

KS. PIOTR JASKÓŁA
Opole, UO

BOŻY DUCH I LUDZKA DUSZA W MYŚLI TEOLOGICZNEJ

1. Rozumienie pojęć „Boży Duch” i „ludzka dusza” – 2. Patrystyczna antropologia: koncentracja wokół ciała lub duszy – 3. Jan Kalwin: Duch źródłem życia i wszelkich innych darów – 4. Jan Paweł II: Duch przenika i ożywia człowieka

Zaproponowany mi temat nie należy do wąskich¹. Już samo uściślenie tytułowych pojęć wystarczyłoby na książkę. Potrzeba spojrzenia historycznego — na kolejne. Tymczasem oczekiwana jest synteza.

Aby lepiej zrozumieć teologiczną zawartość bezpośredniego związku działania Bożego Ducha w ludzkiej duszy, ograniczymy się najpierw do biblijnego i po części filozoficznego uściślenia tytułowych pojęć: „Duch Boży”, „dusza ludzka” (1), by następnie zarysować historyczny rozwój problematyki na trzech reprezentatywnych przykładach z okresu patrystyki (2), czasu reformacji (3) i w nauczaniu Jana Pawła II (4).

1. Rozumienie pojęć „Boży Duch” i „ludzka dusza”

Tajemnica Ducha Świętego została objawiona wyraźnie dopiero w Nowym Przymierzu. Objawienie to nastąpiło dzięki Jezusowi Chrystusowi przez zesłanie Ducha Świętego na Kościół. W księgach Starego Testamentu znajdujemy jednak jakby przygotowanie do tego objawienia. Nowotestamentalny Duch Święty, będący wraz z Ojcem i Synem jednym Bogiem, nosi cechy tego, którego księgi Starego Testamentu nazywają Duchem Bożym (hebr. *ruach Jahwe*, *ruach Elohim*).

1.1. Duch Boży w księgach Starego Testamentu

Duch Boży jawi się w księgach Starego Testamentu jako moc stwórcza, moc podtrzymująca istnienie świata (Rdz 1,2; Mdr 1,7) i kierująca dziejami ludzkości

¹ Tekst wygłoszony podczas sesji naukowej na temat „O Bożym Duchu i ludzkiej duszy”, zorganizowanej przez ks. dra hab. Andrzeja Czaję dnia 29.05.2009 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.

(Iz 61,1-7). Cechą Ducha Bożego jest niczym nie ograniczony dynamizm, który stanowi realizację planów Boga. Najstarsze tradycje Starego Testamentu zawierają refleksje o nagłym, gwałtownym działaniu Ducha Bożego na fizyczne i psychiczne władze człowieka (Sdz 14,6; 1 Krl 18,12; 2 Krl 2,16). To Duch Boży udziela wybranym przywódcom (zwł. sędziom) nadzwyczajnej siły fizycznej (Sdz 13,25) i uzdalnia ich do skutecznych poczynań wojennych (Sdz 3,10; 6,34). Działanie to ukierunkowane jest ku dobru ludu Bożego. Taki charyzmatyczny dar Ducha Bożego otrzymują także pierwsi królowie izraelscy (Saul: 1 Sm 11,6; Dawid: 1 Sm 16,13) oraz niektórzy przywódcy Izraela².

Na sposób świadków potęgi Jahwe Duch Boży działa w *nabiim* – ekstatycznych poprzednikach proroków (Wj 15,20; Lb 11,25nn; 1 Sm 10,6) i w samych prorokach (Ne 9,30; Iz 48,16; Mi 3,8), którym przysługuje określenie „mężów ducha” (Oz 9,7). Ezechiel, nawiązując do dawniejszych tradycji Izraela, w polemice z fałszywymi prorokami–ekstatykami opisał bliżej to działanie. Doświadczył on obecności Ducha Bożego jako działania przemożnej siły, która „spada” na niego (Ez 11,5) czy też „podnosi” go (Ez 3,12.14). Ważniejsze są jednak charyzmatyczne uzdolnienia, dzięki którym prorok występował jako autorytatywny przedstawiciel Jahwe, przepowiadający rzeczy przyszłe, kierujący losami narodu lub jednostek oraz czyniący znaki – cuda. To działanie Ducha Bożego w prorokach i sługach Bożych jest zapowiedzią wylania tego Ducha w czasach mesjańskich i eschatologicznych na cały lud w celu odnowy i rozwoju jego życia, przywrócenia prawa i sprawiedliwości na ziemi, wierności Bożemu słowu i Przymierzu (Ez 36,25-27.37; 39,29; Jl 3,1-5).

W najpełniejszym tego słowa znaczeniu posiadaczem Ducha Bożego będzie Mesjasz (Iz 42,1-3; 61,1-2), na którym Duch „spocznie” (Iz 11,1-5; 28,5-6; 42,1-9), a dzięki Niemu posiadą go wszyscy w okresie mesjańskim (Iz 4,4-6; 32,15-20; Jl 3,1-2).

Działanie Ducha Bożego wyraża się przede wszystkim w istotnym odnowieniu świata i ludzi, co Stary Testament nazywa „nowym stworzeniem” (Ez 11,9; 18,31; 36,26). „Odnowienie serca” przez Ducha dotyczy całości życia religijnego, szczególnie jednak udziela On nadprzyrodzonych sił moralnych (Iz 28,6; 63,7-19; Ps 51,13).

Podsumowując starotestamentalne wypowiedzi o Duchu Bożym, trzeba zauważyć, że ślady Jego osobowego ujęcia są nikłe. Duch jest przede wszystkim siłą Bożą, a czynności osobowe jej przypisywane (np. 2 Sm 23,2; Iz 62,10; Mdr 1,7) stanowiły wyrażenia obrazowe, właściwe również innym przymiotom Bożym (np. ręka Boża = moc Boża). Żaden tekst Starego Testamentu nie mówi o Duchu Bożym jako o osobie lub hipostazie³

² Tradycja elohistyczna przekazała nie tylko fakt posiadania Ducha Bożego przez Mojżesza, ale także jednorazowe udzielenie go 70 „starszym” (Lb 11,24-29) wraz z charakterystycznymi objawami ekstazy; zob. L. STACHOWIAK, *Duch Boży*, EK 4, k. 280n.

³ Już bardziej osobowe cechy wykazują duchy (zwłaszcza złe) działające z upoważnienia Bożego i zestawiane z Duchem Bożym (1 Sm 16,14-23; 1 Krl 22,19-23); są to jednak istoty związane ze sferą

1.2. Duch Święty w Nowym Testamencie

Teksty Nowego Testamentu ukazują spełnienie się proroctw starotestamentalnych i objawiają już bardziej wyraźnie osobową tajemnicę Ducha Świętego⁴. Przedstawiają Jego działanie w życiu i posłannictwie Jezusa. Mocy Ducha Świętego przypisana jest tajemnica dziewiczego poczęcia Jezusa (Mt 1,20; Łk 1,35). Duch Święty ukazuje się w postaci gołębiczy w czasie chrztu Jezusa i objawia Go jako obiecanego Mesjasza (Mt 3,16n). Duch Święty jest z Jezusem w Jego walce z szatanem (Mt 9,1; 12,28; Łk 4,14), w głoszeniu Dobrej Nowiny ubogim (Łk 4,18), w dostępie do Ojca (Łk 19,21). Pisma Nowego Testamentu ukazują także miejsce Ducha Świętego w chwalebny zmartwychwstaniu Chrystusa (Rz 8,11) i ustanowieniu Go pełnym mocy Synem Bożym (Dz 1,4), mówią o udzieleniu Ducha Świętego przez zmartwychwstałego Jezusa Jego uczniom (J 20,22) i o zesłaniu Ducha Świętego w symbolach wichru i ognistych języków na uczniów Jezusa zgromadzonych w Wieczerniku (Dz 2,1-4). Ukazują wreszcie liczne przejawy działania Ducha Świętego w Kościele pierwotnym: Duch Święty ożywia i jednoczy Kościół (1 Kor 3,10-16; 6,19), jest źródłem jego apostołskiego działania, zaszczepia i rozwija życie nadprzyrodzone w wiernych (Rz 9,13;), uczy właściwej modlitwy (Rz 8,15n), przygotowuje paruzję (Ap 22,17), daje pewność zmartwychwstania (Rz 8,9.11.19.21.23). Duch Święty, będąc sam najwyższym darem dla całego Kościoła i dla każdego uświęcanego człowieka, jest dawcą wielorakich darów, zarówno uzdalniających do służby innym, zwanych charyzmatami (1 Kor 12,3-11.28-30), jak i stanowiących o osobistej świętości (Ga 5,22n), a zwłaszcza miłości, „ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5,5). By lepiej zrozumieć „miejsce” działania Ducha trzeba bliżej przyjrzeć się pojęciu duszy.

1.3. Dusza ludzka w myśli greckiej

Myśl grecka stanowi w rzeczy samej tło i kontrast dla ujęć reprezentowanych przez redaktorów Nowego Testamentu, na których opiera się nauczanie Kościoła i późniejsza myśl teologów. W niniejszym opracowaniu na uboczu pozostawi się popularne wyrażenia myśli greckiej, ograniczymy się jedynie do zwrócenia uwagi na filozofię reprezentowaną przez wielkich myślicieli, którzy wywarli znamienny wpływ na autorów Nowego Testamentu i całe pierwotne chrześcijaństwo⁵

Wiadomo, że w filozofii platońskiej dusza jest nie tylko nieśmiertelna, ale i wieczna. Jest ona iskrą Bożego ognia, która znała „kiedyś” świat Idei najwyższych,

nieba, różne od Boga (anioł, demon), którym w apokaliptyce międzytestamentalnej przypisuje się zasadniczy wpływ na religijne i moralne życie człowieka; STACHOWIAK, *art. cyt.*, k. 280n; zob. F. MICKIEWICZ, *Wyłanianie się Ducha Bożego z mroków tajemnicy w pismach Starego i Nowego Testamentu*, w: *Duch Odnowiciel* (Kolekcja Communio 12), Poznań 1998, s. 35–51.

⁴ Zob. MICKIEWICZ, *dz. cyt.*, s. 45–50.

⁵ Zob. J.-M. GONZALEZ-RUIZ, *Ku demitologizacji „duszy odłączonej”*, *Conc* 1–5 (1969), s. 51–60.

ale potem — z racji, które nie zawsze są jasne w tradycji platońskiej — została strącona z wysoka i zamknięta w organizmie ludzkim, gdzie przebywa jako więzień i wygnanec, nie tracąc jednak tym samym wcale cechy niezniszczalności. PLATON odróżnia w duszy trzy części: siedlisko namiętności, siedlisko uczuć szlachetnych i siedzibę rozumu – inteligencji. Tylko ta ostatnia jest nieśmiertelna.

ARYSTOTELES zrywa wyraźnie z Platonem, uważa bowiem duszę za „formę” ciała, bez którego nie mogłaby ona spełniać swoich funkcji życiowych⁶. Niełatwo jest jednak zaliczyć Arystotelesa w poczet „materialistów” Mówi on bowiem w gruncie rzeczy o „duszy innego rodzaju” — rozumie (*nous*), podstawie, zasadzie myślenia, która tkwi co prawda w ciele, ale z nim się nie miesza. Jest to swoistego rodzaju „ponad-forma” kierująca działalnością „formy” ciała. Ta dusza–rozum (*nous*) jest nieśmiertelna i reprezentuje to, co jest Bożego w człowieku.

Warto wspomnieć, że myśl powyższych dwóch wielkich geniuszy nie rozwijała się w odosobnieniu. Wprost przeciwnie, dawna i bardzo rozpowszechniona tradycja orficka stanowiła nadzwyczaj podatny grunt do rozwoju takiej właśnie koncepcji duszy, jako elementu boskiego i nieśmiertelnego. Orficy uważali kosmiczną wędrówkę duszy za nieszczęsne przejście „drogą boleści” Dusza, która wyrwie się wreszcie z tego kręgu, powróci do świata bogów. By mogła zbliżyć się do bóstw, posiada w sobie dowód tożsamości: swoje boskie pochodzenie, swoją intymną przynależność do bogów. Złota tabliczka, znaleziona w grobowcu PETELIA, wkłada w usta zmarłego orfika następujące słowa: „Jestem bytem podwójnym: półniebieskim, półziemskim”⁷. Albo też bardziej proste: „Ziemia do ziemi, duch do nieba”⁸. Logicznym następstwem tego dualizmu była pogarda ciała, które stawało się grobem dla duszy⁹

1.4. Biblijne rozumienie duszy

Chcąc ustawić właściwie biblijną perspektywę, trzeba wyjść ze stwierdzenia, że dla wszystkich autorów Pisma Świętego — zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu — nie istnieje „dusza” pojęta w takim znaczeniu, jakie znaleźliśmy w myśli greckiej. Człowiek biblijny jest „cały z jednej bryły”

Pismo Święte określa zasadę życia terminami: pierwiastek życiodajny (hebr. *nefes*, gr. *psyche*), duch (hebr. *ruach*, gr. *pneuma*) i serce (hebr. *leb*, gr. *kardia*). Najbliższym współcześnie pojęciu duszy ludzkiej jest termin *nefes* oraz *psyche*. Według Starego Testamentu pierwiastek życiodajny (*nefes*) pochodzi od Boga

⁶ Dusza jako *enteleheia* ciała nie może istnieć bez ciała, chociaż nie jest ona też ciałem, lecz czymś z ciała; por. PLATON, *De Anima*, II, 2, 413, a. 12.

⁷ A. DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig 1910², s. 8.

⁸ E. ROHDE, *Psyche*, Mexico 1948, s. 389; cyt. za: GONZALEZ-RUIZ, *art. cyt.*, s. 54.

⁹ PLATON, *Gorgiasz*, 47,493A. Tradycję dualistyczną kontynuują stoicy. Pierwsi stoicy przyjmują dalsze życie duszy, chociaż przypisują jej nieśmiertelność bezosobową.

i jest czynnikiem nie tylko ożywiającym ciało ludzkie i zapewniającym funkcjonowanie organizmu człowieka, ale także elementem konstytutywnym szeroko rozumianej osobowości człowieka (por. Rdz 2,7), stąd najczęstszym odpowiednikiem *nefes* w Biblii greckiej i napisanych po grecku księgach Starego Testamentu (2 Mch, Mdr) jest *psyche*, mimo że termin ten należy do innej koncepcji antropologicznej. Biblia hebrajska nie przypisuje duszy ludzkiej samodzielnej egzystencji poza ciałem czy bez ciała. Żaden tekst nie przedstawia też wyraźnie duszy ludzkiej jako istniejącej przed narodzeniem człowieka ani po jego śmierci. Dopiero po zetknięciu się z grecką kulturą dusza ludzka przedstawiana jest coraz wyraźniej jako czynnik autonomiczny, a nawet nieśmiertelny. Pewnym echem reinterpretacji w tym duchu dawniejszych tekstów są niektóre psalmy (np. Ps 16).

Dusza ludzka spełnia różne funkcje — od czysto biologicznych (o głodzie i pragnieniu — Pwt 12,15; 1 Sm 2,16; Mi 7,1) aż do psychologicznych (smutek — 1 Sm 1,10; 30,6; nienawiść — Ps 27,12; Prz 13,2) lub duchowych (tęsknota za Bogiem — Iz 26,9; Ps 63,2). Te ostatnie są podobne do funkcji ducha, od którego dusza ludzka otrzymuje ukierunkowanie ku Bogu. Dusza ludzka nie jest przeciwieństwem ciała (Stary Testament mówi raczej o przeciwieństwie między duchem i ciałem) czy poszczególnych jego organów, gdyż może ona działać w każdym z nich, przy czym najczęściej oznacza całą osobę ludzką, będąc podmiotem działań czy doznań człowieka. Centralnym punktem działania (ale nie „siedzibą”) duszy ludzkiej jest serce. Najstarsze teksty wiążą obecność tak rozumianej duszy ludzkiej z krwią, upatrując w niej siedlisko życiodajnego tchnienia (Rdz 9,4-5; Kpł 17,10-14; Pwt 12,23), późniejsze zaś coraz wyraźniej przenoszą na duszę ludzką niektóre funkcje ducha aż do utożsamienia ich.

Według Nowego Testamentu dusza ludzka jako przeciwstawienie słabej natury ciała (1 Kor 5,5; 2 Kor 7,1) uważana jest za siedzibę wewnętrznego życia człowieka (np. Mk 2,8; Rz 8,16). Jest ona identyfikowana z życiem i nieśmiertelnością, przeznaczona jest do wiecznego szczęśliwego życia (Jk 1,21; 5,20; 1 P 1,9; 4,19), a po śmierci człowieka otrzymuje nagrodę lub karę (Mt 10,28; 1 Tes 5,23; Ap 6,9; 20,4). Jako niezniszczalna ma największą wartość ze wszystkich dóbr ziemskich (Mt 16,26; Mk 8,36).

Jednym słowem: dusza w Biblii oznacza ostatecznie osobę. Cały człowiek jest „z jednej bryły”, cały jest kruchy, nietrwały, śmiertelny. Przewyciężyć tę nietrwałość i śmiertelność można jedynie pod wpływem „tchnienia”, czyli Bożego „Ducha”, który umożliwia bytom wejście w sferę „życia”

Biblijne i filozoficzne ujęcia duszy i wpływu Bożego Ducha na duszę ludzką rozwijali Ojcowie Kościoła. Najczęściej przywoływany jest św. AUGUSTYN, ale podstawy jego myśli, jak i ujęcia z nim nieporównywalne spotyka się już u IRENEUSZA i KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO.

2. Patrystyczna antropologia: koncentracja wokół ciała lub duszy

Ojcowie Apostolscy przedstawiają jednolitą wizję człowieka opartą głównie na jego relacji do Boga. Człowiek jest przede wszystkim obrazem Boga — i to w całości swego bytu: w swej duszy i ciele. Na ogół jednak koncepcja człowieka jako bytu złożonego z ciała i duszy miała niewielkie znaczenie. Dużo bardziej znacząca była paralela ciało – duch, o wyraźnej inspiracji Pawłowej, która łączy koncepcję antropologiczną z teologiczną i określa życie moralne człowieka¹⁰

Jeśli z jednej strony człowiek jest bytem materialnym, to z drugiej — przewyższa materię, i to nie tylko za sprawą swej duszy. Zdolność do posiadania Ducha jest zasadniczym aspektem bytu człowieka. Nawet jeśli Duch nie jest częścią struktury antropologicznej, to właśnie Jego rolę podkreślali tak Ojcowie Kościoła koncentrujący swą antropologię wokół ciała — np. IRENEUSZ, jak i przyznający w antropologii pierwszeństwo duszy — np. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI.

2.1. Ireneusz — antropologia skoncentrowana wokół ciała

Ireneusz, biskup Lyonu, w myśleniu o człowieku koncentruje się na ciele. Zna on obiegową definicję człowieka jako bytu złożonego z duszy i ciała, ale nie wydaje mu się ona wystarczająca, aby oprzeć na niej swą wizję teologiczną; czegoś mu w niej brakuje. Dla Ireneusza ważne jest pojęcie Ducha, który może przynieść człowiekowi doskonałość. Píše on:

(...) człowiek doskonały (...) składa się z trzech części: ciała, duszy i ducha. Duch zbawia i kształtuje, ciało jest jednoczone i kształtowane, a między obojgiem jest dusza, która raz idzie za duchem i bywa przezeń niesiona, kiedy indziej znów zgadzając się na podszepty ciała, spada do ziemskich pożądlivości¹¹

Jeszcze bardziej zwięźle ujmuje to w zdaniu: „To nasza istota — czyli związek duszy i ciała — która, otrzymując Ducha Bożego, stanowi człowieka duchowego”¹².

Według Ireneusza człowiek nie może osiągnąć swej własnej doskonałości, jeśli nie współdziała z mocą Boga, z Duchem Świętym. Duch jest elementem transcendentnym, który człowiek otrzymuje jako jedność duszy i ciała. Boży Duch nie sytu-

¹⁰ Ignacy Antiocheński uważał, że „ludzie żyjący według ciała nie mogą dokonywać czynów duchowych”. Jednakże skoro Jezus Chrystus jest zarazem „cielesny i duchowy”, jest człowiekiem i Bogiem, to rzeczy, które przynależą do życia ludzkiego i które dokonują się „według ciała”, są duchowe, jako że wszystko odbywa się w Jezusie Chrystusie. Dlatego chrześcijanie trwają w Chrystusie „ciałem i duchem”. Fakt, iż Jezus przyjął ciało, zmienił znaczenie ludzkiego ciała; TENŹE, *Do Kościoła w Efezie*, 8,2; przekład polski: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tł. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 115.

¹¹ IRENEUSZ Z LYONU, *Adversus haereses* V, 9,1; przekł. polski: A. BOBER, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1966, s. 54.

¹² *Adversus haereses* V, 8,2; cyt. za: B. SESBOÛE (red.), *Człowiek i jego zbawienie*, tł. P. Rak, Kraków 2001, s. 17.

uje się zatem na poziomie składników czysto antropologicznych, chociaż — zważywszy na boskie powołanie człowieka — jest absolutnie konieczny dla doskonałości bytu ludzkiego. W wolności, jaka została dana człowiekowi, dusza winna iść za poruszeniami Ducha, aby cały człowiek wznosił się ku Bogu. Jeśli podąża za poruszeniami ciała, cały byt ludzki stacza się bardzo nisko. Ireneusz pisze:

Podobnie jak na początku naszego kształtowania w Adamie tchnienie życia, które wyszło z Boga, łącząc się z formowanym dziełem, ożywiło człowieka i sprawiło, że pojawiło się zwierzę wyposażone w rozum, tak i na końcu Słowo Ojca i Duch Boży, łącząc się z dawną substancją formowanego dzieła, to znaczy Adama, uczyniły człowieka żyjącym i doskonałym, zdolnym zrozumieć doskonałego Ojca¹³.

Ta jednolita wizja człowieka, która uwzględnia wymiar, jaki dziś nazywamy „nadprzyrodzonym”, zyskuje ostateczne wyjaśnienie w świetle koncepcji obrazu i podobieństwa Bożego. Ireneusz nada jej mocne znaczenie chrystologiczne. Bówiem wzorem, według którego człowiek został ukształtowany, jest Jezus Chrystus. On jest doskonałym obrazem Ojca, obrazem, na podstawie którego został stworzony człowiek¹⁴

Za intuicjami Ireneusza poszła na Wschodzie Szkoła Antiocheńska. Właściwie tej szkole jest podkreślenie człowieczeństwa Jezusa i szacunku dla ciała. Jeżeli obrazem Boga, o którym mówi Nowy Testament, jest wcielony Syn, to logiczną tego konsekwencją jest, że ciało także należy do obrazu. W rzeczywistości prąd ten wygasł jednak, przeważała linia aleksandryjska dialogująca z filozofią i dająca pierwszeństwo duszy.

2.2. Klemens Aleksandryjski — antropologia skoncentrowana wokół duszy

Filozoficzna definicja człowieka bardzo wczesnie weszła do teologii chrześcijańskiej. Na drugim planie pozostawiano chrystologiczny punkt widzenia, chociaż starano się zachować równowagę pomiędzy mentalnością filozoficzną a mentalnością biblijną. Tę równowagę wyraźnie odnajdujemy u Klemensa Aleksandryjskiego. Według niego człowiek zbudowany jest z ciała i duszy. Ciało pochodzi z prochu ziemi, jest irracjonalne i ciąży ku ziemi, bo z niej się wywodzi. Nie jest jednak złe z natury, ponieważ jest stworzone przez Boga. Dusza i ciało są bez żadnej wątpliwości odmienne, co nie oznacza, aby były sobie przeciwne. Dusza winna dominować nad ciałem, którego dotykają namiętności. Dusza ma z pewnością więcej godności niż ciało, jest lepszą częścią człowieka, nie jest wszakże dobra z natury. Klemens pisze: „Zgoda, że dusza jest lepszą częścią człowieka, zgoda, że gorszą — ciało, lecz ani dusza nie jest czymś dobrym z natury, ani ciało czymś złym z natury (...)”¹⁵

¹³ *Adversus haereses* V, 1,3; cyt. za: *tamże*.

¹⁴ „Obrazem zaś Boga jest Jego Syn i na Jego obraz stworzony został człowiek. I dlatego w ostatnich czasach objawił się, aby ten obraz ukazać do siebie podobnym” IRENEUSZ Z LYONU, *Wykład wiary apostołskiej*, przekł. polski: W. Myszor, (Źródła Myśli Teologicznej 7), Kraków 1997, s. 42.

¹⁵ KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Kobierce* IV, 164,3; cyt. za SESBOÛE (red.), *dz. cyt.*, s. 91.

Podkreślaniu większej godności duszy nie towarzyszy pogarda dla ciała, chociaż w niektórych tekstach autor wydaje się dawać do zrozumienia, że człowiek w ścisłym pojęciu jest duszą. Ciało jest „świątynią”, w której mieszka dusza, ale jego kondycja pochodzi stąd, że dusza może być wypełniona przez Boga; tylko dusza łączy się z bóstwem. Klemens mówi niekiedy o konieczności wyzwolenia się duszy z ciała, ale także o tendencji podążenia ciała za duszą, by wznieść się do świata wyższego¹⁶

W pojęciu duszy dokonuje Klemens różnorodnych rozróżnień. Jest w niej część irracjonalna, nad którą winna górować dusza wyższa — rozum, inteligencja duchowa (*nous*). To ta ostatnia, dokładniej rzecz biorąc, a nie dusza w ogólności, stanowi prawdziwego człowieka. Ona jest elementem, który określa i charakteryzuje człowieka; odgrywa w nim „rolę drążka sterowniczego na statku” Klemens wydaje się utożsamiać ją z Bożym tchnieniem z Rdz 2,7.

Tchnienie Boże odróżnia się jednak wyraźnie od daru Ducha Świętego ofiarowanego tym, którzy wierzą w Jezusa Chrystusa. Tylko dar Ducha naprawdę przebóstwia człowieka. Z owego daru Ducha Klemens wyróżnia z kolei antropologiczne pojęcie „ducha”, którego zarysy są dość nieprecyzyjne, ale które wydaje się często utożsamiać z inteligencją wyższą (*nous*). Dusza jest przeto częścią człowieka, na którą bardziej dokładnie oddziałuje Duch Boży, która przez Niego urzeczywistnia dobre dzieła. Klemens pisze:

Zawsze zatem dobre czyny, jako coś lepszego, są przypisywane temu składnikowi lepszemu, to jest duchowemu, czyniami zaś mającymi na celu szukanie przyjemności i grzesznymi obciąża się ów gorszy składnik, skłonny do błędzenia¹⁷

Za sprawą tej bardziej intensywnej relacji do Boga godność duszy staje się większa niż godność ciała. Dla Klemensa obraz Boga jest widoczny w racjonalnej duszy ludzkiej (*nous*), a ciało pozostaje wykluczone z tej kondycji¹⁸ To pierwszeństwo duszy ludzkiej jako miejsca oddziaływania i współdziałania Bożego Ducha jeszcze bardziej wyeksponował na początku epoki nowożytnej reformator JAN KALWIN.

¹⁶ Por. *Kobierce* V, 55,2.

¹⁷ *Tamże* IV, 165,1.

¹⁸ Wiele spośród idei Klemensa ukazujących pierwszeństwo duszy, która jedna jest obrazem Boga, zostało jeszcze bardziej rozwiniętych u Orygenesusa. Dusze — niekiedy precyzyjniej: „inteligencje” — zostały stworzone przed światem, który znamy. Owe preegzystujące byty miały od początku strukturę trychotomiczną: „ducha”, inteligencję (*nous*) i „ciało” Pierwszy wskazuje na uczestnictwo człowieka w życiu Bożym — nie utożsamia się jednak dokładnie z Duchem Świętym, ale stanowi uczestnictwo w Nim. Inteligencja (*nous*) charakteryzuje się przede wszystkim wolnością. Ta dusza wyższa jest siedzibą wolnej woli. To dzięki niej mogło powstać późniejsze rozróżnienie pomiędzy bytami rozumnymi, czyli aniołami, demonami i ludźmi. Dusze preegzystujące zaopatrzone są w „ciało”, choć jest ono „eteryczne” i pneumatyczne; zob. SESBOÛE (red.), *dz. cyt.*, s. 93.

3. Jan Kalwin: Duch źródłem życia i wszelkich innych darów

Według Jana Kalwina w człowieku ucieleśnia się całe bogactwo stwórczego aktu, ponieważ właśnie człowiek jest stworzeniem, które ma udział zarówno w tym, co zostało stworzone jako widzialne, jak i w tym, co niewidzialne. Stwórca dał mu prawo panowania nad wszystkimi stworzeniami na ziemi, chociaż wraz z nimi jest on całkowicie zdany na życie, któremu daje początek i które podtrzymuje Duch Boży¹⁹

Wyjątkowej pozycji człowieka wśród wszystkich stworzeń nie zmienia nawet fakt grzechu. Ze względu na swą cielesność człowiek nie różni się od innych istot żywych. Podobnie jak wszystkie inne istoty żywe ma duszę, rozumianą jako *principium* życia (*anima vivens*). Istota człowieka, specyfika jego człowieczeństwa, nie zawiera się jednak w samym wymiarze biologicznym. Jedyna w swoim rodzaju wielkość człowieka ugruntowana jest — według Kalwina — w charakterystycznym sposobie działania nań Ducha Bożego. Człowiek należy wprawdzie do wielkiego kręgu stworzeń żywych, które doświadczają działania *arcana virtus Spiritus Sancti*²⁰, ale oprócz tego należy on do węższego kręgu stworzeń, które mają udział w szczególnych darach Ducha. Ta możliwość partycypacji w darach, której nie mają inne stworzenia, kształtuje wyjątkową relację człowieka do Boga. Wśród istot żywych jedynie człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże został wyróżniony podwójnie: darami Ducha, które pozwalają mu żyć jako istota rozumna, i darami Ducha, które uzdalniają do życia we wspólnocie z Bogiem. Wyraźnie zaznaczając granicę między człowiekiem a istotami żywymi nie należącymi do kręgu ludzkiego, reformator chce odciąć się od antropologii, którą można by nazwać antropologią biologiczną.

Biologiczna antropologia pragnie opisać człowieka jako szczególny przypadek rozwoju życia animalnego. Wyjątkowe miejsce człowieka w świecie widzi ona jedynie na płaszczyźnie kontrastu z innymi żywymi istotami. Konkretnie świadczy o niej ludzki rozum i duchowa natura, które konstytuują byt człowieka²¹. Dla Kalwina, według którego prawdziwe poznanie istoty człowieka możliwe jest zawsze tylko w relacji do poznania Boga, zupełnie obca i nie do przyjęcia jest myśl o bio-

¹⁹ Zwł. *Comentarius in Genesin*, w: G. BAUM, E. CUNITZ, E. REUSS (wyd.), *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*, w: *Corpus Reformatorum*, t. XXIX–LXXXVII, Brunsvigae–Berolini 1863–1900, 23,1–622 (dalej: CO), oraz w: A. THULOCK (red.), *Joannis Calvini institutio christianae religionis*, Berolini 1846, I 15,1–8 (dalej: ICR); zob. G. PLASGER, *Johannes Calvins Theologie — Eine Einführung*, Göttingen 2008, s. 41–58.

²⁰ Kalwinowi chodzi o ukryte, tajemne i powszechne działanie Ducha Świętego w świecie; por. np. CO 23,131; zob. W. KRUSCHE, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen 1957, s. 33.

²¹ Według reformatora rozum ludzki nie dlatego stanowi o szczególnej godności człowieka, że brak go stworzeniom niższego rzędu, ale ze względu na to, że jest miejscem działania Ducha Świętego; por. CO 23,11; 7,112; 33,145; zob. L. NIXON, *John Calvin's Teachings on Human Reason*, New York 1960.

logicznym podłożu istoty ludzkiego bytu. Wyjątkowej godności człowieka nie pojmuje na płaszczyźnie porównania z innymi stworzeniami, które w procesie rozwoju stoją niżej od człowieka i dla niego zostały stworzone. Już samo takie patrzenie „w dół” i „wokół siebie”, próba rozumienia samego siebie poprzez horyzontalne porównania, wydaje się reformatorowi niczym innym, jak tylko znakiem upadłego, grzesznego człowieczeństwa²². Dopiero spojrzenie wertykalne, antropologia teologiczna, może uświadomić człowiekowi jego własną istotę.

Teologiczna antropologia, która ujmuje człowieka w jego ścisłej relacji do Boga, nie może opierać się na stwierdzeniach antropologii biologicznej, czy też korzystać z ujęć ściśle naturalistycznych koncepcji filozoficznych. Ona może bazować tylko na tym, co mówi Objawienie, co sam Bóg powiedział o człowieku. To objawione słowo ukazuje prawdę o relacji człowieka do Boga i Boga do człowieka.

Kalwin uczy o stworzeniu człowieka dychotomicznie i kreacjonistycznie. Komentując biblijne obrazy, twierdzi, że Bóg stworzył człowieka z dwóch substancji: ciała i duszy. Ciało zostało stworzone z materii, dusza natomiast stworzona została z niczego²³. W wyraźnym odróżnieniu od zwierząt, które Stwórca mocą swojego słowa stworzył od razu jako żyjące istoty cielesne, przy stworzeniu człowieka mamy do czynienia z uformowaniem ciała z już istniejącej materii nieożywionej. Dopiero później ciału została dana z nicości utworzona dusza, będąca centrum życia człowieka²⁴. Ten drugi, decydujący akt, czyniący z człowieka dopiero istotę żywą, zachował Bóg bezpośrednio dla siebie także w procesie dalszego rozrastania się rodzaju ludzkiego.

Niższy, mniej szlachetny sposób powstania ciała — uformowanie go z mułu ziemi, i to szczególne pochodzenie duszy — tchnienie Boga, z góry zakłada w pewnym stopniu utajony aksjologiczny dualizm. O tym specyficznym dualizmie można mówić zwłaszcza dlatego, że nie ma się do czynienia z substancjalną jednością ciała i duszy, lecz tylko aktualną: ciało i dusza zachowują sobie właściwe *essentia*, analogiczne do dwóch natur w osobie Jezusa Chrystusa²⁵. Wobec ludzkiego ciała dusza stanowi dla naszego autora tę część, która jest *praecipua, excellentior, nobilior, pretiosior* — po prostu tą lepszą częścią człowieka²⁶. Te porównawcze określenia nie zawierają wprawdzie żadnej etycznej degradacji ciała, ale wyrażają pewne stopnie porządku wartości²⁷. W swych prapoczątkach ta wyraźna różnica wartości

²² Por. ICR I 14,22; CO 26,255.

²³ CO 44,401. Por. CO 25,222; 33,482; 35,47; 47,57.

²⁴ Por. CO 23,35 (Rdz 2,7).

²⁵ Dochodzi do *unio* między ciałem a duszą, ale nie jest to tożsame z *substantialis unitas*; zob. ICR II 14,1.

²⁶ CO 47,57; 33,488; 49,133.

²⁷ W. Krusche przypomina, że augustyńska antropologia na szczycie porządku wartości umieszcza Boga jako *bonum maximum*, następnie duszę jako *bonum magnum*, wreszcie ciało jako *bonum infirmum*.

nie obejmowała żadnego momentu napięcia, dusza i ciało znajdują się wobec siebie w zupełnej syntezie. Stosunek ten — według reformatora — w wymowny sposób oddaje obraz schroniska i gościa²⁸. Gdyby Adam nie zgrzeszył, nie byłoby żadnej potrzeby, aby „gość” opuszczał swe „schronisko”. Adam byłby w całej swej pełni przeszedł z ziemskiego życia do wiecznego. Grzech Adama miał jednak bardzo znaczące konsekwencje. Ten ledwo co zarysowany dualizm aksjologiczny przechodzi po grzechu pierworodnym w etyczną deprecjację ciała. Po grzechu relacja ciało – dusza nie wyraża się już w obrazie schroniska i gościa, ale w obrazie „więzienia” i „więźnia”. Ciało stanowi *carcer, ergastulum* duszy, jarzmo, którym ona jest obciążona²⁹.

W problemie, czy i do jakiego stopnia ciało człowieka stanowi obraz Boga, daje się zauważyć u Kalwina rozwój, a przynajmniej zmianę jego poglądów ze stanowiska dualistycznego w kierunku integralnego i całościowego ujęcia człowieka. Niezależnie jednak od zmieniającej się koncepcji człowieka, zasadnicze przekonanie zawsze pozostaje u niego niezmiennie: Bóg jest Duchem i żaden cielesny czy materialny obraz nie jest w stanie Go unaocnić. Jego obraz może wyrażać tylko byt natury duchowej. Główną siedzibą „obrazu” Boga w człowieku jest więc dusza. Równocześnie Kalwin przyznaje, że spośród wszystkich materialnych dzieł stworzenia przede wszystkim ludzkie ciało objawia cudowne dzieło Boga. W ciele wyraża się wewnętrzny porządek duszy i jej funkcje. Dusza ze swymi dwoma podstawowymi uzdolnieniami: rozumem i wolą, pozostaje miejscem obrazu Boga w człowieku³⁰.

Interesująco wpływ Bożego Ducha na człowieka przedstawia jego nauka o łasce powszechnej (*gratia generalis*). Rozumie przez nią wielość działań przypisywanych Duchowi Świętemu, które nie są ukierunkowane na zbawienie wybranych tylko, ale których przedmiotem jest każdy bez wyjątku człowiek. Koncepcja powszechnej łaski, którą Kalwin ugruntowuje na płaszczyźnie pneumatologicznej, jest próbą wskazania właściwej interpretacji faktu zachowania przez człowieka jego ludzkiej tożsamości i ciągłości jego gatunkowego wyposażenia.

Według reformatora od samego początku, tzn. już w samym fakcie zaistnienia grzechu pierworodnego, Bóg nie dopuścił, by człowiek stoczył się poniżej granic swego człowieczeństwa. Upadły człowiek zachował konstytutywne dla swej natury moce duszy, chociaż to „zachowanie” nie oznacza, że człowiek utrzymał pełną

Tym samym mamy do czynienia ze skalą analogiczną do stopni w neoplatońskiej etyce, gdzie każdej wartości odpowiada stopień bytu. Augustyn zna *magis* i *minus esse*. U Kalwina trudno byłoby dopatrzeć się związku ontologii z aksjologią. On mówi o Bogu jako *summum bonum* (np. CO 23,39), ale nie spotyka się określenia Boga jako *summum esse*; zob. TENŻE, *dz. cyt.*, s. 37.

²⁸ ICR I 15,2; I 15,6; CO 33,488 (Hi 10,8).

²⁹ CO 7,120; 33,144; 50,62 (2 Kor 5,4); 55,330 (1 J 3,20); ICR I 15,2; III 2,19; III 3,20.

³⁰ Por. ICR I 15,3; CO 5,192; 23,27; 51,23.

sprawność władz decydujących o jego ludzkiej tożsamości. Kalwin woli stwierdzić, że to Bóg, mimo upadku człowieka, zachowuje tę moc w człowieku i tylko jako dar Bożego Ducha człowiek ją posiada³¹

„Naturalna” rozumność człowieka jest dla Genewczyka darem Bożej łaskowości. On uważa, że na przykładzie ludzi upośledzonych umysłowo najbardziej jaskrawo staje się widoczne, jakie skutki w odniesieniu do władz ludzkiej duszy pociąga za sobą utrata darów Ducha Świętego związana z grzechem pierworodnym. W jego rozumieniu, ułomność w tym względzie jest także specjalnym „darem” Opatrzności, najlepiej unaoczniającym reszcie ludzi obraz ludzkiego umysłu pozbawionego łaski światła Bożego. Natomiast w samym normalnym, zdrowym funkcjonowaniu wszystkich władz ludzkiej duszy należy — zdaniem autora *Istitutio* — dopatrywać się sprawczej obecności Bożego Ducha³².

Fakt, że człowiek potrafi działać w sposób rozumny oraz że wielu ludzi posiada różnorodne dodatkowe uzdolnienia związane z darem rozumu, opisuje Kalwin jako „naturalne” działanie Ducha Świętego. „Naturalne” nie rozumie on jako wpływające z natury, ale jako dar, którym obdarzeni są zarówno wierzący, jak i niewierzący, wybrani i potępieni, a więc ludzie jako tacy. To „naturalne” nie wyklucza charakteru daru, ale właśnie także go zakłada. Myśl ta — według naszego autora — znajduje potwierdzenie w przypowieści o talentach. Pojęciem „talent” Jezus nie czyni żadnej różnicy między darem natury a darem Ducha, gdyż każda zdolność znajduje swoje ostateczne odniesienie w Bogu³³. Pod pojęciem łaski ogólnej Kalwin więc rozumie działanie Boga Ojca, który poprzez swojego Ducha obdarza różnorodnymi darami i opatrnościowo troszczy się o każdego człowieka z osobna i o wszystkich ludzi razem w ich społecznych strukturach.

W nauce Kalwina o łasce powszechnej wyraża się podziw dla faktu, że dzięki działaniu Bożego Ducha upadła ludzkość nie uległa zupełnemu rozkładowi. Wprawdzie mamy przed oczyma ciemny obraz człowieka, który namalował reformator w związku z grzechem pierworodnym, to jednak to, iż ludzkość pozbawiona darów Bożego Ducha nie pograżyła się w zupełnej duchowej nocy, że w swych strukturach społecznych nie popadła w destrukcyjną anarchię, ale wprost przeciwnie, że spotyka się prawdziwe, dobre, pożyteczne wytwory ludzkiego ducha, że istnieje prawo i człowiek żyje w uporządkowanych strukturach społecznych, że istnieje dobro jako wyraz gotowości do ponoszenia ofiar – tego wszystkiego nie można wytłumaczyć w prosty sposób. Reformator twierdzi, że tu mamy do czynienia z bezpośrednim działaniem łaski. Wszystkie te dobra mogą pochodzić tylko od Bożego

³¹ Np. CO 33,542. W komentarzu do Rdz 3,6 Kalwin znowu podkreśla, że światło naszego rozumu jest jednym z najwspanialszych darów Ducha Świętego, którego teraz jesteśmy pozbawieni; CO 23,62.

³² CO 49,344 (1 Kor 2,14); 40,57; CO 25,62 (Wj 35,31).

³³ CO 45,568 (Mt 25,15).

Ducha, który jest *unicus omnium bonorum fons*³⁴ Wszelka prawda, mądrość i jedność w Nim odnajdują swoje źródło³⁵

Mówiąc o darach naturalnych, Kalwin twierdzi, że dzięki nauce, sztuce i przez sam proces przetwarzania świata człowiek może się rozwijać — chociaż nie wszyscy ludzie w równym stopniu, gdyż dla prowadzenia badań naukowych czy artystycznego tworzenia potrzebne są szczególne dary Ducha Świętego³⁶. Wszystkie jednak uzdolnienia, które w człowieku wiążą się z mocą odkrywania i z umiejętnościami artystycznymi, są — według niego — *praestantissima divini Spiritus bona*³⁷ Dary stają się udziałem ludzi w sposób całkowicie niezależny od darów związanych z łaską wiary, których źródłem jest *Spiritus regenerationis*³⁸. Potrzebę darów Bożego Ducha dostrzega reformator także dla wykonania funkcji kierowniczych w społeczeństwie. Uzdolnienia te są — jego zdaniem — potrzebne zarówno królowi, jak i sprawującym władzę lokalną³⁹. Charyzmatyczny charakter urzędów rozciąga reformator tak szeroko, że mówi nawet o charyzmatach poszczególnych zawodów: dobry szewc, sędzia, lekarz czy kupiec także potrzebują darów Bożego Ducha⁴⁰. Każdy człowiek otrzymał w zasadzie różne dary. Nikt jednak nie otrzymuje wszystkich darów i to naraz. W odczuciu reformatora mógłby bowiem wówczas poczuć się zupełnie niezależny, nie potrzebujący nikogo. Dzięki różnorodnemu i nierównomiernemu podziałowi ludzie są sobie wzajemnie potrzebni, wzajemnie na siebie zdani. Różnorodność charyzmatycznych darów ugruntowuje międzyludzką komunikację⁴¹

Podsumowując, można stwierdzić, że w antropologii Kalwina widoczny jest wpływ filozofii platońskiej, choć reformator zachował wiele z kategorii myślenia biblijnego. Pozornym okazuje się niedocenianie przez reformatora wartości ciała. Wiąże się to głównie z wyraźnym podkreśleniem znaczenia duszy; w każdym razie trudno dopatrzeć się u niego deprecjacji ciała jako takiego. Kalwin nie zna żadnego aksjologicznego *magis* czy *minus esse*. Jego wartościowanie nie ma podstaw ontologicznych, jest natomiast uwarunkowane pneumatologicznie. Każdy byt jest na tyle cenny, na ile staje się miejscem i przedmiotem działania Ducha Bożego. Jeżeli w ciele człowieka nie działa Duch inaczej niż w innych stworzeniach cielesnych, jeżeli jest ono tylko przedmiotem powszechnego działania Ducha w naturze, przedmiotem działania *arcana virtus Spiritus Sancti*, to jest ono w porównaniu do

³⁴ CO 30,173.

³⁵ CO 30,316. Por. CO 23,619; 30,268; 38,571; 45,105; 47,230.

³⁶ Tych zaś udziela Bóg komu zechce; por. np. CO 35,23.

³⁷ ICR II 2,16; por. CO 25,64 (Wj 36,2).

³⁸ CO 23,99 (Rdz 4,20).

³⁹ CO 29,604; por. 30,173; 31,664.

⁴⁰ CO 35,23 (Hi 32,4); por. CO 29,604.

⁴¹ CO 29,614. Podobne myśli znajdziemy w nauce reformatora o Kościele, gdzie również różnorodność otrzymanych darów Ducha wiąże wzajemnie wiernych; por. CO 47,74 (J 3,34).

duszy czymś niższym. Także dusza, jeżeli weźmie się pod uwagę tylko jej niższe, tzn. wegetatywne, funkcje, nie jest sama w sobie szlachetniejszą częścią człowieka. Mimo jej szczególnego wyniesienia, jest ona porównywalna z duszą wszelkiego żywego stworzenia. Jako wegetatywne centrum osoby stanowi ona miejsce działania tylko owych *arcana virtus Spiritus Sancti*. Za szlachetniejszą część może być uważana wtedy, gdy pojmuje się ją jako duchowe centrum osoby, i to dlatego, że dopiero tutaj Duch Święty działa zupełnie inaczej niż w naturze. To Jego działanie różni się od ustawicznego, powszechnego działania podtrzymującego wszelkie stworzenie w istnieniu. I dlatego obraz Boży — według Kalwina — nie ma swego właściwego miejsca ani w ciele, ani w duszy rozumianej jako centrum ludzkiej witalności, ale w ludzkim duchu, w duszy rozumianej jako duchowe wnętrze człowieka. Nie trzeba być ekumenistą, by dostrzec, że pneumatologiczny wymiar antropologii Genewczyka bliski jest myśli papieża JANA PAWŁA II.

4. Jan Paweł II: Duch przenika i ożywia człowieka

Wielki Jubileusz, który był obchodzony przy końcu minionego tysiąclecia, był dla Jana Pawła II szczególną sposobnością, by zwracać się do tych wszystkich, którzy „czczą Boga w Duchu i prawdzie” Tematyka dotycząca Ducha Świętego pojawiła się w encyklice *Dominum et Vivificantem* oraz w licznych homiliach i przemówieniach. Papież zwracał uwagę nie tylko na zamieszkiwanie i działanie Ducha Świętego w Kościele, lecz również i w człowieku.

Wielu autorów twierdzi, że papież zajmował się przede wszystkim człowiekiem, czego potwierdzeniem może być encyklika *Redemptor hominis*. Według Jana Pawła II nie można zrozumieć człowieka bez Chrystusa, nie można pojąć godności człowieka bez odniesienia do Boga, do celu, jakim jest komunია z Bogiem. Bóg pragnie udzielić człowiekowi swego życia, chce, by człowiek z Nim się zjednoczył. Tego zjednoczenia dokonuje Duch Święty, przez którego Bóg działa na zewnątrz i który zamieszkuje w Kościele i człowieku jak w świątyni⁴².

W encyklice *Dominum et Vivificantem* i w audiencjach środowych Jan Paweł II wyjaśniał nieco bliżej zagadnienie zamieszkiwania Ducha Świętego w człowieku. Wychodzi od stwierdzenia, że Bóg jest Duchem całkowicie transcendentnym wobec świata, zwłaszcza wobec świata widzialnego. Równocześnie nie tylko przybliża się do tego świata, ale jest w nim obecny, „immanentny”, przenika go i ożywia od wewnątrz. Odnosi się to w szczególności do człowieka. Idąc za AUGUSTYNYM, papież uważa, że Bóg jest we wnętrzu człowieka jako jego myśl, sumienie i serce;

⁴² DeV 25, 54.

jest to rzeczywistość psychologiczna i ontologiczna zarazem. Za Augustynem powtarza: „Ty jesteś bardziej wewnątrz mnie niż to, co we mnie było najbardziej osobiste”⁴³ Tylko Duch może być „bardziej wewnątrz mnie niż to, co we mnie najbardziej osobiste”, czy to w istnieniu, czy w doświadczeniu duchowym; tylko Duch może być tak bardzo immanentny w stosunku do człowieka i do świata, pozostając nienaruszonym i niezmiennym w swej absolutnej transcendencji⁴⁴

Jan Paweł II podczas jednej z audiencji powiedział: „Można powiedzieć, że u podstaw chrześcijańskiego życia, przesyconego wewnętrzną głębią, modlitwą i jednością z Bogiem, stoi prawda wiary, która podobnie jak cała teologia i pneumatologia wywodzi się z tekstów Pisma Świętego, a zwłaszcza słów Chrystusa i apostołów: prawda o zamieszkiwaniu Ducha Świętego jako Boskiego Gościa, w duszy człowieka sprawiedliwego”⁴⁵ Według papieża Duch Święty jest obecny i działa w całym Kościele, ale Jego obecność i działanie przyjmuje konkretny kształt w relacji z osobą ludzką. Duch w duszy ludzkiej rozlewa światło i łaskę, jest sprawcą obecności trynitarniej w człowieku. Ponieważ obecność duchowa może być tylko wewnętrzna, więc to w Duchu Świętym Bóg udziela się duszy ludzkiej. Duch jest pierwszym i podstawowym Darem. W wyniku Jego zamieszkiwania ludzie stają się świątynią Boga w Trójcy. Zamieszkiwanie Ducha pociąga za sobą szczególną konsekrację uświęcającą całość osoby, daje nadzieję zmartwychwstania oraz podnosi godność całości osoby ludzkiej i nadaje nową wartość relacjom międzyosobowym⁴⁶

Mówiąc o działaniu Ducha Świętego w człowieku, papież, oprócz tematu zamieszkania Ducha, często nawiązuje do Ducha jako do źródła nowego życia i źródła życia wewnętrznego. Jego antropologia ściśle wiąże pneumatologię z chrystologią. Według Jana Pawła II Jezus Chrystus jest szczytem udzielenia życia przez Ducha. Życie, które jest w Bogu, za sprawą Ducha stało się życiem Człowieka, którym jest Chrystus. Jego człowieczeństwo zostało przyjęte przez Słowo w unii hipostatycznej. Bóg dopuszcza człowieka do uczestnictwa w swoim życiu właśnie w Jezusie Chrystusie⁴⁷. Papież podkreśla, iż Duch Święty sprawia, że przyoblekamy się w Chrystusa i że stajemy się synami w Synu, że nie jest to tylko związek zewnętrzny. Jan Paweł II wyraźnie rozróżnia przy tym dwa stworzenia: pierwsze — u początku i drugie — będące owocem odkupienia oraz misji Syna i Ducha Świętego, które zwie „nowym stworzeniem”, stwierdza, że w nowym stworzeniu Duch Święty uczynił swoje mieszkanie, wnosząc weń obecność Boga znacznie głębszą

⁴³ DeV 54.

⁴⁴ Por. *tamże*.

⁴⁵ JAN PAWEŁ II, *Duch Święty, Boski mieszkaniec Duszy. Audiencja generalna 8.03.1991*, OsRomPol 12 (1991), nr 4, s. 41.

⁴⁶ *Tamże*, s. 42.

⁴⁷ DeV 50–52.

aniżeli ta, która jest następstwem aktu stworzenia. Nie chodzi bowiem tylko o dar istnienia i podobieństwa do Stwórcy (Rdz 1,27), ale o uczestnictwo w życiu trzech Osób Trójcy Świętej. Umysł osoby ludzkiej, w której duchowych głębiach zamieszkał Duch Święty, został oświecony, wola poruszona, by mogła pojąć i wypełnić Bożą wolę⁴⁸.

W zamieszkaniu Ducha w człowieku papież dostrzega wymiar eschatologiczny. O ile człowiek historyczny w konsekwencji grzechu pierworodnego doświadcza jeszcze wielorakich niedoskonałości układu ciało — duch, o tyle człowiek „eschatologiczny” będzie już od nich wolny. To, co już teraz zaczyna się realizować, w pełni stanie się na końcu czasów, gdy nastąpi uduchowanie człowieka. „Uduchowanie oznacza nie tylko panowanie ducha nad ciałem, ale przeniknięcie energii ciała siłami Ducha”⁴⁹ Jan Paweł II nie boi się użyć słowa „przebóstwienie” Według niego, stan człowieka w świecie przyszłym będzie nie tylko stanem doskonałego uduchowania, ale także stanem gruntownego „przebóstwienia” jego człowieczeństwa⁵⁰ Uczestnictwo w naturze Bożej, udział w życiu wewnętrznym Boga, owo nowe uduchowanie będzie owocem łaski, czyli udzielania się Boga w samym jego Bóstwie nie tylko duszy, ale całej duchowo-cieleśnej podmiotowości człowieka. Papież mówi o podmiotowości, a nie tylko o naturze, gdyż owo przebóstwienie należy rozumieć nie tylko jako „stan wewnętrzny” człowieka uzdolnionego do widzenia Boga „twarzą w twarz”, ale również jako nowe ukształtowanie całej podmiotowości osobowej na miarę zjednoczenia z Bogiem w Jego trynitarniej Tajemnicy i obcowania z Nim w doskonałej komunii osób.

Według Jana Pawła II Duch Święty przenika nas i w nas zamieszkuje, aby wzbogacić nasze życie wewnętrzne. Mieszka On w człowieku, modli się w nim i z nim, prowadzi go i sprawia, że w człowieku żyje Chrystus. W człowieku wierzącym pod działaniem Ducha Świętego rozwija się świętość, która wywyższa i wydoskonala osobowość człowieka. Duch Święty napełnia serce człowieka miłością, czyni człowieka wolnym prawdziwą wolnością zwróconą ku miłości⁵¹

Pierwszą i najwspanialszą formą życia duchowego w nas jest modlitwa. Podobnie jak w życiu Jezusa, Duch Święty i w naszym życiu spełnia rolę Ducha modlitwy, przenosząc niejako do naszych serc modlitwę Syna. Dlatego i w naszej modlitwie znajduje wyraz „przybrane synostwo”, które zostało nam udzielone w Chrystusie

⁴⁸ Szerzej temat rozważa J. BUCZEK, *Pneumatologia w nauczaniu „środowym” Jana Pawła II*, w: JAN PAWEŁ II, *Dominum et Vivificantem. Tekst i komentarze*, Lublin 1994, s. 254–259.

⁴⁹ *Tamże*, s. 256.

⁵⁰ *Duch Święty — źródło nowego życia i obfitości darów. Audiencja generalna 3.04.1991*, OsRomPol 12 (1991), nr 4, s. 44–45.

⁵¹ *Duch Święty — źródło życia wewnętrznego. Audiencja generalna 10.04.1991*, OsRomPol 12 (1991), nr 4, s. 46–47

i przez Chrystusa (por. Rz 8,15). Duch Święty w nauczaniu papieskim jawi się jako sprawca modlitwy przede wszystkim dlatego, że skłania do modlitwy, ale równocześnie w nas się modli. Jest źródłem modlitwy. Akt uwielbienia Boga pod wpływem Ducha Świętego dokonuje się przede wszystkim w sercu.

Już to krótkie wprowadzenie do pneumatologii Jana Pawła II w aspekcie antropologicznym pokazuje jej głębokie terminologiczne osadzenie w Biblii oraz tradycji teologicznej i filozoficznej. Pneumatologia ta, może nie w pełni konsekwentna, zawiera wiele oryginalnych rozwiązań i ujęć, które razem tworzą dość wyraźny obraz pneumatologii historiozbowczej. Niewątpliwą zasługą pneumatologii Jana Pawła II jest nadanie wyraźnie personalnego charakteru relacjom między Bogiem w Trójcy, który jest komunią Osób, a człowiekiem, który jest wezwany do komunii z Bogiem i innymi ludźmi.

Geist Gottes und menschliche Seele im theologischen Denken

ZUSAMMENFASSUNG

Der Text, der bei der wissenschaftlichen Konferenz, die von Herrn Dr. habil. Andrzej Czaja am 25.05.2009 an der Katholischen Universität in Lublin über das Thema „Vom Gottes Geist und menschlicher Seele“ organisiert wurde, präsentiert den theologischen Aspekt des Problems. Um den theologischen Inhalt der direkten Wirkung des Geistes Gottes in menschlicher Seele zu verstehen, hat man zuerst die Hauptbegriffe „Geist Gottes“ und „menschliche Seele“ aus der biblischen und zum Teil aus der philosophischen Sicht präzisiert (1), anschließend hat man die historische Entwicklung der Problematik an repräsentativen Beispielen aus der Zeit der Patristik — Idee von Irenäus von Lyon und Klemens von Alexandrien (2), aus der Zeit der Reformation — Idee von Calvin (3) und aus der Lehre von Johannes Paul II. umrissen.