposób skrajny, na modłę hellenistycznego dualizmu. Ciało nie ma żadnego znaczenia. Wszystko jest człowiekowi dozwolone, nawet współzycie z nierządnicą (1 Kor 6, 12—17). Przeciw tym poglądom Paweł ostro występuje. Pneumatycy głoszą, że ciało jest więzieniem „Ducha”, Paweł zaś, że jest Jego „świątynią” (1 Kor 6, 19). W Rz 12, 1 rozwinię tę myśl i prosi braci, aby składali „ciała na ofiarę żywą, świętą, miłą Bogu...”. Ciało więc partycypować ma w służbie Bożej. Ciało jest członkiem Chrystusa, organem, przez który wywyższony Pan działa, wkracza w historię (1 Kor 6, 15). Pneumatycy uważają przyszłe zmartwychwstanie ciał za sprawę absurdalną (1 Kor 15, 12). Paweł natomiast, że zmartwychwstanie przynosi „wybawienie ciała” i całego stworzenia (Rz 8, 22 n). Ciała nasze staną się duchowe i będą miały udział w przyszłej chwale (1 Kor 15, 42-44). Zmartwychwstanie ciał na sądzie ostatecznym gwarantuje właśnie Duch, skuteczniający je w „śmiertelnym ciele” (Rz 8, 11; por. 1 Kor 6, 14; 2 Kor 4, 14; 5, 5)<sup>6</sup>. Ciało jest więc duchowe podobnie jak pokarm eucharystyczny jest duchowy. Na przykładzie wędrówki Izraela po pustyni Paweł pragnie Koryntianom uzmysłwić, że duchowość ta wynika z Bożego działania zbawczego i zobowiązuje do wierności. Duch Święty zaś wspiera człowieka w tym przedsięwzięciu zbawczym, wprzega całego człowieka i jego ciało w służbę Pana<sup>7</sup>.

#### c. Aspekt charyzmatyczny

Procesu aktywizacji zbawczej dokonuje Duch Święty szczególnie przez charyzmaty. Dlatego św. Paweł w określeniu charyzmatów posługuje się również przymiotnikiem „duchowy” a więc charisma pneumatikon,

<sup>6</sup> A. Jankowski, *Duch Święty a zmartwychwstanie ciała*, Częst. Studia Teol., 1 (1973), 63—75.

<sup>7</sup> B. Mariani, *Corpo-anima-spirito in San Paolo*, ED 14 (1961), 304—318.

tj. duchowy dar łaski (Rz 1, 11). Charismata czyli charyzmaty to dary Ducha Świętego (1 Kor 12, 1; 14, 1), przez które Bóg zwraca się w swojej łaskawości do człowieka przez Chrystusa (Rz 12, 6; 1 Kor 1, 4; Rz 5, 15 n). Różność charyzmatów nie świadczy o różnych podmiotach rozdzielczych, bynajmniej: „Są różne dary łaski, lecz ten sam Duch” (1 Kor 12, 4). Nadto istotną cechą charyzmatów nie jest ekstatyczne uniesienie duchowe, lecz przeznaczenie funkcyjne do działania w Kościele i do posługi w Panu dla ogólnego pożytku (1 Kor 12, 5—11)<sup>8</sup>. Każdy dar, który potrzebny jest dla życia w Kościele pochodzi od Ducha Świętego. On równocześnie gwarantuje jedność w Kościele i Kościoła (1 Kor 12, 4). Dlatego Paweł w 2 Kor 13, 13 mówi o wspólnocie obcowania z Duchem Świętym. To bowiem oznacza grecki termin koinonia. Do tej jedności nawołuje św. Paweł także Filipian (Flp 1, 27; 2, 1). Duch Święty sprawuje tę jedność. W Ef 2, 18 odnosi się do żydów i pogan. W Duchu Świętym i przez Niego chrześcijanie stają się wspólnym mieszkaniem Bożym (Ef 2, 22). Jedność ta zasadza się na tym, że wierni stanowią jedno ciało i jednego Ducha (Ef 4, 3 n)<sup>9</sup>.

#### d. Aspekt eklezjologiczny.

Duch Święty kieruje wprost Kościołem. Na Ducha Świętego powołuje się św. Paweł w 1 Kor 7, 40, gdy porusza ważne kwestie małżeńskie. W Duchu Świętym dokonuje się prawdziwa służba Boża (Flp 3, 3). Duch Święty uświęca pogan, wobec których Paweł spełnia misję Chrystusa: „Jestem z urzędu sługą (leitourgos) Chrystusa Jezusa wobec pogan, sprawującym świętą czynność (hierourgounta) głoszenia Ewangelii Bożej po to, by poganie stali się ofiarą Bogu przyjemną, uświęconą Duchem Świętym” (Rz 15, 16). Duch Święty wspiera nas w modlitwie, po prostu za nas się modli (Rz 8, 26 n). Duch Święty czuwa nad wyznaniem Kościoła, nad prawdziwym i autentycznym wyznaniem Chrystusa: „Nikt nie może wyznać że Panem jest Jezus, tylko w Duchu Świętym” (1 Kor 12, 3). Wyznanie Kościoła dokonuje się więc pod wpływem Ducha Świętego. W Nim chrześcijanin tkwi mocno, co usposabia do współpracy z wiarą w Ewangelię nawet w największych trudnościach (Flp 1, 27 n). Duch Święty prowadzi chrześcijanina, kieruje nim, wierny zaś postępuje w Duchu Świętym (Ga 5, 16. 18. 25). Mając na uwadze znaczenie dwóch greckich czasowników użytych w tych wierszach mianowicie peripatein i stoichein lepiej można zrozumieć intencję św. Pawła. Peripatein w Ga 5, 15 i 5, 25 odnosi się bardziej do indywidualnego i codziennego życia człowieka, do „szarego tygodnia” W tym zwykłym szarym dniu przychodzi nam z pomocą Duch Święty. Natomiast stoichein odnosi się do wspólnego działania w gminie, gdyż czasownik ten w potocznym języku greckim oznaczał maszerować równym krokiem w szeregu.

Duch Święty prowadzi więc wiernych indywidualnie i wspólnie, gdyż udziela mocy i siły. Sam Paweł głosi Ewangelię nie tylko słowem, ale

<sup>8</sup> E. Schweizer, *Was ist der Heilige Geist? Eine bibeltheologische Hinführung*, Concilium 19 (1979) 10, 496.

<sup>9</sup> J. Kudasiewicz, *Rola charyzmatów w Kościele pierwotnym w świetle listów św. Pawła*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, 4, Lublin 1979, 97—112. Obszerną literaturę podaje H. Schürmann, *Die geistlichen Gnadengaben in den paulinischen Gemeinden*, Leipzig<sup>2</sup> 1970, 12—15.

także „z mocą i z Duchem Świętym” (1 Tes 1, 5). Pawłowa Ewangelia nie polegała na przekonywujących słowach mądrości ludzkiej, ale na okazaniu Ducha i mocy (1 Kor 2, 4). Dlatego Paweł w zakończeniu swego pisma życzy wiernym Kościoła w Rzymie: „A Bóg nadziei niech was napełni wszelką radością i pokojem w wierze, abyście obfitowali w nadziei i mocy Ducha Świętego” (Rz 15, 13; por. Rz 15, 19; Ef 3, 16). Dochodzi wprost do ścisłego zjednoczenia się wiernego z Duchem Świętym. Paweł wyraża tę myśl wychodząc raz od działalności Ducha Świętego, a drugi raz od efektu tej działalności. W pierwszym wypadku Duch Święty mieszka w chrześcijaninie (Rz 8, 9. 11; 1 Kor 3, 16—17), który wtedy jest pełen Ducha Świętego (Ef 5, 18) i uświęcony przez Niego staje się Jego świątynią (1 Kor 6, 19). Skutkiem zamieszkiwania Ducha Świętego pojętego jako stały proces uświęcania i ożywiania wiarą jest życie w Duchu Świętym (Ga 5, 25). Życie to Paweł pojmuje jako szczytowy etap naśladowania Chrystusa, mianowicie jako ukrzyżowanie siebie ze swoimi namiętnościami i pożądliwościami (Ga 5, 26). Tak więc Duch Święty pomaga wiernym być w pełnym sensie chrześcijanami, naśladować w sposób doskonały Chrystusa i spełnić Jego Prawo, tj. przykazanie miłości (Ga 6, 1-10). Nic więc dziwnego, że Duch Święty udziela wiernym tej miłości (Rz 15, 30; Kol 1, 8). Chrześcijanom w Rzymie św. Paweł przypomina, że „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dany” (Rz 5, 5). Miłość zaś wyzwala ze sztywności Prawa, które może się stać literą zabijającą. W tym znaczeniu należy zrozumieć wypowiedzi św. Pawła w 2 Kor 3, 17 b: „gdzie Duch Pański tam wolność”. Z wolnością związany jest pokój i radość. Są to również dary Ducha Świętego. Paweł wymienia je obok siebie po darze sprawiedliwości, uważając je równocześnie za przymioty królestwa Bożego (Rz 14, 17). Usprawiedliwienie, które stawia nas w należytej relacji zbawczej do Boga jako synów Bożych, przynosi pokój i radość w Duchu Świętym. W Rz 5, 1 św. Paweł z usprawiedliwieniem wiąże nadzieję. Ona jest również darem Ducha Świętego i także związana z radością i pokojem: „A Bóg nadziei niech was napełni wszelką radością i pokojem w wierze, abyście obfitowali w nadziei i mocy Ducha Świętego” (Rz 15, 13). W Ga 5, 5 Apostoł Narodów wprost mówi o nadziei sprawiedliwości: „Albowiem z wiarą za sprawą Ducha oczekujemy nadziei sprawiedliwości”

Usprawiedliwienie wypływa z wiary, a poprzez wiarę otrzymujemy Ducha Świętego. Św. Paweł pyta chrześcijan w Galacji: „Czy otrzymaliście Ducha z powodu uczynków Prawa, czy z powodu posłuchu wiary?” (Ga 3, 2; por. 3, 5. 14). U podstaw otrzymania Ducha Świętego i Jego darów stoi więc wiara. Ona jest warunkiem przyjęcia Ducha Świętego a równocześnie Jego darem. Duch Święty jest bowiem „Duchem wiary” (2 Kor 4, 13). Kto posiada „zadatek” Ducha Świętego postępuje w wierze pełen nadziei, że będzie przy Panu (Ga 5, 5—10). Wiara i Duch Święty wzajemnie się przenikają. Nawoływanie do wiary jest równocześnie postulatem postępowania w Duchu Świętym (Ga 5, 25). Kto poprzez chrzest przynależy do Chrystusa i został włączony w Jego Ciało — w Kościół, jest „w Duchu”, stoi pod wpływem i działaniem Ducha Świętego (Rz 8, 9; 1 Kor 12, 13; 2 Kor 6, 6). Wiara jednak nie jest czymś statycznym. Wiara powinna być żywa i konkretyzowana w czynnej miłości Boga i człowieka. Żywa wiara prowadzi właśnie do pełnego otrzy-

mania Ducha Świętego, Ducha wiary i życia. Zaś Prawo Ducha życia uwalnia od prawa grzechu i śmierci (Rz 8, 2). Szczytem wszelkich owoców Ducha Świętego, Jego życia, które w nas wlewa, życia płynącego z wiary to synostwo Boże i współdziedzictwo w Chrystusie, z którym razem będziemy uwielbieni (Rz 8, 12—17). W Ef 2, 18 prawda ta wyrażona jest przez inny obraz. Przez Ducha Świętego mamy przystęp — prosagoge — do Ojca. Duch Święty jest więc tym, który wprowadza (prosa-gogeus) do Ojca, skutkiem czego wierni nie są już „obcymi i przechodniami, ale współobywatelami świętych i domownikami Boga” (Ef 2, 19)<sup>10</sup>.  
(Ef 2, 19)

### 3. Teofinalistyczne działanie Ducha Świętego.

Działanie Ducha Świętego w wiernych i w Kościele jest więc w sumie teofinalistyczne. Skuteczność tej celowości działania św. Paweł uzmysławia wiernym za pomocą greckiego pojęcia arrabon — zadatek. Był to termin techniczny w handlu, przy zawieraniu umów itp. Arrabon to pierwsza i częściowa zapłata, stanowiąca również gwarancję całościowej wypłaty. Zarówno w 2 Kor 1, 22, jak i w 2 Kor 5, 5 Paweł mówi o Bogu, że dał „zadatek Ducha w serca nasze”. Duch Święty stanowi więc pierwszą zapłatę ze strony Boga dla człowieka na ziemi. Jest przedsmakiem życia wiekuistego, a zarazem gwarancją ze strony Ojca, że to życie nastąpi w wieczności. Życie w Duchu Świętym stanowi więc początek wieczności. W Ef 1, 14 wyrażona jest podobna myśl: Duch Święty „jest zadatkiem dziedzictwa naszego w celu zupełnego odkupienia nabytku, ku uwielbieniu chwały Jego”.

Z koncepcją Ducha Świętego jako zadatku, św. Paweł połączył drugą: o wyciśnięciu na nas pieczęci Ducha Świętego (2 Kor 1, 22; Ef 1, 13; 4, 30). Wyciśnięcie pieczęci Ducha Świętego (sphragein) jest skutkiem wiary (Ef 1, 13), jest szczególnym znakiem Ducha Świętego na dzień zbawienia (Ef 4, 30). Pieczęć miała w starożytnym świecie szerokie zastosowanie. Pieczętowano dokumenty i książki o szczególnej treści, czy wartości, by uchronić je od nadużyć. W tym samym celu pieczętowano drzwi domów czy pałaców. Ważne ogłoszenia nosiły pieczęć na znak ich ważności. Pieczęć była także znakiem jakości i własności. Mając na uwadze te znaczenia można powiedzieć, że Duch Święty wywiera opiekuńczą władzę nad człowiekiem, gwarantuje o jego autentycznej wierze, świadczy o ścisłej przynależności do Boga, której człowiek nie może utracić, dopóki będzie postępował w Duchu Świętym, dopóki nie zgasi Ducha (1 Tes 5, 19). Dlatego słowa w Ef 4, 30 o naznaczeniu Duchem na dzień odkupienia wyprzedzają upomnienie: „Nie zasmucajcie Ducha Świętego Bożego”.

Skoro Bóg przeznaczył nas dla siebie i dał nam swojego Ducha, Duch Święty przenika naszą egzystencję chrześcijańską tak silnie, że skierowuje ją całkowicie i wyłącznie ku Bogu w Chrystusie, w którym poprzez chrzest i wiarę w Ewangelię naznaczeni jesteśmy pieczęcią obiecanego Ducha Świętego (Ef 1, 13).

Dzieło Ducha Świętego nie jest jednak li tylko preludium do tego, co ma nadejść, z drugiej strony nie jest jeszcze pełnym udziałem w przy-

<sup>10</sup> K. Stadler, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus*, Zürich 1962.



szłej chwale. Jest jednak pewnym znakiem i gwarancją oraz zadatkem zmartwychwstania, gdyż w Duchu Świętym zmartwychwstanie Chrystusa już teraz się skutecznie urzeczywistnia (Rz 8, 23; 2 Kor 1, 22; 5, 5)<sup>11</sup>.

#### 4. Problematyka Ducha Świętego jako osoby.

Wydaje się, że dopiero po tych dociekaniach można podjąć próbę określenia „istoty” Ducha Świętego.

Jakie wyniki osiągnięto dotychczas? Istnieje zgoda pomiędzy uczonymi, że św. Paweł w swojej pneumatologii skorzystał zarówno z poglądów ST, judaizmu, jak i wczesnego chrześcijaństwa. U chrześcijan pochodzenia żydowskiego przeważał pogląd o Duchu jako o sile dynamicznej przyszłego eonu, u chrześcijan pochodzenia hellenistycznego o Duchu jako mocy górnego świata. Wspólne tym poglądom było, że Duch jako siła osobowa ujmuje człowieka swoją mocą lub napęlnia go sobą. Coś z tych poglądów zauważa się także w pneumatologii Pawłowej. Zwłaszcza aspekt przenikania Duchem i wypełnienia, jak zauważono wyżej, spotyka się częściej u Pawła (np. 1 Kor 12, 13; 1 Tes 5, 19). Przenikająca człowieka moc Ducha może być przejściowa, jak u niektórych pneumatyków znanych zwłaszcza z 1 Kor, ale także permanentna, dana jako coś trwałego, jako znamię, np. przez chrzest<sup>12</sup>. W pneumatologii Pawłowej nie zajmuje jednak pierwszego miejsca ani ekstatyczne uniesienie pod wpływem Ducha Świętego, ani to, co w działalności Ducha Świętego może być wyjątkowe lub nawet cudowne. Św. Paweł wiąże Ducha Świętego z całokształtem życia chrześcijańskiego, z życiem wiary (2 Kor 4, 13). Ponieważ św. Paweł życie chrześcijańskie rozważa teologicznie, jakby w trzech fazach wzajemnie przenikających się, w genetycznej (ex Deo), w chrystocentrycznej (per Christum) i w teofinalistycznej (od Deum), stosuje ten schemat, jakkolwiek w sposób elastyczny, także w swojej pneumatologii. Stąd to Duch Święty, jako dar Boży dla ludzkości w nowej eschatologicznej erze zbawczej, spełnia starotestamentalne obietnice o odnowie serc ludzkich (Jr 31, 31—34; Ez 36, 26). W ten sposób Duch Święty włącza się w dzieło zbawcze dokonane przez Jezusa Chrystusa przez Jego śmierć i zmartwychwstanie, przenikając i uświęcając wiernych chrystomorficznie i to począwszy od chwili chrztu aż do okresu eschatologicznego: „zostaliście obmyci, uświęceni i usprawiedliwieni w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa i przez Ducha Boga naszego” (1 Kor 6, 11). A więc całokształt życia chrześcijańskiego jest sprawą Ducha Świętego, jednakże w ścisłej łączności ze zbawczym działaniem Chrystusa (por. 1 Kor 1, 5. 7; Ef 1, 14; 4, 30). Wreszcie działanie chrystomorficzne Ducha Świętego skutecznia się w Ciele Chrystusowym — w Kościele, we wszystkich jego członkach jako realne następstwo odkupienia, sięga aż do chwili powszechnego zmartwychwstania: „Ten, co wskrzesił Chrystusa Jezusa z martwych, przywróci wasze śmiertelne ciało mocą mieszkającego w was swego Ducha” (Rz 8, 11). Duch Święty prowadzi więc do Boga, to jest zasadnicza Jego funkcja.

<sup>11</sup> P. Grelot, *Świat, który ma przyjść*, Warszawa 1979, szcz. 68—74.

<sup>12</sup> Jak współcześni egzegeci oceniają wpływy ST i pozabiblijne na pogląd Ducha Świętego jako osoby, czy siły w łączności z Chrystusem referuje I. Hermann, dz. cyt., 123—139.

Ów schemat pneumatologii św. Pawła, jakkolwiek nie wyraźnie naznaczony ani systematycznie wypracowany, na pewno należy sprowadzić do wielu przemyśleń św. Pawła, do pewnej zależności od prądów religijnych i tradycji pierwotnego Kościoła. Najważniejsze jednak jest to, co i dla Apostoła i pragminy jerozolimskiej było decydujące. Duch Święty dla Pawła nie jest teologiczną teorią, lecz Paweł doświadczył Ducha Świętego. I tu rodzi się pytanie, czy Paweł doświadczył Ducha Świętego tylko jako personifikowaną moc i siłę, czy też jako wyraźną osobę. W niektórych wypowiedziach o Duchu Paweł nie był specjalnie zainteresowany tym, by wyodrębnić specyfikę osobowości Ducha Świętego. Np. w Rz 15, 13. 19; 1 Kor 2, 4, gdzie akcent położony jest na potędze i mocy Ducha Świętego, lub w tekstach, w których jako Duch eschatologicznej ery zbawczej prowadzi wiernych do wolności Dzieci Bożych przeciw wszelkiemu nomizmowi (2 Kor 3, 6. 17; Rz 7, 6), czy krańcowemu dualizmowi (por. 1 Kor 6, 12; Kol 2, 16—23), lub własnemu ciału. Nie znaczy to jednak, że Paweł nie zna Ducha Świętego jako wyraźnej osoby. Paweł często suponuje osobowość Ducha Świętego, ona wynika z jego wypowiedzi, ale nie udowadnia jej. Dla niego i wiernych było to może niezbyt ważne, a z drugiej strony oczywiste.

Jak bowiem inaczej zrozumieć fragment końcowy wywodu o mądrości krzyża: „Nam objawił to Bóg przez Ducha. Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego. Kto zaś z ludzi zna to co ludzkie, jeśli nie duch, który jest w człowieku? Podobnie i tego co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży. Otóż, myśmy nie otrzymali ducha świata, lecz Ducha, który jest z Boga, dla poznania darów Bożych” (1 Kor 2, 10—12). W tekście tym odróżnić trzeba bazę wyjściową, twierdzenie zasadnicze autora i jego celowość. Punktem wyjściowym jest więc zasada poznawalności wnętrza ludzkiego, znana również w ST (np. Prz 20, 27). Twierdzeniem natomiast jest to, że tylko Duch Boży może przeniknąć sprawy Boże. Poznanie, tym bardziej poznanie Boga, niezależnie od tego czy św. Paweł myśli tu jako semita, czy kategoriami filozofii greckiej, jest wyłączną domeną osoby rozumnej. Duch Święty nie jest więc li tylko siłą rozumną, lecz osobą. Nadto nasuwa się porównanie oparte o podobne sformułowania, notowane w Ewangeliach o poznaniu Ojca przez Syna i Syna przez Ojca (zwłaszcza Mt 11, 27; Łk 10, 22; J 1, 18; 6, 46; 14, 7) dokonujące się na płaszczyźnie ontologicznej<sup>13</sup>. Funkcja poznania jest tu wyraźnie przypisana osobom precyzyjnie odróżnionym jako Ojciec i Syn. Analogicznie Duch Boży w 1 Kor 2, 10—12 jest osobą przenikającą Boga pojętego osobowo, podmiotem działań właściwych tylko Bogu, ale odrębnym niż Ojciec i Syn. Celem argumentacji Pawła o funkcji ontologicznego poznania Boga przez Ducha Świętego jest objawienie Boga ludziom, analogicznie do tekstów ewangelicznych wyżej wspomnianych. Warto jeszcze wspomnieć o znanym pouczeniu Pawłowym o modlitwie w Rz 8, 26 n: „Gdy nie umiemy się modlić jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami. Ten zaś, który przenika serca, zna zamiar Ducha, wie, że przyczynia się za świętymi, zgodnie z wolą Bożą” Tekst ten cechuje podobna konstrukcja myślowa:

<sup>13</sup> H. Langkammer, *U postaw chrystologii Nowego Testamentu*, Wrocław 1976, 55—57.

punkt wyjścia (nasza niedoleżność w modlitwie), ukazanie funkcji Ducha Świętego (pośrednictwo w modlitwie), cel misji (przyjęcie błagań przez Boga). Podobnie jak w poprzednim tekście występują te same trzy osoby: Bóg, Duch Święty i my — wierni w Kościele Chrystusowym. Skoro my modlimy się jako osoby, zdanie Pawła byłoby nielogiczne, gdyby nieosobowa siła pośredniczyła u Boga w naszych osobowych błaganiach i niezrozumiała byłaby aprobata Boga osobowo pojętego, który „zna zamiar Ducha Świętego”<sup>14</sup>.

Zarówno 1 Kor 2, 10—12 jak i Rz 8, 26 mówią o Bogu i o Duchu (nadto 1 Kor 3, 16; por. 14, 25; 2 Kor 6, 26). Można również wskazać na teksty, w których Duch Święty jest prezentowany jako działający podmiot osobowy na zmianę z Chrystusem, jak np. Rz 8, 9—11; 2 Kor 3, 17 oraz formuły triadyczne, gdzie Duch Święty figuruje paralelnie obok Ojca i Syna jak w 1 Kor 12, 4—6; 2 Kor 13, 13; Ef 2, 18 (poza tym w NT 1 P 1, 2; Mt 28, 19; Ap 1, 4 n). Oprócz tych formuł można wskazać na zestawy trynitarne cechujące funkcyjno-soteriologiczny charakter. Według Ga 4, 4—6 Bóg posyła Ducha Swego Syna do serc naszych, który woła Abba, Ojczy. Tekst paralelny Rz 8, 14—17 jeszcze mocniej podkreśla działalność Ducha Świętego, świadczącego o naszym synostwie Bożym. Podobnie jak w Ga 4, 4—6 Duch Święty otrzymuje w Rz 8, 2 przydawkę dopełniaczową „Syna”. W Rz 8, 2 chodzi o wyzwolenie przez Prawo Ducha, który daje życie w Chrystusie Jezusie. Niemniej jest On także Duchem Tego, który wskrzesił Chrystusa Jezusa z martwych (Rz 8, 11), czyli Duchem Ojca. Nie jest On jednak identyfikowany z Ojcem, skoro w myśl Rz 8, 26 przyczynia się za nami u Boga.

Do rzędu tekstów trynitarnych z akcentem chrystomorficznym należą 1 Kor 6, 11; Rz 8, 9 w zestawieniu Rz 8, 14; a z akcentem eklezjologicznym 2 Kor 13, 13; Rz 15, 16; Ef 2, 22 oraz Ef 4, 4 n. Przy czym 2 Kor 13, 13 jak już wzmiankowaliśmy jest formułą triadyczną a zarazem liturgiczną, podobnie jak w Rz 15, 15 przeważa akcent liturgiczny. Liturgia w szerokim tego słowa znaczeniu jest sprawą Ducha Świętego, a miejscem jej sprawowania jest Kościół — Ciało Chrystusa — świątynia (por. 1 Kor 3, 16; Ef 2, 20—22; 4. 11—13. 15—16).

Na podstawie powyższych analiz można stwierdzić, że św. Paweł bardzo często w wypowiedziach o Duchu prezentuje Go jako osobę.

Ta prezentacja jednak nie jest pierwszorzędnym celem pneumatologii Pawłowej, jak widać przebogatej w różne aspekty i odcienie. Dalej, mimo że Paweł wyraźnie potrafi odróżnić trzy osobowe podmioty zbawczego działania Bożego względem wiernych, Ojca, Syna i Ducha Świętego, którym są przydzielone poszczególne funkcje, nie zamierza spekulatywnie wyjaśniać wewnętrznej struktury trójjedynego Boga. Celem zasadniczym pneumatologii Pawłowej jest ukazanie, że Bóg poprzez Jezusa Chrystusa udziela nam się bardzo konkretnie, żywo, realnie i skutecznie w Duchu Świętym w nowej erze zbawczej, uobecniając się w ten sposób w wiernych i w Kościele, tak że tworząc nową rodzinę Bożą, możemy dzięki Duchowi Świętemu w Chrystusie pewnie zdążać do Ojca, do którego tu na ziemi wołamy w tymże Duchu „Abba” Przyjęcie zaś Ducha Świę-

<sup>14</sup> A. Jankowski, *Od Ducha Jahwe do Ducha Parakleta. Proces tworzenia się pneumatologii biblijnej*, RBL 30 (1977), 54—65, Szcz. 59—63.

tego, który nas napęlnia i przenika, dokonuje się w głębokiej wierze, która równocześnie jest darem Ducha wiary<sup>15</sup>.

### Podsumowanie

W podsumowaniu wychodzę od końcowych refleksji, których nie można było omówić na początku. Św. Paweł bowiem nie prezentuje systematycznej pneumatologii. Skoro jednak na podstawie tradycji, nie mówiąc już o własnych przeżyciach, doświadczył Jezusa ukrzyżowanego jako Syna Bożego, to paralela do Ojca była oczywista. Doświadczył także Ducha Świętego, którego tak bardzo łączy i z Ojcem i z Synem. A więc u Pawła można znaleźć wystarczającą dokumentację, by tylko w oparciu o jego wywody mówić o Trójcy Świętej w jej aspekcie osobowym i funkcjonalnym. Szczególnie ten drugi aspekt wykorzystuje św. Paweł dla jego chrystomorficznej pneumatologii. Poprzez Chrystusa w swoim człowieczeństwie stał się w ogóle zrozumiałym człowiekiem w dziele zbawczym Boga. Dlatego działanie Ducha Świętego wychodzącego od Boga obejmuje całego człowieka. Ten Duch jednak był zawsze z Chrystusem i dlatego Paweł tak bardzo łączy Pana z Duchem, jakkolwiek wie o tym, że Duch Święty stanowi osobową siłę i jest osobą. Podkreślając pochodzenie Ducha Świętego od Boga w postaci szczególnego daru, zwróciliśmy szczególną uwagę na Jego działanie w łączności ze zbawczym dziełem Chrystusa, z jego wydzwiciem teofinalistycznym<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Naukę o Trójcy Przenajświętszej w NT rozważa wnikliwie A. W. Weiright, *The Trinity in the New Testament*, London 1962.

<sup>16</sup> Pneumatologia św. Pawła zrodziła problem mistyki, zwłaszcza pod względem działalności Ducha Świętego w aspekcie trynitarnym. Szczególnie trzy monografie trzeba mieć na uwadze, które w sposób naukowy podchodzą do tego zagadnienia: 1. A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930; 2. A. Wikenhauser, *Die Christusbystik des Apostel Paulus*, Freiburg i Bg 1956 oraz 3. J. Rumak, *Mistyka Świętego Pawła Apostoła*, Assisi 1977. Dla mistyki św. Pawła autorzy wymienionych pozycji znajdują wiele tekstów. Problem jednak tkwi w tym, czy to, co prezentuje Paweł w swoich listach posiada aż takie znamiona, a nadto czy jest ich tyle, by można mówić o mistyce św. Pawła i czy przypadkiem nie przenosi się terminu technicznego o wiele później utrwalonego, na przeżycia duchowe św. Pawła.