



6/2007 (11)

Tomasz Kot

Próba odpowiedzi na pytanie, kim lub czym jest duch w Biblii, już po wstępnym rozeznaniu jawi się jako bardzo trudne zadanie. Po pierwsze dlatego, że sama Biblia nie jest dziełem jednorodnym. Świadczy o tym choćby wielość języków, a co za tym stoi – także różnorodność środowisk kulturowych, które ją ukształtowały. Po drugie dlatego, że przedział czasu, który dzieli powstanie pierwszych i ostatnich tekstów biblijnych, jest bardzo duży. Jest to więc próba karkołomna i z góry skazana na pewne uproszczenia wynikające z koniecznych uogólnień. Biorąc jednak pod uwagę znaczenie Biblii dla kształtowania się myśli naszej kultury, wydaje się ona konieczna, nawet jeśli ma mieć wciąż charakter roboczy. Jednocześnie od razu należy zaznaczyć, że percepcja Biblii w naszej kulturze jest za pośrednictwem przez teologię chrześcijańską, a więc konkretną lekturę interpretacyjną tekstów biblijnych. Wielu chrześcijan biblijne wyrażenie „duch święty” lub „duch boży” rozumie spontanicznie jako oznaczające trzecią osobę Trójcy Świętej, podczas gdy kontekst ich użycia nie pozwala na taką interpretację. Konieczne jest zatem, przynajmniej na pewien czas, zawieszenie podobnych przedrozumień, wyrażających się choćby w graficznym przedstawianiu samego słowa pisanego raz z wielkiej raz z małej litery¹.

Skoro zaś mowa o słowach, warto na samym początku wspomnieć o tym, jakich słów Biblia używa, mówiąc o duchu. Podstawowym rzeczownikiem tekstów hebrajskich, tłumaczonym zazwyczaj jako duch, jest *rûah* (rodzaj żeński), podobnie jak w językach zachodnio-semickich jego pierwotne znacze-

¹ W związku z tym słowo duch jest pisane w obecnym artykule zawsze z małej litery, wielką rezerwując jedynie do rozważań dotyczących trzeciej osoby Trójcy.

nie to wiatr, potem oddech, tchnienie, a następnie duch². Biorąc pod uwagę brzmienie tego słowa, można przypuszczać, że u początku był on onomatopeją, wyrazem imitującym dźwięk powodowany przez wiatr lub wydychane powietrze³. Sama statystyka słowa *rûah* świadczy o jego rozległym użyciu. W Biblii hebrajskiej znajduje się ono aż 378 razy (11 razy pojawia się jego odpowiednik w tekstach aramejskich), zarówno w tekstach o charakterze narratywnym, jak i prorockim czy mądrościowym. Zdecydowanie najczęściej jednak występuje w księgach: Ez 52 i Iz 51.

LXX (Septuaginta) oraz Nowy Testament do wskazania ducha używają greckiego *pneuma* (rodzaj nijaki), wywodzącego się od rdzenia *pneu-* oznaczającego energiczny ruch właściwy podmuchom wiatru⁴. LXX zasadniczo posługuje się rzeczownikiem *pneuma* do tłumaczenia hebrajskiego *rûah* zdecydowanie dając mu pierwszeństwo przed *ánemos* (wiatr), co wskazywałoby na znaczące przesunięcie znaczenia *rûah*, z pierwotnego sensu „wiatr” w kierunku figuratywnego „duch”. Nowy Testament, choć objętościowo jest mniejszy od Starego, w niczym mu nie ustępuje pod względem częstotliwości użycia słowa oznaczającego ducha, *pneuma* bowiem pojawia się tu aż 379 razy, przy czym największa jego koncentracja znajduje się w Dz 70, 1 Kor 40 i Łk 36.

Duch i człowiek

Jak zostało już wspomniane, pierwotne znaczenie rzeczownika *rûah* wskazuje na wiatr. Gdy mowa jest o wietrze, określenia, które go charakteryzują, dotyczą zasadniczo jego kierunku i siły. Biblijny wiatr godny zanotowania wieje głównie ze wschodu (*rûah haqqādîm*). Za jego przyczyną Egipt jest dotknięty pla-

² Ugarycki: *rḥ* – wiatr, zapach (por. J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, ³1967, nr 2494; C.H. Gordon, *Ugaritic Textbook, Analecta Orientalia* 38, 1965, nr 2308); punicki: *rḥ* – duch (por. Ch.F. Jean, J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest*, 1965, s. 276); aramejski: *rwḥ* – wiatr, duch (por. L. Koehler, W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, ²1958, s. 1123; Ch.F. Jean, J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest*, 1965, s. 276).

³ Por. D. Lys, „*Rûah*”. *Le souffle dans l'Ancien Testament*, 1962, s. 19.

⁴ Por. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bolonia 1980, s. 1784-1785.

gą szarańczy (por. Wj 10, 13), zamyka się przejście między wodami Morza Czerwonego (por. Wj 14, 21). Jego siła powoduje zniszczenia okrętów (por. Ps 48, 8; Ez 27, 26), rozprasza wojska (por. Jr 18, 17), niszczy uprawy (por. Ez 17, 10; 19, 12), wysusza zasoby wodne i sieje zniszczenie (por. Oz 13, 15). Wiatry zachodni (*rûaḥ yām*) i północny (*rûaḥ šāpôn*), choć mniej znaczące, są wspominane głównie ze względu na zmiany klimatyczne, jakie powodują, przynosząc chmury i deszcz. *Rûaḥ* występuje głównie ze zwykłymi czasownikami ruchu (na przykład: *bô'* – Jr 4, 12; Ez 1, 4; Oz 13, 5) mogącymi czasem oznaczać pewną cyrkularność: „Ku południowi ciągnąc i ku północy wracając, kolistą drogą wieje wiatr i znowu wraca na drogę swojego krążenia” (Koh 1, 6).

Wskazane konteksty występowania *rûaḥ* w znaczeniu wiatru pozwalają zauważyć, że zasadniczo kojarzy się on nie tyle z samym powietrzem, ile z energią związaną z jego ruchem. Jednocześnie jest to energia poruszająca nie tylko masy powietrza, ale również wprawiająca w ruch inne przedmioty. Człowiek może obserwować wiatr (por. 2 Kr 3, 17; Koh 11, 4), ale nie jest w stanie go kontrolować (por. Koh 8, 8). Obserwacja ta przyczyniła się z pewnością do skojarzenia *rûaḥ*-wiatru z działaniem właściwym Bogu wobec swego ludu. Wspomniany jest on bowiem jako działanie Boga wyzwalającego Izraela (por. Wj 14, 21; Lb 11, 31), jak również karzącego swój lud (por. Ez 13, 11).

Pozostając wciąż na płaszczyźnie fenomenu ruchu powietrza, można uchwycić kolejne znaczenie *rûaḥ* dotyczące oddechu. Podobnie jak w przypadku wiatru, także w znaczeniu „oddech” uwaga kieruje się bardziej na energię związaną z oddechem, kojarzoną zasadniczo z oznaką życia. I tak *rûaḥ* znaczy siłę ożywiającą (por. Rdz 6, 17; 7, 15. 22; Ez 37, 10-14; Ps 104, 29) zarówno człowieka, jak i zwierzę. To, co jest pozbawione *rûaḥ*, jest bez życia i bez sił (por. Jr 10, 14; Ab 2, 19). Podobnie jak w przypadku wiatru, także tchnienie życia, nawet jeśli zamieszkuje człowieka, pochodzi od Boga. Człowiek staje się istotą żywą, gdy Bóg tchnie w jego nozdrza oddech życia (por. Rdz 2, 7; Ps 104, 29; Iz 42, 5; Ez 37, 1-14). Gdy Bóg go odbiera człowiek powraca do prochu (por. Hi 34, 14; Ps 104, 29; 146, 4), a życiodajne tchnienie powraca do Boga (por. Koh 12, 7). Podobnie też słabnący oddech jest oznaką bliższej śmierci (por. Ps 143, 7).

Chociaż *rûah* jako tchnienie życia nie jest rzeczywistością zewnętrzną wobec człowieka, wręcz przeciwnie przenika go od wewnątrz i konstytuuje jego tożsamość jako istoty żywej (wspólnie ze zwierzętami), to jednak podobnie jak w przypadku wiatru wymyka się jego kontroli, pozostając wobec człowieka transcendentnym.

Holistyczna wizja człowieka charakterystyczna dla Starego Testamentu sprawia, że *rûah* związany z siłą życiową służy jednocześnie do opisu uczuć, myśli i całych postaw ludzkich. Złamane i brak odwagi obserwuje się jako brak *rûah* (por. Joz 2, 11; 5, 1; 1 Kr 10, 5) – choć nie jest on jednoznaczny ze śmiercią fizyczną – a jego powrót oznacza odnowienie nadziei i odwagi (por. Rdz 45, 27). Emocjonalny stan człowieka jest niejednokrotnie opisywany przez charakterystykę jego *rûah*. I tak, *rûah* melancholika jest ciężki (por. 1 Sam 1, 15), człowieka zgorzkniałego gorzki (por. Rdz 26, 35). Rozgniewanemu nie starcza *rûah* (por. Wj 6, 9; Mi 2, 7), człowiek cierpliwy ma długi *rûah* (por. Koh 7, 8; lub nos: Prz 14, 29). W ten sposób *rûah* jest nie tylko czynnikiem ożywiającym, ale kształtującym się według tego, co i jak człowiek przeżywa.

Nowotestamentalny termin *pneuma*, oznaczający ducha, zachował również swoje pierwotne znaczenie związane ze zjawiskiem ruchu powietrza w postaci wiatru (por. J 3, 8; Hbr 1, 7) lub oddechu (por. 2 Tes 2, 8; J 20, 22). Częściej jednak jego znaczenie jest bardziej abstrakcyjne i z pewnością pozostające pod wpływem koncepcji greckich. Gdy *pneuma* opuszcza ciało, pojawia się co prawda moment śmierci (por. Jk 2, 26; Dz 11, 11), jednak duch dający życie ciału istnieje dalej niejako samodzielnie w niebie (por. Hbr 12, 23) lub w piekle (por. 1 Pt 3, 19). Pozwala to nieco inaczej zrozumieć słowa Jezusa na krzyżu, gdy w chwili konania mówi: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego. Po tych słowach wyzionął ducha” (Łk 23, 46). Choć obraz odmalowany przez obecne tu sformułowania przypomina nieco starotestamentalny powrót tchnienia jako pryncypium życia do Boga, należałoby jednak przypuszczać, że chodzi tu jednak bardziej o zawierzenie życia Jezusa, wykraczającego poza ramy życia biologicznego, opiece Ojca. Coraz bardziej zatem *pneuma* może być rozumiana jako oznaczenie całego człowieka, w jego aspekcie nieredukowalnym do rzeczywistości materialnej. Z jednej strony bowiem *pneuma* – podobnie jak *rûah* – może być siedliskiem emocji, uczuć, myśli

i woli (por. Mk 2, 8; 8, 12; 2 Kor 2, 13; 7, 13; Rz 8, 16), a jako wola silna i zawsze czuwająca przeciwstawia się słabości natury ludzkiej (por. Mt 26, 41; Mk 14, 38). Z drugiej zaś oznacza całego człowieka (por. Gal 6, 18; Flp 4, 23; Flm 25; 2 Tm 4, 22).

Mówiąc o duchu w Biblii, warto zwrócić uwagę na dość popularne przeciwstawienie w naszym potocznym języku tego, co duchowe i materialne. Jest to szczególnie ważne, gdyż Stary Testament nigdy nie mówi o Bogu, że jest duchem, by stwierdzić niematerialność. Owszem można znaleźć w tekstach Starego Testamentu przeciwstawienie człowiek-Bóg w horyzoncie wyznaczonym przez *rûah*. Bardziej jednak niż o materialność chodzi o życie i siłę. Gdy człowiek opisywany jest jako *bāsār* (ciało, mięso) podkreślana jest jego słabość, skończoność, ulotność i nietrwałość⁵. Choć ożywia go *rûah*, nie pochodzi on od niego i do niego ostatecznie nie przynależy. Inaczej natomiast jest w przypadku Boga, którego kategoria *bāsār* nigdy nie dotyczy. Wręcz przeciwnie właśnie od niego pochodzi *rûah*, On go posiada właściwie i może go dawać bez uszczerbku dla siebie samego.

Poruszone zagadnienie wymaga jeszcze jednej obserwacji. Inaczej niż w wyobrażeniach potocznych naszej kultury, człowiek Starego Testamentu daleki jest od spekulacji na temat natury *rûah*. Jego uwaga kieruje się przede wszystkim na działanie *rûah*. Choć kategorie i obrazy, za pomocą których jest ono opisywane, należą do rzeczywistości poznawanej przez nasze zmysły, sam *rûah* pozostaje dla nich niedostępny, podobnie jak Bóg od którego pochodzi, i który przez niego oddziałuje na swoje stworzenia.

Opozycja pomiędzy tym, co duchowe a tym, co cielesne jest szczególnie podkreślona w Nowym Testamencie przez Pawła (por. Rz 8, 4; Gal 3, 3-6; 5, 16-25). Jednak nie sposób w pełni uchwycić tej opozycji bez rozumienia ducha jako tego, co ożywia i usprawiedliwia w przeciwieństwie do grzechu, który zamieszkuje słabe ciało i stąd dokonuje zniszczenia całego człowieka (por. Gal 5, 19). Zresztą cały człowiek może być duchowy (*pneumatikos*) albo cielesny (*sarkikos*) w zależności od tego czy posiada ducha, co można by rozumieć jako swoistą dyspo-

⁵ Ciekawą rzeczą jest, że ciało kojarzone przez nas przede wszystkim z miarą materialnym, w kategoriach biblijnych określa też anioła, zaliczanego potocznie do sfery bytów czysto duchowych, por. Ez 10, 12.

zycję wewnętrzną człowieka otwartą lub nie na życie, które zawsze pochodzi od Boga.

Od tego ujęcia zdaje się odróżniać *pneuma* występująca w 1 Tes 5, 23 jako element składowy człowieka obok duszy (*psychē*) i ciała (*sōma*). Nie można jednak wykluczyć, że ten trychotomiczny opis człowieka mówi nie tyle o elementach składowych, ile o aspektach rzeczywistości człowieka.

Duch Boga

W Starym Testamencie znaczące jest sformułowanie *rûaḥ yhwḥ* lub *rûaḥ ʾēlōhîm*, które można ogólnie przetłumaczyć jako duch Boga. W przeciwieństwie do LXX, apokryfów Starego Testamentu czy Nowego Testamentu, w hebrajskich tekstach Biblii jest on bardzo rzadko kwalifikowany jako święty (por. Iz 63, 10; Ps 51, 13). Nie wydaje się zatem słuszne, by wnioskować z tej charakterystyki więcej niż z podobnych określeń, według których święte jest ramię (por. Iz 52, 10; Ps 98, 1), imię (por. Am 2, 7; Ez 36, 20) czy słowo Boga (por. Jr 23, 9; Ps 105, 42). Świętość należy do natury Boga i wszystko, co do niego przynależy, jest święte.

Pamiętając o pierwotnym znaczeniu słowa *rûaḥ* jako energii i siły o wielkiej mocy, mogącej skutecznie działać, niezależnie od tego, czy jest opisana jako wiatr czy tchnienie, wyrażenie „duch Boga” należałoby rozumieć jako przejaw działania samego Boga, stwarzającego lub interweniującego w historii człowieka i świata. Podobnie jak starotestamentalny *rûaḥ*, również nowotestamentalny *pneuma* w odniesieniu do Boga oznacza najczęściej przejaw mocy działającego Boga.

Duch Boga i człowiek

Działanie Boga w świecie i wobec pojedynczego człowieka lub wobec swojego ludu nie wyczerpuje się jedynie w dokonaniu dzieł, których człowiek może być jedynie zewnętrznym świadkiem. Znaczące jest działanie ducha Boga wobec proroków. Niektóre biblijne opisy oddziaływania *rûaḥ* na człowieka mogą sprawiać wrażenie sytuacji, w której człowiek staje się swoistym medium wykorzystanym, bez swej woli, przez ducha Boga przychodzącego z zewnątrz. Przykładem takiej sytuacji mogą być wysłanni-

cy Saula i w końcu on sam, zniewolony przez ducha Boga i powstrzymany w swych zamiarach zgładzenia Dawida (por. 1 Sam 19, 20-24). Być może dlatego można zauważyć pewną ostrożność w przedstawianiu wielkich proroków jako działających pod wpływem ducha Boga. Co prawda także w ich przypadku można odnotować pewne elementy wskazujące na zaskakujące działanie ducha Boga, wobec których są niejako bierni; tak na przykład duch Boga „spada” na Ezechiela i sprawia, że prorok zaczyna mówić (por. Ez 11, 5; Ez 3, 12. 24). Jednak częściej w spotkaniu Boga z prorokiem nadzwyczajne elementy teofanii, które mogą uchodzić za przejaw mocy jego ducha, stają się mniej istotne lub przynajmniej drugorzędne, na pierwsze miejsce zaczyna się natomiast wybijać słowo i dialog. Wymownym przykładem takiego spotkania jest zdarzenie, w którym na górze Horeb uczestniczy Eliasz (por. 1 Kr 19, 9-14). Obecność Boga jest związana z łagodnym powiewem wiatru, a nie z fenomenami gwałtownymi, którym człowiek nie może się oprzeć, i z dialogiem wprowadzającym proroka w plany działania Boga. Duch Boga staje się dla proroków poznaniem Boga i jego zamiarów (por. Iz 11, 3), co staje się dla nich w konsekwencji inspiracją do zabierania głosu przed ludźmi (por. Am 3, 8; 7, 14; Jr 20, 7). Historia Jeremiasza jest szczególnie pouczająca. Nie brak w niej bowiem nawet wadzenia się z Bogiem. Duch Boga zatem nie obezwładnia człowieka, używając go jedynie jako swojego instrumentu, ale w dialogu doprowadza do szczególnej komunii człowieka z Bogiem, nie tylko w rozumieniu rzeczywistości i wspólnym działaniu, ale polegającej także na uczestniczeniu człowieka w życiodajnej sile Boga. Widać to szczególnie we wszelkich zapowiedziach dnia, w którym Bóg mocą swojego ducha odnowi dogłębnie całą rzeczywistość, zawierając nowe przymierze i tworząc nową wspólnotę żyjącą w komunii z Bogiem (por. Ez 36, 28-27; 39, 29; Jr 31, 31-34; 32, 38-40; Iz 59, 21). Znaczący w tej perspektywie jest Psalm 51, według którego duch Boga ukazany jest jako moc uzdalniająca człowieka do pełnienia jego woli (por. Ps 51, 12-14).

W tym działaniu ducha Boga można dostrzec (od-)tworzenie człowieka według pierwotnego planu stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1, 26). Jest ono bardziej rozwinięte niż obrazowe tchnięcie życia w drugim opisie stworzenia człowieka. Jednak podstawowy sens pozostaje ten sam, zważywszy, że życie oznacza więcej niż rzeczywistość biologiczną.

Nowy Testament, chociaż zasadniczo jest zgodny z głównymi liniami przedstawiania ducha Boga w Starym Testamencie, wpisuje się głównie w tradycję prorocką wypełnienia obietnicy obecności i działania ducha Boga. Pierwszym, wobec którego obietnica ta spełnia się, jest Jezus. Duch święty jest obecny przy Jego poczęciu (por. Łk 1, 35). Podobnie jego publiczna działalność rozpoczyna się, pod wpływem ducha świętego (por. Mt 4, 1; Mk 1, 12; Łk 4, 1. 18). Szczególnie wyraża to także scena chrztu (por. Mt 3, 16; Mk 1, 10; Łk 3, 22; J 1, 32). Obecność ducha pochodzącego od Boga jest właściwie we wszelkich działaniach Jezusa, począwszy od konfrontacji z diabłem (por. Mt 4, 1) aż do uwalniania jego ofiar (por. Mt 12, 28). Jednak inaczej niż w przypadku proroków Starego Testamentu, większość dzieł dokonanych przez Jezusa, choć mogą być one przypisane mocy Boga, nie jest poprzedzona każdorazowo opisem natchnienia przez ducha Boga. Słuszna wydaje się uwaga J. Guillet, mówiącego, że „by dokonać dzieł Boga (...) Jezus nie potrzebuje ducha”⁶. Nie potrzebuje, ponieważ Bóg jest zawsze z Nim (por. J 8, 29). Spełnia się zatem w nim pełna komunია z Bogiem, której prorocy mogli jedynie częściowo doświadczyć. Pomijając kwestię bóstwa Jezusa, można jednak zauważyć, że duch Boga jest w Jezusie jego własnym duchem. Owszem, Jezus dokonuje dzieł manifestujących moc przypisywaną w tradycji biblijnej duchowi Boga, ale jednocześnie nie mniej znacząca jest jego bliskość i zażyłość z Bogiem. W ujęciu Pawła ta szczególna komunია między Jezusem a duchem Boga jest wyrażona często, jakby mimochodem, w sformułowaniach, w których duch i Jezus funkcjonują wymiennie: „usprawiedliwieni w Chrystusie” lub „w duchu” (1 Kor 6, 11; Gal 2, 16); „uświęceni w Chrystusie” lub w duchu świętym” (Rz 15, 16, 1 Kor 1, 2), „naznaczeni pieczęcią w Chrystusie” lub w duchu” (Ef 1, 13; 4, 30). Kulminacyjnym jest zaś stwierdzenie, że Chrystus jest duchem (por. 2 Kor 3, 17; por. 1 Kor 15, 45).

Starotestamentalna obietnica działania ducha Boga nie ogranicza się w Nowym Testamencie jedynie do Jezusa. Realizuje się ona we wspólnocie Kościoła, co szczególnie opisują Dzieje Apostolskie i listy Pawła. Szczególnymi znakami obecności ducha Boga są nadzwyczajne wydarzenia zewnętrzne, takie jak mówienie językami (por. Dz 2, 4. 17; 10, 44-46; 19, 6) czy

⁶ *Esprit de Dieu*, w: *Vocabulaire de théologie biblique*, red. X.-L. Dufour, Paryż 1991, kol. 396-397.

bardziej wewnętrzne, jak dar interpretacji (por. 1 Kor 12, 10; 14, 2-28) czy dar rozeznawania (por. 1 Kor 12, 10; 14, 2-28; 1 Tes 5, 19-21; 1 J 4, 1). Wszystko to jest dla dobra całej nowej wspólnoty, w której nie brakuje również wymiaru dialogu z duchem pochodzącym od Boga, czego szczególnym przypadkiem jest wspólne podejmowanie decyzji (por. Dz 15, 28). Wszystko wskazuje na to, że w przypadku wspólnoty Kościoła również można mówić o stałej obecności ducha Bożego, który w jej członkach mieszka (por. Rz 8, 11) i który się łączy z ich duchem (por. Rz 8, 16).

Duch Święty jako osoba

Wspomniana na początku chrześcijańska perspektywa lektury Biblii czasem zbyt pośpiesznie w różnych tekstach rozpoznaje w sformułowaniach typu „duch” lub „duch święty” trzecią osobę Trójcy Świętej. Duże zamieszanie wprowadzają sami wydawcy tekstów biblijnych, wprowadzając pisownię „Duch”. Użycie wielkiej litery sugeruje bowiem często, że może chodzić o osobę. Wiele jednak tekstów Nowego Testamentu wydaje się przedstawiać ducha (pochodzącego od Boga, lub z nim zgodnego) jako siłę lub moc przynależną Bogu, jako życiodajne miejsce, przestrzeń lub postawę ukierunkowaną na życie. Do takich można zaliczyć sformułowania: chrzczyć w duchu lub duchem (por. Mk 1, 8; Dz 1, 5), naznaczyć pieczęcią ducha świętego (por. Ef 1, 13), namaścić duchem świętym (por. Dz 10, 38). Pewną trudność stanowią sformułowania, w których duch (święty) jest podmiotem działań (na przykład Dz 8, 29; Rz 8, 6. 9) ponieważ bardzo często w tych samych tekstach można spotkać sformułowania personifikujące prawo, ciało a nawet grzech (por. Rz 7, 7. 17; 8, 6). Z pewnością spawa jest jaśniejsza w formułach trinitarnych (na przykład 1 Kor 12, 4-6; 2 Kor 13, 13) lub w tekstach, w których Duch Święty zajmuje miejsce Chrystusa we wspólnocie Kościoła (J 16, 8. 13 – wyrazistość osobowego traktowania Ducha Świętego jest podkreślona nawet użyciem zaimka rodzaju męskiego chociaż *pneuma* jest rodzaju nijakiego). Ta sytuacja zaprasza do pewnej ostrożności interpretacyjnej, która, nie deprecjonując Ducha Świętego pozwala jednak zauważyć pewną rzeczywistość, której uczestnikami jest zarówno Bóg, jak i człowiek. Niezależnie od tego czy opisywać ją będziemy jako postawę, jako moc czy inteligencję pewnej rzeczywistości.

SUMMARY

T. KOT, *The Spirit in the Bible*

The Author of the article attempts to answer the question about who or what is the spirit in the Bible. In his search he draws on the explanation of the meaning of words used by the authors of biblical books which introduce the meaning of the concept under study („spirit”). He describes this concept in several dimensions. Firstly, he explains that the term „spirit” expresses existence in the world of reality opposed to what generally is called the material. He also explains that, as defined in the Bible, this characteristic is not man’s property, but a gift from God, which is given to man by Him without damage to Himself.

Another aspect of the deliberations encompassing the biblical meaning of the term „spirit” is the relation of the spirit of God and man. The essence of this action is that the spirit of God does not overpower man using him only as an instrument, but in the dialogue leads man to special communion with God, not only in terms of reality and common action, but also consisting in man taking part in the life-giving power of God.

The third meaning of the word „spirit”, which Bible uses, is identifying him with the person of the Holy Spirit – the person, who takes the place of Christ in the community of the Church. However, in his deliberations, the author warns us not to personify the „spirit” with the third person of the Holy Trinity hastily, since on the pages of the Holy Scriptures the term „spirit” not infrequently expresses the power or might belonging to God, as a life-giving place, space or attitude directed towards life, which obviously does not express the action of the Holy Spirit Himself.

Tomasz Kot, doktor teologii, kapłan, jezuita, adiunkt na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie – Bobolanum, Katedra Egzegezy i Teologii Biblijnej.