

ks. Manfred Uglorz

Duch Święty w trynitarno-soteriologiczno-eklezjologicznej perspektywie

(refleksja ewangelicka)

Uwagi wstępne

Nikogo nie trzeba przekonywać o deficycie pneumatologii w teologicznej refleksji Kościołów Zachodu. Zagadnienie wzajemnego związku wiary i rozumu zdominowało myślenie teologów średniowiecznych. Reformacja ze swoim hasłem *solus Christus* narzuciła Zachodowi myślenie chrystocentryczne. Nie oznacza to jednak, że zupełnie zapomniano o Duchu Świętym. Miał on swoje miejsce w teologii, jednakże nie takie na jakie zasługuje. Zazwyczaj poświęcano Mu nieco miejsca w traktacie o Trójcy Świętej. Podejmowano próbę opisanego Jego natury i miejsca we wzajemnej relacji Osób Trójcy. Właściwie nie tylko wielcy doktorowie średniowiecza to czynili, ale także wielu mniej znanych scholastyków. Jednakże bardzo rzadko opisywano Jego dynamiczne działanie w świecie i w Kościele. Sporadycznie pytano: Jaka jest Jego rola we wierze jako Kreatora wszelkiego życia i wiary?

Reformacja była płodna pneumatologicznie. Ale reformacyjna pneumatologia nie znalazła pełnego zrozumienia i rozwinięcia ani w okresie ortodoksji luterskiej, ani też w pietyzmie, chociaż należałoby się spodziewać, że Duch stanie się najmocniejszym sprzymierzeńcem pietyzmu. Godną uwagi pneumatologię spotykamy jedynie u ojca pietyzmu luterskiego Filipa Spenera, który pod wpływem Pisma Świętego przypominał o potrzebie uaktywnienia darów Ducha Świętego w całej społeczności Kościoła Chrystusowego. Jednakże późniejszy pietyzm akcentując indywidualne doświadczenia religijne, nie sprzyjał ani odnowie i rozwojowi hermeneutyki biblijnej ani też nie otworzył się w pełni na refleksję pneumatologiczną. Zaufanie doświadczeniu religijnemu nie może nigdy zostać zobiektywizowane. Przed jakąkolwiek próbą obiektywizacji przestrzega Pismo, przestrzegało wielu ojców Kościoła i Marcin Luter. Doświadczenie religijne nie może być w jakikolwiek sposób utożsamiane z Duchem Świętym, gdyż nie można postawić znaku równości pomiędzy Duchem Świętym a tym co nazywamy duchem człowieka, czy duchowością wierzącego¹.

¹ Między innymi K. Barth (*Dogmatyka w zarysie*, Warszawa 1994, s. 131) przestrzega przed utożsamieniem Ducha Świętego z duchem ludzkim. Duch Święty spotyka się jedynie z duchem ludzkim.

Duch Święty działał w Kościele, budził wiarę, otwierał oczy na otaczającą nas rzeczywistość, prowadził lud Boży przez Chrystusa do Ojca, ale teologia „broniła się” przed Jego wkroczeniem na jej teren. Chciała być suwerenna, nie dostrzegając w pełni suwerenności Ducha Bożego. Zapominała, że jest tylko „ubogą służką” Ducha Świętego, rozdającego bogactwo darów i myśli, także refleksji teologicznej.

Dopiero w naszych czasach rozwinęła się głębsza refleksja dotycząca Ducha Świętego. W naszych czasach neorefleksja pneumatologiczna związana jest z odnową chrystologii. Szczególnie wyraźnie można to dostrzec na przykładzie Karola Bartha.

Uwagi na temat miejsca Ducha Świętego w teologii ewangelickiej ograniczymy do trzech tematów:

1. Miejsce Ducha Świętego w Trójcy Świętej,
2. Zbawcza funkcja Ducha Świętego,
3. Duch Święty matką Kościoła.

Miejsce Ducha Świętego w Trójcy Świętej

Od czasów soboru nicejskiego (325 r.) nie można nie postawić pytania o miejsce Ducha Świętego w Trójcy Świętej.

Ustalenia dotyczące Ducha Świętego w obrębie Trójcy Świętej są wynikiem i konsekwencją sporów chrystologicznych w starożytnym Kościele chrześcijańskim. Spory chrystologiczne doprowadziły do ustaleń, które definiowały stosunek Syna do Ojca. Jeśli Syn posiada naturę boską i jest współistotny Ojcu, to narzucało się pytanie: Czy również Duch jest współistotny Ojcu? Czy z takim mozołem wypracowana formuła, w której występował ważny dla dalszego rozwoju myśli chrześcijańskiej termin: *homoousios* można odnieść także do Ducha Świętego?

W konsekwencji dyskusji pneumatologicznej biskupów Wschodu wiernych nicejskiemu wyznaniu wiary z pneumatomachami, w 362 roku w Aleksandrii synod biskupów egipskich pod przewodnictwem Atanazego Wielkiego wyznał wiarę w istotową jedność hipostaz Trójcy. Odrzucony więc został pogląd, że Duch jest stworzeniem.

W Konstantynopolu w 381 roku na soborze zwołanym pod patronatem cesarza Teodozjusza przyjęto wyznanie, w którym o Duchu Świętym jest mowa w następujących słowach:

„Wierzę w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela, który od Ojca pochodzi, z Ojcem i Synem wspólnie odbiera uwielbienie i chwałę, który mówił przez proroków”².

² *Breviarium Fidei*, IX, 10; *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego* (dal. KWKL), Bielsko-Biała 1999, s. 529.

Jeśli w drugim artykule tego wyznania jest mowa o *homouzi* Syna i Ojca, to w artykule o Duchu Świętym termin, ten tak znaczący dla nicejczyków, nie został użyty. Z tego też powodu wielu biskupów Wschodu było niezadowolonych z powyższego sformułowania wiary w Ducha Świętego. Jednakże wyznanie to w sposób nieco odmienny zawiera przekonanie o *homouzi* trzech osób Trójcy. Duchowi przypisane są boskie tytuły: Pan i Ożywiciel. Wyraźnie także powiedziane zostało, że Duch odbiera tą samą chwałę i uwielbienie co Ojciec i Syn. Wniosek jest więc oczywisty, istotowo Duch jest równy Ojcu i Synowi.

Wyznanie nicejsko-konstantynopolitańskie zostało pod wpływem poglądów Lutra przejęte do *Księgi Zgody* z rozpowszechnionym na Zachodzie sformułowaniem: „który od Ojca i Syna pochodzi” (*Filioque*). Wpłynęło na to przekonanie reformatorów, że wiara pierwszych soborów ekumenicznych jest zgodna z Pismem Świętym oraz bronione z niesamowitym uporem przekonanie, że obóz reformacyjny reprezentuje czystą, niczym nie skalaną katolicką wiarę.

Dla Lutra nie ulegało wątpliwości to, że Duch Święty podobnie jak Ojciec i Syn jest odwieczny i tej samej istoty³ i że pochodzi od Ojca i Syna⁴. Podobne zdanie wyrażają księgi wyznaniowe luteranizmu, które głównie bazują na *Atanazjanum*. Rezygnując z dokładniejszego omówienia reformacyjnej pneumatologii, należy jednak powiedzieć, że reformacja wniosła w trynitologię pewne nowe elementy, które nie pozostały bez znaczenia dla późniejszej refleksji. Z licznych polemik prowadzonych z pewnymi teologami obozu zachowawczego wynika niezbicie, że reformatorowie przyjęli naukę starożytnego Kościoła o Trójcy, to jednak w niektórych wypadkach niechętnie posługiwali się starą terminologią trynitarną. Niechętni scholastycznym spekulacjom na temat Trójcy, ujmowali wewnętrzny związek Osób Trójcy nie w kategorii pojęć ontologicznych, lecz – zgodnie z duchem Pisma Świętego i trynitologii ojców Kościoła – w kategorii pojęć soteriologicznych. W kontrowersjach trynitarnych Kościoła starożytnego chodziło głównie o zbawienie. Zaprzeczenie boskości Syna i Ducha zagrażało pojmowaniu zbawienia jako samego działania Bożego. Reformatorów, głównie Lutra interesowało w nauce o Trójcy dokładnie to samo. W *Dużym Katechizmie* Luter pisał:

„Albowiem (...) nie mogliśmy nigdy przyjść do poznania przychyłności i łaski Ojca, gdyby nie Chrystus Pan, który jest zwierciadłem ojcowskiego serca; bez Niego nie dostrzegamy nikogo innego, jak tylko zagniewanego i strasznego sędziego. Tak samo o Chrystusie nie mogliśmy wiedzieć niczego, gdyby nie objawił tego Duch Święty”⁵.

Powraca więc dynamiczne rozumienie starochrześcijańskiej doksológii trynitarnej i rodzi się dynamiczno-ekonomiczne pojmowanie Trójcy, w obrębie której Duchowi

³ M. Luter, *Postylla domowa*, Cieszyn 1883, s. 375.

⁴ Tamże, s. 409.

⁵ KWKL, s.101.

Świątemu przypisana została funkcja przewodnika do Chrystusa i z Chrystusem oraz w Chrystusie do Ojca.

Ortodoksja luterańska próbowała uzasadnić reformacyjne rozumienie Trójcy i Ducha Świętego. Rozwijając katechizmowe wyjaśnienie trzeciego artykułu składu apostołskiego, stworzyła skostniały schemat pt. *ordo salutis*, który co prawda wiąże Ducha Świętego z procesem zbawienia, ale sam proces niezwykle usztywnia, przez co wolność Ducha Bożego i Jego suwerenność zostają w pewnym stopniu jakby zanegowane.

W nowszych czasach spotykamy się z nowymi ujęciami miejsca Ducha Świętego w obrębie Trójcy. Na szczególną uwagę zasługują dwa rozwiązania.

Paul Althaus świadomy tego, że o Trójcy inaczej myśleć i mówić nie można jak tylko w powiązaniu z człowiekiem, co wydaje się być dziedzictwem antropologicznego myślenia F. D. Schleiermachera, uważa, że miłość Boża do nas jest odzwierciedleniem miłości wewnątrz Trójcy, między Ojcem i Synem i Duchem Świętym, ponieważ Bóg jest miłością⁶. A więc objawienie Bożej miłości jest epifanią jedności Osób. Wieczny Bóg, o którym Pismo świadczy, jest nad nami, w Jezusie Chrystusie jest pośród nas i kreuje w nas przez Ducha Świętego poznanie tej obecności⁷. Ta ekonomiczno-historiozbawcza perspektywa refleksji trynitarniej, nie tylko jest nowym odczytaniem ojców Kościoła i reformatorów, ale – jak wiadomo poprzedza późniejsze ujęcia, tak dzisiaj popularne i lansowane nie tylko w teologicznej refleksji luterańskiej.

Karol Barth zgodnie ze swoją odgórną hermeneutyką i chrystologią, w trynitologii za punkt wyjścia i oś, wokół której jego myśli się koncentrują, bierze objawienie. Pisząc, że Bóg „w niezniszczonej jedności, lecz również w niezniszczonej różnorodności jest Objawicielem, Objawieniem i Sprawcą następstw wynikających z objawienia”⁸, wyznacza Duchowi Świątemu rolę Objawiciela. Boże panowanie w Jego objawieniu ukazuje się w tym, iż jako Objawiciel jest równocześnie objawieniem i Objawionym, objawiając siebie za każdym razem w innej postaci. Ale bycie Objawionym lub Objawiającym nie jest wyrazem udzielania niezależności wewnątrz Trójcy. Bóg więc może – zgodnie ze swoją istotą – być Bogiem ukrytym, a równocześnie Bogiem Objawionym, stać się jakby własnym sobowtórem. Boże Osoby są więc sposobami bytowania Boga. Barth jednak unika terminu *osoba*. Woli mówić o sposobach bytowania Boga. Ale pozostając przy tradycyjnej terminologii należy powiedzieć, iż każda osoba – według Bartha – ma udział w dziełach Trójcy. Duch ma więc udział w dziele stworzenia i zbawienia. To pozwala mu – idąc właściwie śladem reformatorów – dokładniej opisać zbawczą funkcję Ducha Świętego.

⁶ P. Althaus, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh³1952, s. 691nn.

⁷ P. Althaus, *Grundriß der Dogmatik*, Erlangen²1936, s. 133.

⁸ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Zürich⁸1964 I,1, s. 326

Tak więc widzimy, że K. Barth unika tradycyjnej terminologii trynitarnej i zgodnie z tradycją reformacyjną ujmuje miejsce Ducha Świętego w Trójcy w schemacie historiozbawczym.

Zbawcza funkcja Ducha Świętego

Luter zdecydowanie sprzeciwił się części tradycji średniowiecznej, według której Duch Święty jest uprzedmiotowieniem łaski stworzonej. Człowiek nie może mieć żadnego wpływu na obecność Boga w Duchu Świętym, tym bardziej nie może jej sobie przywłaszczyć i nie może jej uważać za cnotę rozumianą habitualnie. Z drugiej strony u Lutra pod wpływem Jana Dunsza Szkota, Wilhelma Ockhama i kontynuatorów ich teologicznej myśli, ukształtowało się personalistyczne pojmowanie religijności, a więc również przesunięcie refleksji pneumatologicznej ze sfery eklezjalnej w sferę osobistej wiary, której sprawcą jest Duch Święty. Tym samym o traktowaniu wiary jako cnoty lub zasługi nie mogło być dalej mowy.

Duch Święty w teologii Lutra, teologii o silnym przeciwieństwie egzystencjalnym zostaje przedstawiony jako Bóg pośród nas i w nas, bez którego zbawcze owoce krzyża i śmierci Chrystusa pozostałyby poza nami. Jeśli wittenberski Reformator często powtarzał, że Chrystus nie tylko jest Zbawicielem naszym na krzyżu, lecz także w nas, to w świetle pneumatologii Lutrowej prawdziwa jest teza: Chrystus przez Ducha Świętego jest zbawcą w nas. Nie możemy mieć w tej kwestii wątpliwości, wszak wszelką wątpliwość rozwiewają słowa Ojca reformacji:

„Albowiem ani ty, ani ja nie moglibyśmy nigdy dowiedzieć się czegoś o Chrystusie, ani w Niego uwierzyć i Jego mieć za Pana, gdyby nam tego Duch Święty przez zwiastowanie Ewangelii nie podał i do serca nie włożył. Dzieło zbawienia stało się i zostało dokonane, ponieważ Chrystus zdobył i pozyskał dla nas ów skarb przez swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie itd. Gdyby to dzieło było w ukryciu, tak iż nikt by o nim nie wiedział, byłoby daremne i stracone. Aby więc ten skarb nie pozostał w ukryciu, lecz mógł być nabyty i użyty, kazał rozpowszechniać i zwiastować Słowo, w którym daje Ducha Świętego, abyśmy ten skarb i zbawienie mogli nabyć i przyswoić sobie. Dlatego uświęcenie nie jest niczym innym, jak przyprawieniem do Chrystusa Pana, aby posiadać owo dobro, którego sami z siebie nie moglibyśmy osiągnąć”⁹.

Jasno z tych słów wynika, że Duch daje nam poznanie Dawcy zbawienia i owoców zbawienia i że Duch pośredniczy w ich rozdzielaniu. Ale Duch nie czyni tego w duszy i sercu człowieka bezpośrednio, jak sądzili w dobie reformacji tzw. marzyciele, ale przez Ewangelię, a więc Słowo Boże, dodać możemy – również przez Sakramenty.

Życie wiary jest dziełem Ducha Świętego. Wszystko co na nie się składa zawdzięczamy Duchowi Bożemu. Zbawcza działalność Boga realizuje się w Duchu

⁹ KWKL, s. 98n.

Świętym. Wręcz każde zbawcze działanie Boga uobecnia Duch Święty. Klasycznym sformułowaniem tej treści wiary jest katechizmowe objaśnienie trzeciego artykułu wiary:

„Wierzę, że ani przez własny rozum, ani przez siły swoje w Jezusa Chrystusa, Pana mego, uwierzyć ani z Nim połączyć się nie mogę, ale że mnie Duch Święty przez Ewangelię powołał, darami swymi oświecił, w prawdziwej wierze poświęcił i utrzymał; tak jak całe chrześcijaństwo na ziemi powołuje, zgromadza, oświeca, poświęca i w prawdziwej, jedynej wierze w Jezusa Chrystusa utrzymuje; w którym to chrześcijaństwie mnie i wszystkim wierzącym codziennie wszystkie grzechy obficie odpuszcza, a dnia sądnego mnie i wszystkich umarłych z martwych wskrzesi i mnie wraz ze wszystkimi wierzącymi da żywot wieczny w Chrystusie. To jest istotną prawdą!”¹⁰.

Powiązanie chrystologii z pneumatologią jest tu tak wyraźne, że nie można się oprzeć wrażeniu, iż na płaszczyźnie soteriologii dochodzi w pewnej mierze do ich zlania. Ale nie można się tu dopatrywać jakiejś formy modalistycznej chrystologii i pneumatologii, wszak ich kontekstem nie są rozważania dotyczące Bytu Bożego, lecz zbawczego działania Boga. Tym samym też pneumatologia M. Lutra jest pneumatologią chrystologiczną, albo soteriologią pneumatologiczną.

Z powyższego katechizmowego objaśnienia artykułu o poświęceniu w dobie ortodoksji luterskiej – jak zostało już wyżej powiedziane – powstał pewien dogmatyczny schemat, zwany *ordo salutis*¹¹, w którym zatracona została specyficznie luterska nauka o usprawiedliwieniu z łaski. Tymczasem w katechizmie Lutrowym nie chodzi o systematyczne wyliczenia poszczególnych etapów, przez które musi przejść człowiek prowadzony przez Ducha do zbawienia. Chodzi wittenberskiemu Reformatorowi po prostu o to, że wiara jest darem Ducha Świętego i że kroczenie we wierze jest życiem w Chrystusie w mocy Ducha Świętego. Dlatego w katechizmowym objaśnieniu spotykamy obok siebie takie pojęcia biblijne, jak: *wiara, oświecenie, poświęcenie, odpuszczenie grzechów*, których kolejność występowania niczego nie przesądza.

Skostniały schemat *ordo salutis* prowadził w pewnym sensie do uprzedmiotowienia Ducha Świętego. Zresztą podobną sytuację znajdujemy u tych, którzy chcieli uzdrowić wówczas kościelną teologię i życie we wierze. Duch Święty jest podmiotem. Gdy teologia o tym zapomina, wówczas odbiera Duchowi Świętemu suwerenność, a sama właściwie wtedy przekształca się w technologię życia religijnego.

Dość oryginalną soteriologiczną pneumatologię zaproponował wyżej wspomniany już K. Barth. Co prawda Barth twierdzi, że

¹⁰ KWKL, s. 46.

¹¹ Opis staroprotestanckiego schematu *ordo salutis* – zob. H. Schmid, *Die Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, Frankfurt a. M., 1876, s. 279nn.

„...jak pierwszy artykuł mówi o Bogu, drugi o Boguczłowieku, tak trzeci o człowieku”¹²,

to jednak daleki jest on od myśli o jakimkolwiek uboższczeniu człowieka. Należy tę wypowiedź rozumieć zgodnie z wcześniejszą teologiczną tradycją ewangelicką, że chodzi w nim o człowieka. Ale w rzeczy samej w całym wyznaniu chodzi o człowieka, o jego wiarę, treść wiary i o jego zbawienie. Barth chcąc uniknąć pewnej atomizacji wewnątrz Trójcy i podejrzanie o modalistyczną trynitologię, zgodnie z kalwińską, reformowaną tradycją¹³ Duchowi Świętemu przypisuje także stwórcze i zbawcze dzieła.

K. Barth jako teolog totalnej diastazy jest mistrzem podejrzliwości. Ostro krytykuje wszelką myśl, która pozwala dopatrywać się jakiejś ciągłości między Bogiem i człowiekiem. Dlatego krytykuje nawet Augustynową teologię łaski, choć ta wysoko była oceniana przez reformatorów. Pozwala jednak ona ludzić się, że człowiek może współpracować z Bogiem w sprawie swojego zbawienia. Wszystko jest łaską, także stworzenie, a obraz i podobieństwo Boże w człowieku – według rozumienia Bartha – nie jest czymś danym, ale obiecany. W konsekwencji relacja człowieka do Boga pozostaje jakby w stanie ustawicznego oczekiwania i realizacji. Jest łaską i dziełem Boga¹⁴.

Barth przypisuje Duchowi Świętemu dzieło pojednania i wybawienia, a więc dzieło które Pismo wyraźnie przypisuje Bogu i Chrystusowi.

Diastazę i dyskontynuację: duch ludzki – Duch Święty, Teolog z Bazylei przedstawia jako nieustanną wojnę człowieka z Bogiem. Bóg człowiekowi okazuje łaskę, ale człowiek bez Boga chce być sprawiedliwy, czemu naprzeciw wychodziła Augustynowa nauka o łasce, zbyt mało konsekwentna i zbyt bezkrytycznie przejęta przez reformatorów. Pomiędzy człowieka zwaśnionego z Bogiem wkracza Duch Święty jako pojednawca Boga z człowiekiem. Dzieło pojednania Barth rozpatruje na płaszczyźnie chrześcijańskiego życia. Pozostając w polu pojęć: pokuta, zaufanie i uświęcenie, Barth utrzymuje, że człowiek dzięki Duchowi Świętemu „staje się grzesznikiem”, oczywiście w tym sensie, że Duch daje człowiekowi poznanie grzechu. Z kolei budzi zaufanie, które jest doświadczeniem w wierze, nakierowanym na Słowo Boże. Nie jest ono z człowieka, ale pochodzi od Boga. Usprawiedliwiająca człowieka Słowo Boże uświęca go, usprawiedliwiająca wiara bowiem nie istnieje bez uczynków.

Duch Święty jest również Wybawcą, rzec można eschatologicznym wybawcą jako Duch obietnicy. Dla Bartha coś ma charakter eschatologiczny, jeśli ma udział w tym co wieczne. A wieczna jest zbawcza wola Boga. Eschatologiczny Duch-Wybawca objawia Wiecznego i to co wieczne w historii. Śmierć człowieka nie jest

¹² K. Barth, *Dogmatik im Grundriß*, Zürich ⁷1987 (*Dogmatyka w zarysie*, Warszawa 1994, s. 128).

¹³ Zob. P. Jaskóła, *Spiritus Effector*, Opole 1994, Tenże, *Pan jest Duchem*, Opole 2000, s. 17-73.

¹⁴ P. Jaskóła, *Pan jest Duchem*, s. 134.

ostatnia, ostatnie w jego egzystencji jest wybawienie człowieka. Wiąże się ono z przyjęciem przez nas objawienia, które nie można pojąć przez zmysły, lecz jedynie przez Ducha Świętego oraz wiąże się z przyjęciem obietnicy, dzięki której w Duchu Świętym życie w wierze staje się życiem w nadziei. Ale przyjęcie objawienia i obietnicy nie można traktować jako ludzkiego dzieła, zawsze jest bowiem ono łaską. A więc jako takie jest znakiem łaski.

Podobnie w perspektywie eschatologicznej widzi działanie Ducha Świętego Garhard Sauter. Ujawnia się to w całej rozciągłości w jego słowach, chociaż przygodnych:

„(...) Duch (...) sprowadza na nas zbawienie i (...) przez cały czas naszego życia ma do czynienia z konfliktem w sferze naszego myślenia i pojmowania samych siebie, jednak zawsze w rozpamiętywaniu i nadziei”¹⁵.

Sauter zwraca uwagę, że Duch dokonuje w człowieku wewnętrzne rozdarcie, a więc pokazuje grzeszne roszczenia człowieka i daje poznanie ludzkiej słabości. Dzięki Duchowi Świętemu człowiek poznaje, że jest to „nieuleczalne rozdarcie”. Człowiek poznaje ogrom daremnych przedsięwzięć, które niczego nie zmieniają w egzystencji człowieka. I to jest zbawieniem. Człowiek bowiem zostaje wówczas przez Ducha przeniesiony w nowy byt. A co oznacza ten nowy byt? Sauter odpowiada:

„Ten nowy byt oznacza (...), że dokonuje się na nas na nowo owo wydarzenie, w którym jesteśmy przenieszeni w samo życie – życie, które Pismo nazywa «nowym stworzeniem», «byciem w Chrystusie», «życiem w Nim z Boga», także pośród śmierci”¹⁶.

Otwarty na zewnątrz Duch Święty jest Duchem stwarzającym życie, działającym Słowem Bożym, Słowem, które nie tylko czegoś dokonuje, lecz także przyjmuje odpowiedzialność za ciągłość i trwałość, za dobro stworzenia¹⁷. Zwracając uwagę, że słowa Boże z historii stworzenia: „... to było dobre” nie jest Bożą próbą wystawienia sobie dobrej oceny, uważa, że chodzi raczej o umieszczenie w świecie obietnicy, odwróceniem nas od świata jakim go widzimy na Boga i rozbudzenie nadziei. Wskazuje na to Pawłowa interpretacja historii Abrahama, w której właśnie nadzieja odgrywa kluczową rolę. Egzystencja człowieka jest więc nakierowana na przyszłość, na to co nowe. Duch jest nowym życiem. Nie jest On jednak częścią naszego życia, gdyż wtedy – wyjaśnijmy – nadwerężona zostałaby Barthowska dyskontynuacja.

„Duch jest nowym życiem, nie jakąś częścią mojego życia, ale też nie negacją tego życia, również nie jakimś jego «wyższym stadium». «Duch» sam jest moim życiem, w całości i niepodzielnie, jeśli tylko znajduje się ono na owej jedynej drodze, jeśli wie, że powołane jest przez Boga, jeśli pojmuje siebie samo nie z perspektywy czasu śmierci – gdzie śmierć jest jego końcem, lecz jako życie, które powstało ze śmierci. Żyć w Duchu, to znaczy nie uważać za centrum swego życia własnych żądań, pragnień

¹⁵ G. Sauter, *Podstawowe pytania wiary*, Bielsko-Biała, 1997, s. 35.

¹⁶ Tamże, s. 31.

¹⁷ Tamże, s. 20.

i życzeń, lecz być zakotwiczonym w Bogu i Jego przyszłości. Życie takie zapewnia nam wszystko to, co zawsze można było jedynie przeczuwać, gdy pojawiało się słowo «Duch»: trwałość egzystencji, powiązania mające sens, wyzwolenie z przymusu autorefleksji, zatracenie siebie, odwaga do zwykłego, ziemskiego życia (nie starając się, by było czymś więcej, niż samo chce być), kreatywne szczęście stworzenia, które potrafi się swobodnie rozprzestrzeniać i do niczego nie stosować przymusu¹⁸.

Te dwa wyżej przedstawione przykłady refleksji pneumatologicznej nie niwelują deficytu teź refleksji we współczesnym protestantyzmie. Dostrzegamy jej brak przede wszystkim w życiu Kościoła, jego zwiastowaniu, świadectwie. Ta uwaga nie jest zachętą do „marzycielstwa”, nie chce teź być zachętą do wymuszania na Duchu realizacji naszych ambicji. Chodzi o odnowienia życia wiary i jej treści, jako zawsze danej przez Ducha Bożego. Chodzi o świadomość naszej niemocy, dokonującego się zbawienia, rozdzielania darów krzyża w Duchu Świętym, o ciągłe wyznawanie, że Duch Święty „mnie i wszystkim wierzącym codziennie wszystkie grzechy obficie odpuszcza, a dnia sądnego mnie i wszystkich umarłych z martwych wskrzesi i mnie wraz ze wszystkimi wierzącymi da żywot wieczny w Chrystusie”.

Duch Święty matką Kościoła

Duch Święty matką Kościoła – to nieco szokująca teza. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że słowa רוח (rûah) oraz πνεῦμα są rodzaju żeńskiego, to pogląd ten staje się oczywisty. Chodzi w nim o podkreślenie specyficznie luterskiej nauki o Duchu Świętym jako kreatorze Chrystusowego Kościoła. Jak Maria karmiła Chrystusa, tak Duch Święty karmi lud Boży.

Tota vita et substantia ecclesiae est in verbo Dei (Całe życie i istota Kościoła jest w Słowie Bożym)¹⁹. To słynne powiedzenie Lutera, w którym Reformator wyraża myśl, że, Kościół może żyć i istnieć jedynie w powiązaniu ze Słowem Bożym wyjaśnia sens naszej tezy. Przez Słowo Boże Kościół został powołany do życia i o jego istocie i kształcie decyduje jedynie Słowo Boże. Od wierności temu Słowu zależna jest przyszłość chrześcijańskiego Kościoła, jakaś bowiem społeczność jest tylko wtedy prawdziwą społecznością świętych, jeśli trwa w słowie Chrystusowej Ewangelii. *In verbo evangelii est ecclesia constructa*²⁰. Ewangelia jest narzędziem Ducha Świętego, przeto kreatorem Kościoła jest Duch Boży. Duch Święty przez Ewangelię powołał Kościół. Z Ducha Świętego zrodzona jest społeczność wierzących.

¹⁸ Tamże, s. 23.

¹⁹ WA 7,721.

²⁰ WA 4,189.

Kościół może też istnieć dzięki nieustannej trosce Ducha Świętego, który działa poprzez Słowo Boże²¹. Tym samym Kościół jest terenem działalności Ducha Świętego i musi być Kościołem Słowa Bożego.

Kościół stworzony jest przez Słowo Boże²². Jednakże Kościół także otrzymał Słowo Boże, Chrystusową Ewangelię o łasce Bożej i o zbawieniu, aby ją zwiastował i opowiadał na chwałę Bogu i ku zbawieniu grzesznego człowieka. Kościół zrodzony z Ducha Świętego spełnia pewną pośrednią rolę pomiędzy Bogiem a grzesznikiem. W *Dużym katechizmie* Luter, pisząc o mocy uświęcającej Ducha Bożego, pyta: „Jak On to czyni, jakim sposobem i jakimi środkami? I odpowiada na to pytanie:

„Przez Kościół chrześcijański odpuszczenie grzechów, ciała zmartwychwstanie i żywot wieczny. Ma On bowiem szczególną społeczność w świecie, która jest matką każdego chrześcijanina, rodzący go i karmiący przez Słowo Boże”²³.

Ten element pneumatologiczno-eklezjologicznej myśli reformacyjnej jest stale obecny w teologii i zwiastowaniu Kościoła ewangelickiego. O jego obecności w teologii luterkańskiej decyduje jedno z podstawowych pryncypiów teologii reformacji wittenberskiej: *jedynie Słowo*. Spotykamy się z nim w ortodoksji, pietyzmie, nawet teologii liberalnej oraz we współczesnej refleksji pneumatologicznej.

K. Barth uważa, że przez słowa wyznania: „wierzę w Ducha Świętego” wyrażona zostaje wiara, że w zgromadzeniu wierzących można doświadczyć działania Ducha Świętego. Duch Święty działa jako budząca do życia moc, stanowi podwalinę każdej wspólnoty wierzących. Więzią łączącą wspólnotę jest wiara jako wolny dar łaski. W budowaniu Kościoła siłą napędową jest Duch Święty, który też każdą wspólnotę wiary uświęca. K. Barth więc ujmuje Kościół w aspekcie wzrostu i zachowania, ale także struktury organizacyjnej wspólnoty²⁴.

G. Sauter wychodząc z biblijnego obrazu Kościoła i związku Chrystusa z Jego Kościołem, na gruncie pneumatologiczno-eklezjologicznym dokonuje analizy związku Ducha Świętego z Kościołem na płaszczyźnie soteriologicznej i socjologicznej. Dla refleksji na płaszczyźnie socjologicznej punktem wyjścia jest soteriologia:

„Duch, którego Jezus obiecał swojemu Kościołowi jako wychowawcę i pocieszyciela, jako tego, który poprzez wieki jest objawicielem Bożej obecności i który prowadzi Kościół jego drogą, objawia nam zbawienie i życie, które z Boga jest już pośród nas. Duch ten wskazuje nam na to, co ma być dla nas punktem wyjścia, co uprzedza wszelką naszą myśl i czyn, wszelkie poszukiwanie i zwątpienie. On zwraca nam uwagę na to, bez czego sami nic w imię Jezusa Chrystusa nie możemy uczynić”²⁵.

²¹ WA 3,259.

²² WA 6,560. 39.

²³ KWKL, s. 99.

²⁴ Za P. Jaskóła, *Panem jest Duch*, s. 159n.

²⁵ G. Sauter, *Podstawowe pytania wiary*, s. 45.

Po uświadomieniu sobie tego, co możliwe jest na świecie z Boga, możliwa jest świadomość tego, do czego możemy się przyczynić. Dlatego G. Sauter pisze:

„Kościół we wszystkim, co czyni i co w jak najlepszej intencji stara się politycznie przeforsować – w kwestii moralności, wychowania i kształcenia, kultury, opinii publicznej i jej środków przekazu, socjalnych rozstrzygnięć itd., nie może działać z innego ducha, jak tylko z Ducha Jezusa Chrystusa”

Ale wszelkie odniesienie do świata i krytyka świata, musi się rozpoczynać od Kościoła.

„Krytyka musi się zaczynać od Kościoła, który wszak powołuje się na Boga i w Jego Imieniu piętnuje panujące w naszym świecie stosunki, stawia określone wymagania moralne i osądza ludzkie postępowanie. Dlatego przede wszystkim Kościół musi być skonfrontowany z tą właśnie krytyką ze strony Ducha Świętego, czytamy w 1. Liście Piotra, że sąd Boży rozpoczyna się od domu Bożego, od Kościoła (4,17). A sąd ten, który dokonuje rozróżnienia pomiędzy naszymi fałszywymi, jeśli nawet tak bardzo ludzkimi pragnieniami, a owym jedynie w Bogu ugruntowanym przeświadczeniem, oraz pomiędzy czynami wypływającymi z obydwu, to sąd ten, ów zbawienny rozdział nakierowuje naszą uwagę na Bożą obecność w tym świecie. Tylko wtedy, gdy skierujemy nasz wzrok ku tej obecności, będziemy mogli zrozumieć, czym jest Kościół, a także dostrzec, co jest mu dzisiaj potrzebne i do czego jest powołany”²⁶.

Uwagi końcowe

Współczesna pneumatologia ewangelicka kroczy śladem wytyczonym przez reformację. Stara się ona rozwijać myśl reformacyjną, uaktualniać ją i uzupełnić jej deficyt.

Pneumatologiczna eklezjologia nakłania do ciągłej refleksji nad posłannictwem Kościoła i roli urzędy kościelnego. Kościół musi być przygotowany i otwarty do przyjęcia krytyki. Każda krytyka Kościoła ze strony Ducha Świętego, związanego ze Słowem Bożym, jest dla Kościoła zbawiennym darem Boga. W żarze konfrontacji z wolą Ducha Świętego wobec Kościoła, Kościół może się oczyścić i na nowo podejmować powierzone mu zadanie. Jego triumfalistyczne zapędy, chęć panowania i nadmierna troska o dobra materialne, stawiają go w kręgu tańczących wokół złotego cielca (2 Mż 31,1nn). Taniec taki kończy się odrzuceniem. Lutrova teza: „Prawdziwym skarbem Kościoła jest najświętsza Ewangelia chwały i łaski Bożej”²⁷ jest wskazaniem Kościołowi wszystkich czasów nie tylko na Jego skarb, źródło chwały i mocy, lecz również na Jego miejsce w świecie. Dbałość o teologiczne wykształcenie, stałe pogłębianie wiedzy i troska o skuteczność zwiastowania należy do zadań Kościoła, przez które między innymi wypełnia on swoje posłannictwo w świecie.

²⁶ G. Sauter, *Podstawowe pytania wiary*, s. 46.

²⁷ *Wyznanie augsburskie, Tezy Lutra*, BKE 1, Bielsko-Biała 1999, s. 77.

Teologia jest funkcją Ducha Świętego. Biada teologii, która nie chce słuchać i służyć Duchowi Świętego. Sąd Boży nad tymi, którzy zamykają się na teologiczną refleksję jako funkcją Ducha Bożego.