

Ks. PIOTR JASKÓŁA

Opole

## Duch Święty w ziemskim życiu Jezusa. Analiza biblijnej myśli Jana Kalwina

Teologia Jana Kalwina, reformatora z Genewy, do minimum ograniczyła kwestie rozważane na płaszczyźnie ontologicznej. Ma to decydujące znaczenie dla całej struktury teologii Kalwina. Teologii katolickiej zarzuca on, że za dużo miejsca poświęca nauce o Bogu, a zbyt mało Jezusowi Chrystusowi<sup>1</sup>. Kalwin wielokrotnie powtarza zasadę, iż teologia jest nauką o Chrystusie, gdyż jedynie w Nim objawił się Bóg w sposób pełny, „poza Nim nie ma niczego z Boga”<sup>2</sup>. W studiach dotyczących chrystologii genewskiego reformatora powszechnie przyjęta jest opinia, że nauka o Jezusie Chrystusie warunkuje całą strukturę jego teologii<sup>3</sup>

Chrystologię reformator łączy ściśle z soteriologią. Chrystusa możemy jedynie wówczas właściwie poznać i ocenić Jego wielkość, jeśli zrozumiemy,

---

<sup>1</sup> Por. np. *Joannis Calvinii opera quae supersunt omnia*, ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, w: *Corpus Reformatorum*, Brunsvigae-Berolini 1863–1900, t. 55,226. W artykule dalej będzie stosowany skrót CO. Cenionymi monografiami dotyczącymi chrystologii Kalwina są prace: E. Emmen, *De Christologie van Calvijn*, Amsterdam 1935; J.F. Jansen, *Calvin's Doctrine of the Work of Christ*, London 1956; E.D. Willis, *Calvin's Catholic Christology. The Function of the so-called „extra calvinisticum” in Calvin's Theology*, Leiden 1966; J.L. Witte, *Die Christologie Calvins*, w: *Das Konzil von Chalkedon*, t. 3, Würzburg 1962, s. 487–529; P. Gisel, *Le Christ de Calvin*, Paris 1990.

<sup>2</sup> CO 55,325 (1 J 2,23); 52,100 (Kol 2,3).

<sup>3</sup> Por. A. Ganoczy, *Ecclesia ministrans*, Freiburg 1968, s. 46 i 61; Witte, *Die Christologie Calvins*, s. 488.

jakie On przyniósł nam zbawcze dobra<sup>4</sup>. Tym samym nie można oddzielić osoby Pośrednika od dzieła Jego pośrednictwa. Tak szeroko pojęta chrystologia stanowi właściwą bazę treściową i principium porządkujące myśl reformatora. Dziś już wiadomo, iż to ściśle powiązanie chrystologii z soteriologią stało się u Genewczyka możliwe ze względu na pneumatologiczny wymiar tych nauk. Jezus jako Syn Boży dzięki swym dwom naturom ukazywany jest w swoistej dialektyce: jako otrzymujący Ducha i jako Jego dawca.

Pneumatologiczny wymiar chrystologii reformatora wyraźnie ukazują oprócz *Institutio*<sup>5</sup>, *Commentarius in harmoniam evangelicam*<sup>6</sup>, *Commentarius in evangelium Joannis*<sup>7</sup> oraz *Commentarius in epistolam Pauli ad Romanos*<sup>8</sup> Te pisma staną się w pierwszym rzędzie źródłem dla niniejszego opracowania.

## 1. Duch w tajemnicy wcielenia

Kalwin rozumie tajemnicę wcielenia Jezusa Chrystusa nie jako przyjęcie ludzkiej natury do wspólnoty z naturą Bożą, co faktycznie oznaczałoby wywyższenie ludzkiej natury, ale inkarnację traktuje jako rzeczywiste uniżenie Syna Bożego<sup>9</sup>. Wcielenie, stanie się człowiekiem, które równocześnie było przyjęciem postaci sługi, sprawia, że Chrystus w swoim ziemskim życiu dzielił ludzki los. Rodzi się jednak problem, czy ta solidarność Chrystusa z nami, wspólnota w ludzkiej naturze, nie zostaje z góry postawiona pod znakiem zapytania przez ten fakt, że wcielenie dokonało się w niezwykle sposób: po pierwsze — poprzez poczęcie z Ducha Świętego, po drugie — przez narodzenie z dziewicy Maryi?

<sup>4</sup> Ściśle powiązanie chrystologii Kalwina z jego soteriologią ukazuje zwłaszcza praca, której autorem jest S. Scheld, *Media Salutis*, Stuttgart 1989.

<sup>5</sup> *Institutio christianae religionis* było dziełem życia Kalwina. Miało kilka wersji. Pierwsze łacińskie wydania ukazały się w latach 1536, 1539, 1543, 1559. Niniejszy artykuł opiera się na redakcji A. Tholuck, Berolini 1846. Dalej powszechnie stosowany skrót ICR.

<sup>6</sup> CO 45.

<sup>7</sup> CO 47,1–458.

<sup>8</sup> CO 49,1–292.

<sup>9</sup> Już w tym punkcie wyraźnie odcina się od ujęć luterzańskich. K. Barth różnice w chrystologicznych koncepcjach Kalwina i Lutra tłumaczy istnieniem podwójnej tradycji w Nowym Testamencie: „Luter jest więcej związany z myślą Jana, Kalwin — z synoptykami. Tym samym luteranie stoją bliżej Eutychesa, kalwini — Nestoriusza” Tenze, *Die Kirchliche Dogmatik*, Zollikon 1945, t. 1/2, s. 27.

Analiza komentarza Kalwina do biblijnego tekstu o zwiastowaniu Maryi pozwala stwierdzić fundamentalne uwrażliwienie reformatora na transcendencję Boga. Opisywane przez Łukasza wydarzenie jest cudem i tak też zostaje przez Genewczyka nazwane. Podobnie jak w każdym innym cudzie ukazuje się w nim moc działania Ducha Bożego. Moc ta, jako rzeczywistość transcendentna, niewidoczna jest dla naszych oczu. W słowie anioła zwiastującego, że Maryja została „zacieniona” mocą Najwyższego, widzi Kalwin egzegetyczne uściślenie mającej spełnić się obietnicy: Duch Święty na nią zstąpi. To wydarzenie ma pozostać jednak jakby chmurą zakryte przed oczyma tych, którzy do tej tajemnicy wiary zbliżają się jako obserwatorzy, którzy kierują się tylko pustą, czczą chęcią poznania<sup>10</sup>

Prawdę wiary *conceptus de Spiritu Sancto*, ściśle odnoszącą się do Jezusa Chrystusa jako Pośrednika zbawienia, pragnie nasz komentator ustrzec od wszelkich ujęć ebionitycznych i doketycznych, których niebezpieczeństwo wydaje mu się tutaj bliskie<sup>11</sup> Działanie Ducha Świętego nie wyklucza — jego zdaniem — w żadnym wypadku prawdy, że człowiek Jezus został ukształtowany z substancji Jego matki. Wprost przeciwnie: gdyby Jezus nie został narodzony z ciała i krwi Maryi, to nie byłby obiecany potomkiem Abrahama i Dawida. Gdyby też nie wziął od niej ciała takiego, jakie my mamy, to i próżna byłaby nadzieja na nasze zmartwychwstanie. Z tych powodów ciało Chrystusa nie mogło powstać przez jakieś *creatio ex nihilo*<sup>12</sup>.

Dla Kalwina było sprawą oczywistą, że Chrystus musiał swoje ciało wziąć z ciała swej matki, ponieważ jako Pośrednik zbawienia musiał być jednym z nas. Prawdę o poczęciu z Ducha Świętego starał się zabezpieczać przed jakimkolwiek doketycznym sfalszowaniem. Należy — jego zdaniem — odrzucić także te ujęcia chrystologiczne, które nie tylko podważają prawdziwość ciała, ale także ludzkiej duszy Jezusa, gdyż tym samym nie akceptują one Jego pełnego człowieczeństwa. Ujęcia te idą wówczas po myśli Apolinarego z Laodycei, który w swych rozważaniach o wcielonym Synu Bożym zastąpił ludzkie „nous” boską „pneumą” Nie sposób wówczas uwolnić się

<sup>10</sup> Por. CO 45,30 n.

<sup>11</sup> Por. CO 45,31. Ebionici byli judeochrześcijańską sektą religijną istniejącą w początkach chrześcijaństwa; Chrystusa uważali jedynie za człowieka usynowionego przez Boga w momencie chrztu w Jordanie i zaprzeczali Jego preegzystencji oraz dziewiczemu zrodzeniu z Maryi. Dokeci natomiast to zwolennicy poglądów gnostyckich i monofizyckich przypisujący Jezusowi Chrystusowi, ze względu na unię hipostatyczną, tylko ciało pozorne. Zob. np. J. Misiurek, *Ebionici*, EK IV, kol. 636. Zob. też W. Łydka, *Dokeci*, EK IV, kol. 30–32.

<sup>12</sup> CO 7,109.

od błędnej nauki monoteletyzmu<sup>13</sup> Konsekwencje są daleko sięgające. Jeśli bowiem wcielony Logos byłby pozbawiony ludzkiej woli, tego organu, który decyduje o koniecznym dla dzieła zbawienia posłuszeństwie względem Ojca, to nie mógłby On zrealizować swojej misji. Podobnie w komentarzu do 2 Kor 13,4 wyraźnie Genewczyk akcentuje, że wszelka interpretacja, która ogranicza prawdę o „vere homo” w odniesieniu do Chrystusa, niszczy wymiar soteriologiczny, a tym samym i „radość płynącą z Ewangelii”<sup>14</sup>.

Już powyższe myśli z całą pewnością pozwalają stwierdzić, że genewski pneumatolog występuje przeciwko takim ujęciom „conceptus de Spiritu Sancto”, które tchną spirytualizmem. Nie oddają one bowiem pełnego człowieczeństwa Syna Bożego, nie wyrażają należycie Jego cielesnej struktury. Principium poczęcia dopatrują się w samym tylko Duchu Świętym, wykluczając uczestnictwo matki Jezusa w powstaniu Jego ludzkiego ciała.

W początkowym okresie swojej teologicznej działalności Kalwin bardzo rzadko i tylko ogólnie wypowiadał się o dziewiczym poczęciu. Dopiero w ostatnim wydaniu *Institutio* z 1559 roku zagadnienie to doczekało się bardziej szczegółowego opracowania<sup>15</sup>. Źródłem specjalnej uwagi dla prawdy o dziewiczym poczęciu i narodzeniu stała się polemika Kalwina z tezami S. Menno<sup>16</sup>. Reformator miał poważne obawy, że u niego, podobnie jak i w ówczesnych spirytystycznych ruchach „wizjonerów”, odrodziły się stare, błędne doketyczne poglądy.

W dyskusji prowadzonej z Menno Kalwin walczył zasadniczo o jedną prawdę: narodzenie z Dziewicy w niczym nie kwestionuje prawdziwości ludzkiej natury Jezusa Chrystusa. Menno starał się bowiem w jednym ze swych pism wykazać, że Syn Boży nie przyjął ludzkiej natury, ale tylko w nią się przemienił. W celu wsparcia swej tezy, mówiąc o dziewiczym urodzeniu, twierdził, że Duch Święty ukształtował ciało Jezusa „w” Maryi, ale nie

<sup>13</sup> Por. ICR II 16,12. Kalwin jeśli nie błędnie, to przynajmniej niedokładnie interpretuje poglądy Apolinarego, który nie mówił w tym przypadku o „pneuma”, lecz o „Logosie”  
Zob. np. J. Szymusiak, *Apolinaryzm*, EK I, kol. 773.

<sup>14</sup> CO 50,150.

<sup>15</sup> *Institutio* z 1536 r. powinno w części o wierze zawierać wypowiedź o dziewiczym narodzeniu, gdyż ta partia stanowi wyjaśnienie Symbolu Apostolskiego. Faktycznie jednak narodzenie z Dziewicy zostaje tam tylko krótko wspomniane. Zob. OS I, 82.

<sup>16</sup> Menno Simons (1496–1561), dawny ksiądz katolicki, został wybrany „starszym” w 1537 r. przez resztki upadającego ruchu anabaptystów. Zorganizował ich na terenie Niderlandów w umiarkowane i pokojowo nastawione gminy. Poglądy Menno poznał Kalwin dzięki Mikroniusowi. Por. OS III, 448 nn; zob. F.H. Littell, *Menno Simons*, w: *Weltkirchen Lezikon*, Stuttgart 1960, s. 902 n.

„z” Niej. Człowieczeństwo Chrystusa jest szczególnego rodzaju, zostało ono stworzone przez Boga bez udziału Maryi. W tak sformułowanych poglądach na prawdę wiary *conceptus de Spiritu Sancto* reformator dostrzegł wielkie zagrożenie dla prawdziwości ludzkiej natury Jezusa. Abstrahując od wiedzy przyrodniczej czy medycznej, starał się wykazać argumentacją biblijno-egzegetyczną, że Jezus Chrystus narodził się nie „przez kobietę” (*per mulierem*), ale „z kobiety” (*ex muliere*)<sup>17</sup> Ewangelista Mateusz nie przedstawia jej bowiem jakby była tylko jakimś „kanałem”, przez który przychodzi do nas Chrystus<sup>18</sup>.

W tym, że przy kształtowaniu się ciała Chrystusa Duch Święty był twórczym principium<sup>19</sup>, są sobie Kalwin i jego doktrycznie myślący przeciwnicy zupełnie bliscy. Sprzeczności powstają właściwie dopiero przy ukazywaniu znaczenia tego wydarzenia. Kalwin jest niewątpliwie przekonany, że poczęcie z Ducha Świętego, narodzenie z dziewicy Maryi i prawdziwość człowieczeństwa Jezusa nie wykluczają się wzajemnie<sup>20</sup>. Tekstom reformatora można by jednak zadać pytanie o pozytywne znaczenie związku między poczęciem z Ducha Świętego a narodzeniem z Dziewicy. Ponieważ Genewczyk od samego początku był zdecydowanie przeciwny opinii, jakoby poczęcie Jezusa z Ducha Świętego miało wpływ na prawdziwość Jego ludzkiej natury, stąd też można oczekiwać, że nie będzie wiązać zbyt ściśle faktów poczęcia z Ducha Świętego i bóstwa Chrystusa. To przypuszczenie potwierdza bardziej szczegółowa analiza jego tekstów.

Dogmatycznej formuły o Jezusie jako jednej osobie złożonej z dwu natur Kalwin nigdy nie wyjaśniał faktem poczęcia z Bożego Ducha i narodzeniem z Dziewicy. Przeciwnie, zwraca się przeciwko tego typu poglądom reprezentowanym przez niektórych antytrynitarzy. Charakteryzując ich koncepcje, mówi, że oni wprawdzie wyznają Chrystusa jako Boga i człowieka, i jako Syna Bożego, ale czynią to tylko ze względu na to, że On z Ducha Świętego został poczęty w ciele Dziewicy<sup>21</sup>. Tę samą tezę i sposób argumentacji spotyka Kalwin także u Michała Serveta, swego dawnego przyjaciela, w którego

<sup>17</sup> Por. Ga 4,4.

<sup>18</sup> ICR II 13,3: *Neque enim Christus ipse dicitur factus per mulierem, sed ex muliere. Nec vero Matthaeus hic Virginem quasi canalem describit, per quem fluxerit Christus.*

<sup>19</sup> CO 8,542: *Spiritus virtutem fuisse loco seminis.*

<sup>20</sup> Por. W. Kratz, *dz. cyt.*, s. 19. Odnośnie do poglądu Lutera w tych kwestiach zob. W.A. 47 630,23; 46 555,12.

<sup>21</sup> *Institutio* z 1536 r. dosłownie tak się wyraża: *Ita Christum fatentur Deum et hominem, et filium Dei. Verum si proprius instes, animadvertes non aliter Deum et Dei filium ab illis dici, quam quia conceptus est ex Spiritu Sancto in utero virginis.* OS I 80.

poglądach dopatruje się wątków nieortodoksyjnych<sup>22</sup>. W ostatnim wydaniu *Institutio* nieścisłościom jego teologii poświęcił wiele miejsca<sup>23</sup>. Wskazuje tam, że chrystologiczne poglądy Serveta mają wyraźnie antytrynitarny charakter nawiązujący na nowo do herezji Ariusza. Servet głosił bowiem, że Bóg przed stworzeniem świata wyłonił z siebie dwie swoje emanacje, które są manifestacjami jedyne Boga. Pierwszą boską manifestacją było Słowo, które wcieliło się w człowieka imieniem Jezus, drugą manifestacją był Duch Święty, który ożywia całą naturę. Servet twierdził też, iż Chrystusa można nazwać Synem Bożym tylko ze względu na Jego wcielenie, podważając tym samym powszechnie przyjęte rozumienie bóstwa Chrystusa. Dla Kalwina natomiast, podobnie jak dla Tomasza i całej wielowiekowej tradycji, Jezus bez względu na swe ludzkie korzenie może być nazwany Synem Bożym<sup>24</sup>.

Oprócz *Institutio* także w komentarzu do Łk 1,35 Kalwin polemizuje z antytrynitarną tezą, jakoby Chrystusa można było nazwać Synem Bożym dlatego, że w cudowny sposób przez moc Ducha Świętego został poczęty. Faktycznie — zdaniem reformatora — dzięki poczęciu z Ducha Świętego Jezus nie stał się Synem Bożym, lecz tylko objawił się jako taki. Zakryty i niebiański sposób jego pochodzenia wyjmuje Go ze zwyczajnego porządku natury<sup>25</sup>. To „wyjęcie” nie może, oczywiście, w niczym podważyć prawdziwości ludzkiej natury Syna Bożego. Nie wyklucza ono również, że poczęcie z Ducha Świętego, Boże zrodzenie Chrystusa, jest źródłem Jego szczególnej chwały. Kalwin nie widzi więc potrzeby, by bezpośrednio wiązać poczęcie Jezusa z Ducha Świętego i Jego wieczne synostwo Boże. To inne, pozanaturalne pochodzenie Jezusa ma znaczenie znaku, który wyróżnia Jego człowieczeństwo, nie stanowi jednakże bezpośredniego dowodu Jego boskiej natury. Tym samym jeszcze raz trzeba postawić pytanie: Jakie pozytywne znaczenie posiada według Kalwina narodzenie Jezusa z Dziewicy, a szczególnie Jego poczęcie z Ducha Świętego?

Już w *Katechizmie Genewskim* sprzed 1542 roku znajdujemy odpowiedź, którą Genewczyk później treściowo rozszerzał i doprecyzowywał. Zamiesz-

<sup>22</sup> Zob. np. R.G. Clouse, *Servetus Michael*, w: *Dictionary of the Christian Church*, Michigan 1974, s. 898; B. Tranda, *Sprawa Michala Serveta*, w: *Jednota* 24(1980) nr 7-8, s. 25-28.

<sup>23</sup> ICR II 14,5-8.

<sup>24</sup> Zob. Summa Th. III q. 32 a.1. Wyjaśniając *conceptus de Spiritu Sancto*, wielki nacisk na odwieczne synostwo Boże Chrystusa kładzie też K. Barth. Por. np. jego *Credo*, London 1964, s. 63.

<sup>25</sup> CO 45,31. Zob. A. Nossol, *Tajemnica Jezusa Chrystusa w teologii protestanckiej*, w: *Jezus Chrystus*, red. W. Granat, E. Kopeć, Lublin 1982, s. 444-473, zwł. 447 nn.

czone tam stwierdzenia o narodzeniu z Dziewicy wychodzą od myśli, która wyklucza jakiegokolwiek ubóstwienie ludzkiej natury Jezusa ze względu na poczęcie z Ducha. Narodzenie z Dziewicy oznacza, że Chrystus „został utworzony w ciele dziewicy Maryi, z jej substancji, żeby mógł być nazwany potomkiem Dawida”<sup>26</sup> Następnie we wspomnianym *Katechizmie* zostało postawione dokładniejsze pytanie: „Dlaczego poczęcie Jezusa dokonało się przez Ducha Świętego, a nie w granicach porządku natury, przez mężczyznę?” Odpowiedź brzmi: „Ponieważ ludzkie nasienie w sobie jest zepsute, musiał wejść ze swoją mocą Duch Święty, żeby naszego Pana zachować od jakiegokolwiek zła i napełnić Go świętością”<sup>27</sup> W zdaniu tym warto zwrócić uwagę na dosłowne brzmienie: nie ludzki akt przekazywania życia jest zły, ale zostaje powiedziane, że zepsute jest ludzkie nasienie (*semence, semen*)<sup>28</sup>. Odnosi się to także do dziewicy Maryi, gdyż i ona sama jest potomkiem Adama. Tu leży też wyjaśnienie, dlaczego Kalwin nie łączy bezgrzeszności Jezusa z dziewictwem Maryi, ale Jezusową wolność od grzechu wyprowadza z Jego poczęcia z Ducha Świętego. Jezusowa wolność od grzechu ma więc swoje podstawy nie w tym, iż został poczęty bez udziału mężczyzny, ale że Duch Święty uświęcił w Jezusie zepsutą ludzką naturę Jego matki<sup>29</sup>

Rozróżnienia, które zarysowuje *Katechizm*, zostają następnie wyraźnie wyeksponowane przez *Institutio* z 1559 roku. Zasadniczo przyczyniły się do tego prowokujące pytania postawione przez Menno. Uważał on, że jeśli Chrystus nie był dotknięty żadną skazą i został zrodzony z Maryi dzięki pełnemu tajemnicy działaniu Ducha Świętego, to może ta kobieca natura nie była nieczysta; nieczysta może była tylko męska natura i tę musiał zastąpić

<sup>26</sup> Jest to odpowiedź na 49 pytanie *Katechizmu Geneewskiego*. Por. *Joannis Calvini opera selecta*, ed. P. Barth, G. Niesel, t. II, Monachii, 80. Dalej skrót OS.

<sup>27</sup> W. Niesel, *Bekennnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, Neukirchen 1938, s. 8; por. też *Katechizm* z 1537 r. OS I 398.

<sup>28</sup> W komentarzu do Łk 1,35 można się jednak dopatrzeć pewnych myśli, które w ludzkim akcie poczęcia widzą podstawę przekazu grzechu: *Docet enim angelus, Christum oportere absque viri et mulieris coitu nasci, ut sanctus sit et Dei filius*. CO 45,31. W *Institutio* (II 13,4) zdanie to zostaje skorygowane. Akt poczęcia życia nie jest zły sam w sobie, lecz jedynie jako skutek grzechu pierworodnego: [...] *quia hominis generatio per se immunda aut vitiosa non est, sed accidentaliter ex lapsu*. OS III 458. Pogląd, jakoby przez akt płciowy mógł być przekazywany grzech jest dla Kalwina nie do przyjęcia. Grzech ma swoje siedlisko nie w ciele, ale w duszy, a duszy nie przekazuje się, lecz jest ona w każdym wypadku stwarzana na nowo. Por. CO 47,56n.

<sup>29</sup> Taka nauka o Maryi nie jest zgodna z doktryną Kościoła katolickiego, choć trzeba pamiętać, że wówczas nie było jeszcze wyraźnie sformułowanego dogmatu w tym względzie.

Duch Święty? W odpowiedzi Kalwin wyraźnie twierdzi, że Jezus Chrystus nie dlatego był wolny od jakiegokolwiek skazy grzechowej, że narodził się tylko ze swej matki, bez współudziału mężczyzny, ale dzięki temu, że uświęcił Go Duch Święty. Poczęcie to było więc czyste i bezgrzeszne, takie jakby ono miało miejsce przed grzechem Adama<sup>30</sup>. Zniszczenie ludzkiej natury po grzechu pierworodnym nie sięga więc Jezusowego życia, co jednak w niczym nie umniejsza prawdziwości Jego człowieczeństwa, ponieważ grzech wszedł w ludzką naturę jako coś dodanego (*accidens*).

Interpretacjom reformatora dotyczącym poczęcia Jezusa z Ducha Świętego nie można zarzucić braku jasno wyznaczonego celu. Jezus musiał zostać poczęty z Ducha, by przyjmując prawdziwą ludzką naturę, nie przyjął równocześnie zepsucia będącego skutkiem grzechu Adama. Istotną funkcją Ducha przy zwiastowaniu Maryi było więc nie tylko to, że On począł Jezusa w ciele Dziewicy, ale równocześnie i przede wszystkim to, że już w niej uświęcił ludzką naturę Jezusa i zachował Go od wszelkiej zmazy spowodowanej grzechem w raju. Jak jednak Jezus musiał być prawdziwym człowiekiem, aby zmasać nasze grzechy, zwyciężyć śmierć i szatana, tak też musiał On, aby oczyścić innych, sam być czysty i wolny od wszelkiej skazy. Chociaż więc Chrystus jest potomkiem Abrahama, to jednak nie przyjął żadnej skazy z upadłej ludzkiej natury. Duch Boży od samego początku zachował Go czystym<sup>31</sup>.

Kiedy Kalwin interpretuje poczęcie Jezusa z Ducha Świętego w kategoriach uświęcenia Jego ludzkiej natury i wolności od grzechu, to jeszcze raz, choć w innej formie, musi być postawione pytanie o autentyczność Jezusowego człowieczeństwa: Czy Jezus rzeczywiście posiadał prawdziwą ludzką naturę, skoro od samego początku był wolny od jakiegokolwiek ludzkiego grzechu, skoro już przez samo poczęcie z Ducha Świętego świętość stała się raz na zawsze Jego istotnym przymiotem? Pytanie to, dość często powtarzane we współczesnej radykalnie nastawionej chrystologii<sup>32</sup>, wydaje się być tym bardziej uzasadnione, że Kalwin w swoich sądach czasami posuwa się tak daleko, iż mówiąc na przykład o różnicy między świętością Jezusa a świętością wierzących w Niego, twierdzi: „Jego świętość wypływa z natury, podczas gdy my od łona matki jesteśmy przekłeci”<sup>33</sup>. W jakim sensie

<sup>30</sup> ICR II 13,4.

<sup>31</sup> CO 45,31.

<sup>32</sup> Prym wiedzie zwłaszcza chrystologia anglikańska. Zob. np. J.A.T. Robinson, *The Human Face of God*, London 1973.

<sup>33</sup> CO 46,740.

można więc mówić o Jezusie, że On był tak samo człowiekiem jak my, skoro Jego świętość wypływa z „natury”? Aby lepiej zrozumieć wypowiedzi reformatora o poczęciu z Ducha Świętego, które w swoim działaniu jest sprawcą przyczyną bezgrzeszności i świętości Jezusa, należałoby przyjrzeć się bliżej, jak on interpretuje ewangeliczne sceny kuszenia Jezusa.

W komentarzu do Mt 4,1 na sposób paradoksalny wiąże autor pełną świętość i realność kuszenia Jezusa, nie zwracając uwagi, jak ten fenomen można wytłumaczyć z punktu widzenia psychologicznego. Chrystus — jego zdaniem — został prawdziwie kuszony przez szatana, poddany grzechowi i słabości, ponieważ, będąc człowiekiem, musiał doświadczyć wpływu szatana, ludzkich pokus. Słabości, które On wziął na siebie, były jednak naszymi słabościami — z wyjątkiem słabości grzechu. Autor jest przy tym przekonany, że kuszenie, któremu został Jezus poddany, nie umniejsza Jego chwały, podobnie jak jej nie umniejszył fakt przyjęcia naszego ciała<sup>34</sup>. Odpowiedź ta nie wydaje się jednak reformatorowi w pełni wyczerpująca, gdyż w tymże samym komentarzu pyta jeszcze raz: „W jaki sposób Chrystus partycypuje w naszych słabościach, że mógł być kuszony przez szatana, a mimo to pozostał czysty i wolny od jakiegokolwiek zmazy grzechowej?” W rozwiązywaniu tej kwestii sięga do obrazu z Księgi Rodzaju i zwraca uwagę na fakt, że natura Adama też była na początku integralna, bez skaz. Obraz Boży jaśniał w niej jeszcze w sposób czysty, a mimo to został poddany pokusie. Stosując porównanie między Adamem przed upadkiem, a Chrystusem, Kalwin nie chce jednak sugerować, że istnieje między nimi pełne podobieństwo czy równość; Adam mógł upaść, ale Chrystus nie. Ta integralność natury Chrystusa odróżnia Go od Adama i od nas. Adamowi dano tylko możliwość nie grzeszenia, natomiast „Chrystus został wyposażony w taką moc Ducha, że nie mogło Go sięgnąć ostrze wpływów szatana”<sup>35</sup>. Tym samym Kalwin wyraźnie sugeruje, że świętość Jezusa Chrystusa ugruntowana jest poza Jego ludzką naturą.

Niektórym komentatorom Kalwina, np. M. Dominice, wydaje się nawet, że reformator odnosząc do Jezusa myśl *non posse peccare* czyni to tak radykalnie, że zaciemnia prawdę o ludzkiej naturze Chrystusa i wykracza daleko poza ramy nauki Nowego Testamentu<sup>36</sup>. Żeby móc właściwie zrozumieć zasadniczą intencję Genewczyka, należałoby przeprowadzić dokład-

<sup>34</sup> CO 45,130 (Mt 4,1).

<sup>35</sup> CO 45,130 n (Mt 4,1).

<sup>36</sup> Tenże, *L'humanité de Jésus d'après Calvin*, Paris 1933, s. 181.

niejszą analizę tekstów źródłowych, pytając, czy owa niemożność grzeszenia jest uwarunkowana szczególnym rodzajem ludzkiej natury Chrystusa, czyli jest Jego wrodzonym przymiotem, czy też posiada jakiś inny grunt? Wydaje się, że jeżeli ma jakikolwiek sens mówienie o próbach kuszenia Jezusa, to wtedy świętość, która Mu uniemożliwiła uległość pokusie, nie mogła być raz na zawsze wrodzoną kwalifikacją Jego ludzkiej natury, która to jakość wypływałaby z poczęcia z Ducha Świętego. Kalwin wprawdzie argumentuje zwycięstwo Jezusa nad pokusą — jak to wcześniej już zauważono — udzieloną mu mocą Ducha Świętego, ale czy myślał przy tym, że świętość ludzkiej natury Jezusa wypływa z Jego poczęcia z Ducha Świętego? Prawdopodobnie nie. Kontekst biblijny jest bowiem inny. Sugeruje on, że moc, by nie ulec pokusie, została Jezusowi dana bezpośrednio przed wystąpieniem kuszenia, mianowicie przy Jego chrzcie: „wówczas Jezus został obdarzony bogactwem łaski i mocą Ducha, aby być mocniejszym w czekających Go zmaganiach. Duch w widzialnej postaci nie zstąpił na Niego daremnie”<sup>37</sup> Wydaje się, że paradoks pełnej świętości i prawdziwości kuszenia jest możliwy do zrozumienia wówczas, kiedy we właściwy sposób rozumie się źródło świętości Jezusa. On dlatego został wiedziony na pokuszenie, ponieważ świętość była nie tyle stałą cechą Jego ludzkiej natury, ale darem Bożego Ducha. Jezus był kuszony, a mimo to nie mógł ulec pokusie. To *non posse peccare* nie jest przymiotem danym na własność ludzkiej naturze Jezusa, ale ciągle na nowo aktualizowanym darem Ducha Świętego.

Świętość Jezusa różni się od naszej. Różni się ona przede wszystkim tym, że w Nim była pełnia świętości, podczas gdy my na tyle w niej partycypujemy, na ile nam to zostało dane. Jego świętość jest natomiast podobna do naszej w tym, że nie ma ona swego źródła w ludzkiej naturze, ale jest łaskawym darem Ducha Świętego, który ciągle na nowo dla przewyciężenia pokusy musi być dany. Stąd też Kalwin może powiedzieć, że my w walce z pokusą jesteśmy wyposażeni w tę samą broń, co sam Chrystus<sup>38</sup>.

Wobec powyższych poglądów rodzi się pytanie, czy można mówić o zwiększaniu się, o mnożeniu darów Ducha w Jezusie, czy też o intensyfikacji wpływu Ducha na Jezusa w czasie Jego ziemskiego życia? Jak długo to pytanie rozumiałoby się w kategoriach biograficzno-psychologicznych, reformator nie byłby nim zbytnio zainteresowany. Źródłem tego pytania i pro-

<sup>37</sup> CO 45,130 (Łk 4,1).

<sup>38</sup> CO 45,131 (Mt 4,3).

blemu jest jednak tekst Łk 2,40<sup>39</sup> Fragment ten zmusza naszego autora do wnikliwszej analizy powyższej kwestii. Komentując myśl Łukasza, zadaje sobie pytanie: Czy nie byłoby nonsensem, żeby w Synu Bożym zaistniał jakiś brak doskonałości, skoro już od łona Matki został On wyróżniony całą pełnią duchowych darów? Odpowiedź znów znajduje w teologii wcielenia: skoro chwala Syna Bożego nie doznała uszczerbku przez sam fakt unieżenia się w tajemnicy wcielenia, tak też nie sprzeciwia się Jego godności, że On pragnął wzrastać duchowo (*secundum animam*), podobnie jak wzrastał w ciele. Taką interpretację reformator uzasadnia tym, że Łukasz pragnął powiedzieć „wszystko, co w ludziach pochodzi z mądrości i w nich codziennie wzrasta, płynie z owego jedyne go źródła, mianowicie z Ducha Bożego”<sup>40</sup> Jak dalece więc Kalwin rozumie dary Ducha w sensie antropologicznym, tak opowiada się za możliwością pomnażania i wzrostu tych darów także w Jezusie. Syn Boży, który stał się człowiekiem, nie jest bowiem żadnym *theos aner*, ale dzięki kenotycznemu wcieleniu stał się prawdziwym człowiekiem. On nie ma żadnej zwierzchniej mocy nad darami Ducha, lecz otrzymuje je, jak każdy człowiek, wzrastając w ich bogactwie i pełni. Kalwin bardzo wyraźnie zaznaczył, że wzrost darów duchowych w człowieku Jezusie nie implikuje żadnego braku czy grzechu. Wzrost w darach, który zakłada ich uprzednią niepełność lub brak, widzi reformator historiozabawczo. Podobnie jak śmierć na krzyżu, tak też niektóre ludzkie uwarunkowania przyjął Chrystus zastępczo ze względu na nasze zbawienie.

## 2. Duch namaszczający Jezusa

Biblijne relacje o poczęciu Jezusa z Maryi Dziewicy i Ducha Świętego stawiają teologa przed problemem prawdziwości człowieczeństwa wcielonego Syna Bożego. Opis tego wydarzenia stwarza również problem dla rozumienia ewangelicznej relacji o zstąpieniu Ducha na Jezusa podczas chrztu w Jordanie. Rodzą się wątpliwości, czy jedno wydarzenie nie czyni „niezrozumiałym i bezsensownym” drugiego?<sup>41</sup> Kalwinowi, komentującemu chrzest

<sup>39</sup> Dziecko zaś rosło i nabierało sił, napelniając się mądrością, a łaska Boża była z Nim.

<sup>40</sup> CO 45,105 (Łk 2,40).

<sup>41</sup> Jest to problem, który dostrzega głównie teologia systematyczna. Bibliści pod tym względem wydają się być mniej dociekliwi, wyróżniając na podstawie Nowego Testamentu trzy formy, w których Jezus występuje jako nosiciel Ducha Bożego: On jest nosicielem Ducha jako Wywyższony (Dz 2,33), jest napełniony Duchem w swo-

Jezusa w Ewangelii św. Mateusza, rozwiązanie tej kwestii rysuje się dzięki proroczym słowom Iz 61,1. Zstąpienie Ducha na Jezusa podczas chrztu w Jordanie traktuje jako pasowanie na urząd Pośrednika. Jest to — jego zdaniem — nowe, bogatsze w stosunku do poprzednich darów, udzielenie się Ducha ukierunkowane na realizację dzieła zbawienia<sup>42</sup>.

Jak poczęcie Jezusa z Ducha Świętego było znakiem boskości Chrystusa, tak zstąpienie Ducha podczas chrztu w Jordanie było przede wszystkim darem dla człowieka Jezusa. Uzdolnienia, o których pisze prorok Izajasz<sup>43</sup>, mogą bowiem stać się udziałem Syna Bożego na tyle, na ile będzie On prawdziwym człowiekiem<sup>44</sup>.

Udzielenie się Ducha Jezusowi Chrystusowi miało przede wszystkim znaczenie dla Niego jako osoby, która miała przejść ziemską drogę realizując misję zbawienia ludzi. Jezus, żyjąc jako człowiek, musiał być uzbrojony w taką moc Ducha, aby nie zawładnęły Nim moce ciemności, moc szatana<sup>45</sup>. Gdzie w walce z mocami piekła zabłysnęły Jego *dynamis* i *exousia*, tam mamy właśnie do czynienia z dowodami udzielonego Mu Ducha. Zwłaszcza synoptycy, kiedy mówią o Jezusie jako człowieku działającym mocą Ducha, to myślą o Nim nie tylko w tych miejscach, gdzie używają słowa *pneuma*, ale także tam, gdzie mowa jest o Jego *exousia* i *dynamis*<sup>46</sup>. Podlegając mocy Ducha<sup>47</sup>, Jezus przewyciężył ludzki strach przed śmiercią, przeszedł nieustraszenie drogą męki, wytrzymał ogrom cierpień, by ostatecznie umrzeć, ale i zatriumfować na krzyżu. Gdyby Jezus nie był napelniony darami Du-

---

im ziemskim życiu (Mk 3,29; J 3,34); Jego pochodzenie naznaczone jest działaniem Ducha (historie narodzenia). Pomędzy tymi trzema formami nigdy nie dopatrywano się sprzeczności. Zob. np. W. Krusche, *Das wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen 1957, s. 133.

<sup>42</sup> CO 45,126. Por. CO 47,28; 37,59; 45,141. Tak sądzą również współcześni teologowie tworzący pneumatologiczną chrystologię. Zob. G.W.H. Lampe, *The Holy Spirit and the Person of Christ*, w: *Christ, Faith and History*, ed. S.W. Sykes, J.P. Clayton, Cambridge 1972, s. 111–130; M.D. Meeks, *Gott und die Ökonomie des Heiligen Geistes*, w: *Evangelische Theologie* 40(1980) s. 48–58; P. Schoonenberg, *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, Regensburg 1992.

<sup>43</sup> „I spocznie na niej [ródźka z pnia Jessego] Duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Pańskiej” (Iz 11,2).

<sup>44</sup> CO 36,235; por. CO 46,371; OS III 450,1.

<sup>45</sup> CO 45,126 (Mt 3,16).

<sup>46</sup> Cenne w tym względzie są szczegółowe badania, które przeprowadził J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, London 1975, zwł. s. 68–94.

<sup>47</sup> CO 45,141 (Łk 4,18). Zob. H.J. Kraus, *Heiliger Geist. Gottes befreiende Gegenwart*, München 1986, s. 31–53; F.X. Durrwell, *Der Geist des Herrn. Tiefe Gottes — Schöpferische Weite*, Salzburg 1986, s. 51–58.

cha i nie działał Jego mocą, nie mógłby spełnić roli Pośrednika i Pojednawcy między Bogiem a ludźmi.

Jak potrzebował Jezus Ducha Świętego dla siebie samego, by nie ulec słabości własnego ciała, tak samo potrzebował mocy tego Ducha dla pełnienia swej misji wśród ludzi. Dzięki mocy swojego Ducha potrafił On patrzeć w to, co ukryte w ludzkich sercach (Mk 2,8); przejrzał złośliwość tych, którzy Go podchwytliwie pytali (Mt 22,18). Poprzez ukryte działanie Ducha przywołał do siebie i uzdrowił kobietę cierpiącą na krwotok, a celnika Mateusza skłonił do nawrócenia. Matki, które przynosiły swoje dzieci do Niego rozpoznały w Nim moc Ducha i prosiły Go, by z tej mocy udzielił czegoś ich dzieciom. Duch był także mocą Jezusowego słowa, które pociągało rzesze ludzi i było chętnie słuchane. Ono nie zdołałoby przeniknąć w ludzkie serca, by wzbudzić wiarę i posłuszeństwo wobec niej, jeśliby Duch jako *interior Magister* nie utorował drogi i nie otworzył ludzkich serc<sup>48</sup>.

Podobnie jak mowy Jezusa stawały się pełne mocy tylko dzięki działaniu Ducha Świętego, tak również samo wejście Jezusa na zapierającego się Go Piotra było związane z tajemniczą mocą Jego Ducha. Promienie Jego łaski zdołały przeniknąć serce Piotra<sup>49</sup>. Można by stwierdzić, że w przekonaniu Genewczyka słowa i działanie Jezusa są najbardziej skuteczne tam, gdzie ukazane są jako wypływające z mocy Jego Ducha.

Głęboko wewnętrzny, intymny sposób działania Ducha na ludzi został już zapowiedziany w sposobie, który Duch Święty wybrał, gdy zstąpił na Jezusa podczas chrztu w Jordanie w postaci gołębicy, a na apostołów w wieczerniku pod postacią płonących języków. Duch udzielił się wówczas każdemu z osobna. Obydwa sposoby, gołębica i ogień, są symbolami obecności Ducha. Charakterystyczne jest, że Duch zstąpił jednak najpierw w postaci gołębicy, a dopiero później w postaci ognia. Mogłoby to świadczyć, że Duch Chrystusa jest przede wszystkim Duchem łagodności i pokoju. Dzięki Niemu nie musimy się niczego obawiać<sup>50</sup>.

Symbole Ducha Świętego: gołębica i ogień nie są oczywiście, samym Duchem, ponieważ ani Jego istota, ani Jego moc nie są widoczne; one są *species*, pod którymi Duch Święty ukazuje swą obecność. W przekonaniu autora mamy tutaj do czynienia — jak wszędzie tam, gdzie Pismo posługuje się symbolami — z relacją między znakiem a rzeczywistością (analogia

<sup>48</sup> ICR II 2,20. Por. CO 51,328; 50,341; 45,817; 47,390.

<sup>49</sup> CO 45,745 (Mt 26,75).

<sup>50</sup> CO 47,28 (J 1,32).

*signorum cum veritate*)<sup>51</sup>. To udzielenie się płonących języków wskazuje na obdarzenie zdolnościami i mocą Ducha dla misji rozszerzenia Ewangelii we wszystkich językach wśród wszystkich rozproszonych na ziemi ludów. Gołębicą zaś wskazuje na pełne łagodności i dobroci działanie Jezusa wobec grzesznika<sup>52</sup>.

Reformator z Genewy uważa, z jednej strony, że Chrystus podczas chrztu w Jordanie otrzymał Ducha na sposób nowy i bogatszy, z drugiej — zależy mu bardzo na tym, by uniknąć nawet sugestii, jakoby Chrystus przed tym odnowionym przyjęciem Ducha posiadał dary Ducha tylko w zawężonym zakresie. Z pomocą przychodzi mu egzegeza ewangelicznych tekstów. Ewangelista Marek pisze, że Jan Chrzciciel widział niebo otwarte i Ducha Bożego jako gołębicę. Reformator sugeruje, że skoro Duch Święty był widziany przez Jana, to można by przypuszczać, że przede wszystkim ze względu na niego niebo się otwarło<sup>53</sup>. Podobnie wyraża się w komentarzu do J 1,32: na Chrystusa zstąpił wówczas Duch „nie ze względu na Niego, lecz ze względu na swoich”<sup>54</sup>.

Udzielenie się Ducha Świętego podczas chrztu miało znaczenie dla Jezusa, ale prawdy tej nie należy — według reformatora — widzieć jako ostatecznej i jedynej. Ilekroć Kalwin mówi o otrzymaniu przez Jezusa Ducha we chrzcie, to zawsze natychmiast dodaje, że Jezus został obdarowany nową mocą ze względu na innych, ze względu na Kościół<sup>55</sup>. Czy to może znaczyć, że sam Jezus w ogóle nie potrzebował zstąpienia Ducha lub że On wcale nie zstąpił na Jezusa w wodach Jordanu, a tylko tak wydawało się stojącym obok? Kalwin tak skrajnych hipotez nie wysuwa. Istotną wydaje mu się prawda, że Chrystus potrzebował przed rozpoczęciem swojej odkupieńczej misji nowej mocy Ducha. Potrzeba ta nie wpływała jednak z Jego słabości, ale była koniecznością innego rodzaju, koniecznością uwarunkowaną soteriologicznie. Ta myśl okazuje się być kluczem do omawianego problemu.

Nie ulega wątpliwości, że Chrystus przyjął Ducha w nowy sposób, gdyż objawia to Pismo. Wydaje się również zrozumiałe, że w swym człowieczeń-

<sup>51</sup> Postać gołębiczy czy ognistych języków można zinterpretować również tak, że to *pneuma* manifestuje się tutaj w sposób widoczny i sprawdzalny. Por. W. Krusche, *dz. cyt.*, s. 135.

<sup>52</sup> W tym leży także klucz do zrozumienia analogii Izajasza zamieszczonej w *Pierwszej Pieśni o Słudze Jahwe*: Iz 42, 1–9, zwł. 42,3. Zob. CO 47,28 (J 1,32); 37,60; 45,126; 48,26.

<sup>53</sup> CO 45,125 (Mk 1,10).

<sup>54</sup> CO 47,28 (J 1,32); por. CO 37,59.

<sup>55</sup> CO 46,596 (Mt 4,1). Por. CO 29,592.

stwie Chrystus dla spełnienia powierzonej Mu misji potrzebował darów Ducha. Charakterystyczny dla poglądu reformatora jest jednak właśnie dodatek, że nie działo się to ze względu na Niego samego. Ostatecznie chodzi o realizację Jego posłannictwa, o Jego urząd. Przyjmując taką interpretację nie bez znaczenia jest czas, kiedy na Chrystusa zstąpił Duch. Nie mogło to mieć miejsca w obojętnie jakim czasie ziemskiego życia Jezusa, czas rozpoczęcia publicznej działalności był tutaj decydujący. Szczególnie wyraźnie wskazuje na to uwaga Kalwina dotycząca chrztu Jezusa zamieszczona w jego komentarzu do Ewangelii św. Jana: Duch przy chrzcie zstąpił na Jezusa i jakby uroczystym rytem ustanowił Go w swoim urzędzie. Nie oznacza to, że Jezus przedtem był pozbawiony Ducha, żył jednak przez trzydzieści lat jakoby prywatny człowiek; żył w ukryciu, gdyż nie nadszedł jeszcze czas Jego objawienia<sup>56</sup>

Zstąpienie Ducha na Jezusa związane jest więc z rozpoczęciem działalności publicznej i z przyjęciem urzędu pośrednika zbawienia. Żaden brak w samym Zbawicielu, ale braki w mających dostąpić zbawienia są przyczyną ponownej interwencji Ducha Świętego. Jezus ze względu na innych dobrowolnie uczynił siebie potrzebującym. W komentarzu do tekstu J 12,30 wyraźnie zostało stwierdzone: „Czyż nie potrzebował Chrystus żadnego umocnienia, czyż troszczył się o Niego Ojciec mniej niż o nas? Tę zasadę trzeba jednak mieć ustawicznie na względzie: jak Chrystus ze względu na nas przyjął ciało, tak też ze względu na nas zostały mu dane wszystkie dary, które otrzymał od Ojca. Tak samo prawdą jest również to, że głos z nieba rozległ się ze względu na lud, On sam nie potrzebował żadnego zewnętrznego znaku”<sup>57</sup>

Kalwin konstruował pneumatologiczną chrystologię o wyraźnie kenotycznym obliczu. Dostrzega uniżenie się Jezusa Chrystusa nawet w tym, iż w stosunku do Ducha Świętego jawi się On jako przyjmujący; dary Ducha nie były jakby „wrodzonymi” przymiotami Jego ludzkiej natury. Stąd też wypływa jego przekonanie, że Jezus od chrztu w Jordanie w sposób nowy i bogatszy został napełniony darami Ducha. Z drugiej strony, reformatorowi bardzo zależy, by pokazać prawdę, że Jezus Chrystus w przeciwieństwie do wierzących posiada pełnię darów Ducha. Z tej pełni bierze i udziela wierzącym w Niego. „Wiemy, że jedynie samemu Chrystusowi Duch został dany bez miary, że- byśmy z Jego pełni mogli czerpać, inni otrzymują tylko po części”<sup>58</sup>. Autor

<sup>56</sup> CO 47,28 (J 1,32).

<sup>57</sup> CO 47,293 (J 12,30).

<sup>58</sup> CO 45,15 (Łk 1,15). OS III, 477.

*Institutio* podkreśla tę myśl z J 1,16 bardzo często. Dary Ducha mogą stać się udziałem wiernych jedynie przez Chrystusa, gdyż jedynie w Nim samym jest ich pełnia<sup>59</sup>. W komentarzu do powyższego Janowego tekstu wyraźnie zostaje zaakcentowana niewyczerpalność darów Ducha w Jezusie<sup>60</sup>. Duch Święty spoczął na Nim, całkowicie Jemu się oddał, żebyśmy wszyscy z tej pełni mogli otrzymywać<sup>61</sup>.

Myśl, że Chrystus w swojej ludzkiej naturze jest Tym, który otrzymuje Ducha, należy do charakterystycznych twierdzeń w pismach Kalwina, choć nie sposób nie zauważyć, iż jest ona tylko słabym uzupełnieniem zasadniczej prawdy o Chrystusie jako dawcy Ducha<sup>62</sup>. Jest sprawą oczywistą, że Chrystus tylko w swojej ludzkiej naturze ukazany jest jako zdany na działanie Ducha. W komentarzu do J 14,16 reformator wyraźnie mówi: „Chrystus jako nasz Pośrednik i Patron wyprasza od Ojca łaski Ducha, jako Bóg daje Go sam od siebie”<sup>63</sup>. Żeby jednak całkiem jasno ukazać, że Jezusowi została dana cała pełnia Ducha, Kalwin nie obawia się czasami nawet takich sformułowań, które mogą sprawiać wrażenie, jakoby Jezus także w swej ludzkiej naturze był z Duchem w ontyczny sposób zjednoczony. *Institutio* z 1539 roku mówi: „Duch w takiej pełni został wylany na Jezusa, że Jego duszę obrał sobie na własne mieszkanie, by z niej jako z jedyne go źródła na nas spływać”<sup>64</sup>. Jeżeli nawet to sformułowanie, prawdopodobnie ze względu na swój apolinarystyczny wydźwięk, nie znalazło się już w *Institutio* z 1559 roku, to nie sposób nie zauważyć, że autor we wspomnianej redakcji *Institutio* w kontekście polemiki z Osiandrem podkreśla myśl o pełni Ducha, która jest w Jezusie Chrystusie. Z tej pełni wszyscy czerpiemy, ona jest niewyczerpywalna. Chrystus jest jedynym Pośrednikiem, przez którego Duch działa na wierzących. „Mylą się więc ci — twierdzi reformator — którzy mają nadzieję, że mogą osiągnąć Ducha Bożego w sposób inny niż poprzez

<sup>59</sup> Dla przykładu ICR II 15,5.

<sup>60</sup> CO 47,16 n.

<sup>61</sup> OS I 82 (ICR z 1536 roku 15,36).

<sup>62</sup> Służy temu nawet uwaga, którą czyni autor w komentarzu do J 3,34: *pełnia Ducha w Jezusie ukazuje się właśnie w tym, że On ciągle od nowa na Niego zstępuje*. Zob. CO 47,74 n (J 3,34).

<sup>63</sup> CO 47,329. Komentując ten tekst bardziej szczegółowo można by stwierdzić, że Jezus Chrystus jako Pośrednik w swej ludzkiej naturze otrzymuje Ducha, ale jako Syn Boży, który w osobie Pośrednika pozostaje istotą równy Ojcu, jest dającym i posyłającym Ducha. Na ile jednak Chrystus także w swej ludzkiej naturze jest Pośrednikiem, na tyle także w tej naturze jest dawcą Ducha.

<sup>64</sup> OS III 478. Por. CO 49,558; ICR II 16,12.

Chrystusa (...) Duch Święty udziela się nam na tyle, na ile jesteśmy zjednoczeni z Chrystusem, ponieważ Ducha nie można nigdzie indziej znaleźć jak w Chrystusie”<sup>65</sup>. Nie ulega wątpliwości, że nasz autor ma na względzie wcielonego, uniżonego Chrystusa. Pragnie bowiem przy tej okazji zdystansować się i wykluczyć wszelkie poglądy spirytualistycznych „fanatyków”, którzy wierzyli, że Bóg używa swego Ducha bezpośrednio, bez pośrednictwa wcielonego Syna Bożego. Reformator prawdopodobnie myśli tutaj także o pojęciu usprawiedliwienia według Osiandra, który utożsamiał usprawiedliwienie z zamieszkaniem Bożego Ducha w wierzących<sup>66</sup>.

W kolejnych wydaniach *Institutio* Kalwin poświęcił sporo miejsca osiandrycznej tezie, by ją ostatecznie odrzucić<sup>67</sup>. Konfrontacje z Osiandrem dopomogły mu jednak przy formułowaniu precyzyjnych rozróżnień dotyczących relacji między Duchem, Chrystusem-Pośrednikiem a nami: „my również nie negujemy, że Bóg przez swego Ducha odnowił nasze życie w świętości i sprawiedliwości, ale trzeba przy tym mieć na względzie, czy On to czyni bezpośrednio i przez siebie, czy też ręką swego Syna, któremu powierzył całą pełnię Ducha, żeby z tego, co Mu zbywa, pokrywał to, czego nie dostaje Jego członkom”<sup>68</sup>

Zstąpienie Ducha na Jezusa podczas chrztu w Jordanie stanowi Jego namaszczenie Duchem, aby mógł objąć urząd pośrednika. Już same tytuły „Mesjasz” czy „Chrystus” wskazują — zdaniem Kalwina — na Jezusa jako nosiciela trzech starotestamentalnych urzędów: króla, kapłana, proroka. Każdy sprawujący powyższy urząd był weń wprowadzany poprzez ryt namaszczenia. Namaszczenie na Mesjasza stanowi równocześnie namaszczenie na urząd króla, kapłana i proroka, ponieważ imię Chrystusa obejmuje te trzy urzędy<sup>69</sup>. Ściśle więc biorąc, nie chodzi nawet tyle o trzy urzędy, ale o jeden potrójny urząd.

W *Institutio* z 1536 roku<sup>70</sup> i w *Katechizmie* z 1537 roku,<sup>71</sup> jak również w wydanym w latach 1552–54 *Komentarzu do Dziejów Apostolskich* mówi Kalwin tylko o dwóch urzędach Chrystusa: urzędzie króla i kapłana<sup>72</sup>.

<sup>65</sup> CO 51,186.

<sup>66</sup> Monograficznie temat ten został opracowany przez T. Stadtland, *Rechtfertigung und Heiligung bei Calvin*, Neukirchen 1972.

<sup>67</sup> Zob. ICR III 11,5–12.

<sup>68</sup> ICR III 11,12.

<sup>69</sup> CO 45,89; 46,600; OS III 473,6.

<sup>70</sup> OS I 82.

<sup>71</sup> OS I 397.

<sup>72</sup> CO 48,246.

Od 1539 roku *Institutio* mówi o trzech urządach (*munus triplex*)<sup>73</sup>. Również w *Katechizmie Genewskim* pytania 34 i 35 wprost odnoszą się do omawianego problemu: „Co oznacza słowo Chrystus? — Przez ten tytuł jeszcze lepiej (niż przez imię Jezus) ukazany jest Jego urząd, że On mianowicie został namaszczony przez Niebieskiego Ojca, aby mógł być Królem, Kapłanem (...) i Prorokiem. Skąd to wiesz? — Ponieważ według Pisma namaszczenie winno tym trzem sprawom służyć”<sup>74</sup>.

Poprzez myśl o namaszczeniu Jezusa Duchem Świętym Kalwin próbował ściśle powiązać urząd Pośrednika z nauką o osobie Chrystusa. Oczywiście, poszczególne urzędy zostają jeszcze w inny sposób połączone z nauką o osobie Chrystusa: urząd prorocki — z głoszonym przez Niego słowem i dokonanymi czynami, urząd kapłański — z Jego posłuszeństwem w cierpieniu i śmierci, urząd królewski — głównie z Jego zmartwychwstaniem i wstąpieniem do nieba<sup>75</sup>. Ostatecznie jednak Chrystusowy urząd pośredniczenia opiera Kalwin na namaszczeniu rozumianym jako udzielenie darów Ducha.

Znaczenie namaszczenia dla samego Jezusa nie zostaje umniejszone przez to, że otrzymał On je ze względu na innych. Udzielenie pełni darów Ducha dla zbawczej misji Chrystusa znajdzie swoją kontynuację w misji Kościoła, dlatego i w życiu Kościoła wszystkie dary Ducha posiadają swoje ostateczne źródło w namaszczeniu Jezusa<sup>76</sup>. Jesteśmy chrześcijanami, namaszczeniymi, ponieważ On jest Chrystusem, Namaszczonym. Żyjąc w Chrystusowym Kościele, będąc częścią Jego Ciała, możemy czerpać z darów Ducha, których pełnię On posiadał.

### 3. Próba oceny myśli Kalwina

Chrystologia Kalwina trzyma się dogmatów ustalonych przez starożytną chrześcijańską tradycję. W zasadzie jest ona bardziej tradycyjna niż oryginal-

<sup>73</sup> ICR II 15,2. Dla duchowego spadkobiercy teologii reformatora, Karola Bartha, nauka o „*munus triplex*” należy do podstawowych zagadnień chrystologicznych. Zob. A. Nossol, *Chrystologia Karola Bartha*, s. 83–89.

<sup>74</sup> *Bekennnisschriften der Reformierten Kirche* 6.

<sup>75</sup> J. Köstlin w pracy pt. *Calvins Institutio nach Form und Inhalt in ihrer geschichtlichen Entwicklung* wydaje się przekonywująco ukazywać, że Kalwin, mimo wielkiego znaczenia jakie przypisuje nauce o trzech urządach Chrystusa, nie zdołał tej nauki systematycznie związać ze swoją chrystologią, czy też na odwrót — całą naukę o życiu Chrystusa wprowadzić do nauki o trzech urządach. Tamże, s. 445.

<sup>76</sup> CO 46,596.

na. Pneumatologiczny wymiar jego nauki o Chrystusie nie narusza w żadnej mierze zasadniczych wypowiedzi pierwszych soborów<sup>77</sup>. Faktu tego nie podważała ani starsza krytyka katolicka<sup>78</sup>, ani też nie kwestionują współczesne uzgodnienia katolicko-reformowane<sup>79</sup>. W pełni przyjmuje on dogmat o dwóch naturach Chrystusa i tradycyjne wyjaśnienie relacji zachodzących między nimi. Ponieważ Pośrednik zbawienia musiał być prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, stąd genewski chrystolog i pneumatolog walczy przeciwko takim ujęciom *conceptus de Spiritu Sancto*, które tchną spirytualizmem. Nie oddają one bowiem pełnego człowieczeństwa Syna Bożego, nie wyrażają należycie Jego cielesnej struktury, w samym tylko Duchu Świętym dopatrują się principium poczęcia, nie doceniając uczestnictwa matki Jezusa w powstaniu Jego ciała.

Odrzucając spirytualizm, reformator tworzy jednak dość konsekwentną pneumatologiczną chrystologię — choć nie taką, która stałaby w opozycji do „chrystologii Logosu”<sup>80</sup>. Jezus Chrystus w swoim ziemskim życiu jest nie tylko natchniony Duchem, ale jest z Ducha Świętego poczęty i zrodzony. Podczas chrztu w Jordanie zostaje namaszczone Duchem i całe Jego działanie aż do śmierci odbywać się będzie pod znakiem Ducha. Działanie Ducha Bożego w Jezusie Chrystusie różni się od Jego działania w innych istotach nie tylko stopniem, ale i jakościowo. W Nim osiągnęło ono swą pełnię. Można więc wyraźnie stwierdzić, że pneumatologia Genewczyka jest ściśle związana z chrystologią. Oryginalność chrystologii Kalwina zdaje się polegać na tym, że ona jest nie tylko ugruntowana ontologicznie, ale ustawicznie ujmowana w relacji do soteriologii, a tym samym do działania Ducha Świętego.

<sup>77</sup> C.H. Ratschow w monografii na temat Jezusa Chrystusa charakterystyczne cechy chrystologii Kalwina widzi w nauce o Jezusie jako Pośredniku zbawienia, w nauce o trzech urzędach oraz w ujęciu obecności wywyższonego Chrystusa. Zob. tenże, *Jezus Chrystus*, Gütersloh 1982, s. 38–54.

<sup>78</sup> Spośród starszych krytyków najpoważniejszy zarzut postawił chrystologii reformatora A.J.M. Cornelissen. Uważał on, że Kalwin jest zainteresowany tym, by podkreślać bóstwo Chrystusa i Jego człowieczeństwo, ale nie syntezą tych dwóch prawd. Tym samym pośrednictwo Jezusa stawia pod znakiem zapytania. Dostrzegając bowiem tylko relację między Jezusem a Bogiem, a nie między Synem a Ojcem, widzi tylko to, co Tomasz nazywa *ratio medii* a nie *officium coniungendi*. Tenże, *Calvijn en Rousseau*, Nijmegen 1931, s. 64 nn.

<sup>79</sup> Zob. Raporty końcowe: „Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie”, nr 45 i 84; „Na drodze do wspólnego rozumienia Kościoła”, nr 64–76. Ten ostatni wyraźnie wskazuje też na udział Ducha w zbawczym misterium Chrystusa. Zob. nr 74.

<sup>80</sup> Por. P. Schoonenberg, *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Chrystologie*, Regensburg 1992, s. 55–65 i 90 nn.

Pneumatologiczna interpretacja wydarzeń chrystologicznych pozwoliła reformatorowi dostrzec, że już samo poczęcie z Ducha Świętego zostaje wtedy właściwie zrozumiałe, kiedy generatywną rolę Ducha ujmuje się równocześnie jako funkcję uświęcającą. Pod tym względem jego myśli znacznie pokrywają się z ujęciami Marcina Lutra<sup>81</sup>. O ile przy „odrodzeniu” (*regeneratio*) grzesznika, czyli narodzeniu z Ducha, rodzi się eschatologicznie nowy człowiek, tak narodzenie Jezusa Chrystusa już było narodzeniem nowego człowieka. Jezus Chrystus był od samego początku tym eschatologicznie nowym człowiekiem. Rodzenie nowego człowieka stanowi wyłączone i specyficzne dzieło Ducha Świętego. Dlatego też rola Ducha nie ogranicza się tylko do „regeneratio”, ale w Jezusie Chrystusie ukazuje się już jako eschatologiczne „generatio” Jezus Chrystus nie potrzebował, jak Nikodem czy inni ludzie, być na nowo odrodzonym z Ducha Świętego. Ma to swój grunt w tym, że już Jego narodzenie było dziełem Ducha Świętego<sup>82</sup>. Jego narodzenie zawierało w sobie wszystko, co mieści się w powtórnym narodzeniu z Ducha.

Kalwin nie odważył się tak radykalnie jak Luter zaakcentować głębokiego związku tego co Boże, z tym co cielesne i ziemskie<sup>83</sup>. Prawdy o zstąpieniu Ducha na Jezusa nie wyjaśnia jako potrzeby „dopełnienia” — w tym sensie, jakoby Wieczny Syn, który Ducha posyła, uniżył się tak głęboko, że w swej ludzkiej naturze potrzebował własnego Ducha. Tak skrajnie zresztą nie mówił nawet Luter. Obydwaj mają z pewnością rację, gdy w przyjęciu przez Jezusa chrztu Janowego widzą akt solidarności Bezgrzesznego z grzesznikami, rozumiany jako akt samouniżenia, kenozy (*exinanitio*), ale bez elementów determinacji i konieczności. Zstąpienie Ducha na Jezusa stanowi wypełnienie starotestamentalnych prorocत्व mesjańskich. Dzięki wydarzeniu w wodach Jordanu okazało się, że Jezus jest Mesjaszem. Napełniony Duchem obejmuje swój mesjański urząd. Zstąpienie Ducha na Jezusa podczas chrztu, stanowi Jego namaszczenie, od którego Chrystus jako „Namaszczony” bierze swoje imię.

<sup>81</sup> Zob. W. A. 3 468,17.

<sup>82</sup> Także dla Maryi, podobnie jak dla wszystkich ludzi, największym dobrem jest narodzić się z Chrystusowego Ducha i stać się członkiem Ciała Jej Syna, mimo że została Ona w szczególny sposób przez Boga wybrana. W Synu, którego Ona na świat przyniosła, musiała się także duchowo narodzić, stąd też została nazwana „pełna łaski” Kalwin unika określenia „*theotokos*”. Woli ją nazywać „matką naszego Pana” Zob. np. ICR II 14,4; CO 47,39.

<sup>83</sup> Por. np. A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, s. 278 nn.

Teologicznie znaczące są rozważania autora *Institutio* na temat świętości Jezusa. Według jego opinii, jest ona darem Ducha Świętego, która wprawdzie już przy poczęciu została dana Jezusowi, ale mimo to ciągle zachowuje charakter daru. Kalwin mówi, że Jezus dzięki poczęciu z Ducha Świętego został zachowany czystym *ab ipsa origine*, ale świętość wydaje się mieć swoje źródło także w ustawicznie nowym działaniu Ducha. W czasie chrztu w Jordanie Duch Święty zaktualizował dar świętości, który był przymiotem Jezusa w chwili poczęcia. W tym też Jezus może być nam bratersko bliski, gdyż, mimo swego poczęcia z Ducha Świętego, w czasie swojego ziemskiego życia jawi się jak Ten, który wciąż otwiera się na nowe działanie Ducha.