

KS. ANTONI PACIOREK
Lublin

DUCH ŚWIĘTY JAKO DAR W LIŚCIE DO HEBRAJCZYKÓW

W Liście do Hebrajczyków słowo πνεῦμα (*pneuma*) pojawia się łącznie dwanaście razy (1, 7. 14; 2, 4; 3, 7; 4, 12; 6, 4; 9, 8. 14; 10, 15. 29; 12, 9. 23). W pięciu miejscach z całą pewnością nie odnosi się do Ducha Świętego. Oznacza wtedy: aniołów (1, 7. 14), część bytu ludzkiego (12, 9), wiernych zmarłych nazwanych „duchami sprawiedliwych, które doszły do celu” (12, 23). W jednym miejscu rzeczownik użyty w l. pojedynczej wprowadza rozróżnienie pomiędzy duchem i duszą (*pneuma* i *psyche*) w samym człowieku (4, 12).

W pozostałych miejscach listu *pneuma* występuje w l. pojedynczej i wskazuje na Ducha Świętego (2, 4; 3, 7; 6, 4; 9, 8. 14; 10, 15. 29)¹. W trzech przypadkach czytamy: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, tj. z podwójnym rodzajnikiem (3, 7; 9, 8; 10, 15); w dwóch innych πνεῦμα ἅγιον, bez rodzajnika (2, 4; 6, 4); wreszcie w dwóch kolejnych mamy dość oryginalne złożenie: πνεῦμα αἰῶνιον (9, 14) oraz: πνεῦμα τῆς χάριτος (10, 29). W niniejszym artykule zajmiemy się użyciem *pneuma* w znaczeniu Ducha Świętego.

1. Pierwsza wzmianka o Duchu Świętym znajduje się we wstępnej parenezie, tj. Hbr 2, 1-4. Pareneza rozpoczyna się postawieniem tezy (w. 1) uzasadnianej następnie zdaniem warunkowym (w. 2-4). W tym właśnie dłu-

¹ D* oraz inne nieliczne świadectwa (np. K o s m a s, PL 68, 783 D), jako kolejne miejsce występowania πνεῦμα = Duch Święty, wskazują 12, 23 (πνεύματι zamiast πνεύμασι). Lekcja ma charakter wtórny i jest najwyraźniej wynikiem intencji trynitarnego odczytania wypowiedzi Hbr 12, 23.

gim zdaniu znajduje się interesująca nas wzmianka o Duchu Świętym. W przekładzie² zdanie to brzmi: „Skoro bowiem wypowiedziane przez aniołów słowo miało swoją wagę, a wszelkie jego przekroczenie i nieposłuszeństwo spotkało się ze sprawiedliwą odpłatą, to jakże my zdołamy jej uniknąć, gdy zaniedbamy tak wielkie zbawienie. Otrzymało ono początek w głoszeniu Pana, a utrwalone zostało pośród nas przez tych, którzy je słyszeli. Bóg potwierdził je znakami i cudami, różnymi potężnymi czynami i udzielaniem się Ducha Świętego (πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς) zgodnie ze swą wolą”.

We wspomnianym fragmencie parenetycznym (2, 1-4) autor przypomina, że konsekwencje lekceważenia orędzia ogłoszonego przez Syna są nieuchronne. Jeśli bowiem orędzie Boga przekazane przez aniołów miało tak wielkie sankcje (w. 2), jak można liczyć na uniknięcie kary z powodu lekceważenia słowa przekazanego przez Syna (w. 3). Autor nie wymienia rodzaju kary. Nadejście jednak nieuchronnie, jeśli ci, którzy usłyszeli orędzie Syna, zlekceważą je. Treścią orędzia jest „tak wielkie zbawienie”. Zbawienie to jest „głoszone”, a początek owemu zbawczemu orędziu dał sam Pan (w. 3). To orędzie było przekazywane przez tych, którzy je słyszeli i przyjęli od Pana. Bóg zaś sam potwierdzał ich świadectwo. To potwierdzenie dokonywało się poprzez „znaki, cuda i czyny potężne” (σημεία, τέρατα, δυνάμεις)³.

Powyższa triada stanowi szczególne echo chrześcijańskiej wczesnokościelnej tradycji. „Potężne czyny, cuda i znaki”, charakteryzujące działalność Jezusa (Dz 2, 22), znamionowały także posługiwanie Apostołów po Zesłaniu Ducha Świętego. Były to wydarzenia wskazujące (dlatego z n a k i) na interwencję Boga przez to, że w zdumiewający sposób wykraczały poza ramy zwyczajnego ludzkiego doświadczenia (c u d a) podkreślając aspekt niezwyklej mocy (c z y n y p o t ę ż n e)⁴.

Do owej tradycyjnej triady autor dodaje czwarty człon: „udzielanie Ducha Świętego”. Rzeczownik μερισμός występuje w NT tylko w Liście do Hebrajczyków (poza omawianym miejscem jeszcze 4, 12). Często nato-

² Zob. A. P a c i o r e k, *List do Hebrajczyków*. Tłumaczenie, wstęp i komentarz, Lublin 1998, s. 33 n.

³ Ów starotestamentalny zwrot (por. Pwt 4, 34; 6, 22; Ps 135, 9; Jr 32, 20-21; Ne 9, 10) używany był we wczesnym chrześcijaństwie (por. Rz 15, 19; 2 Kor 12, 12; 2 Tes 2, 9; Dz 2, 22).

⁴ Zob. F. S t o l z, *Zeichen und Wunder*, ZThK 69(1972), s. 125-144.

miast pojawia się na papirusach w znaczeniu: rozdzielanie, przydzielanie, podział⁵. W omawianym miejscu πνεύματος αἴλου stanowi *gen. obiectivus*. Mowa jest zatem o wyposażeniu głosicieli w różnorakie dary, w których wyrażała się obecność Ducha.

Nie były to doświadczenia wewnętrzne, ale dostrzegalne na zewnątrz dary. Ich posiadanie miało dla głosiciela słowa Bożego niemałe znaczenie. Jakie to są dary, autor nie mówi. Z pewnością były nimi dary wymieniane w 1 Kor 12, 4-11, w szczególności 12, 8-10: „Jednemu dany jest przez Ducha dar mądrości słowa, drugiemu umiejętność poznawania według tego samego Ducha, innemu jeszcze dar wiary w tymże Duchu, innemu łaska uzdrawiania w jednym Duchu, innemu dar czynienia cudów, innemu pro-roctwo, innemu rozpoznawanie duchów, innemu dar języków i wreszcie innemu łaska tłumaczenia języków”⁶.

Powyższe słowa z 1 Kor można byłoby uważać za komentarz do omawianego miejsca Hbr. Znamienne, że Teodoret objaśnia słowa Apostoła Pawła w duchu autora Hbr. Pisze mianowicie: „Dar pouczania wymieniony jest na pierwszym miejscu. Jest on racją wszystkich pozostałych darów, danych w celu obudzenia wiary w głoszone słowo. Nauczanie bowiem przynosi zbawienie. Ponieważ jednak pozbawione znaków może zostać odrzucone, dlatego niezbędne jest pojawienie się cudów jako gwarancji dla nawracających się ludzi”⁷. Podkreślenie suwerennej woli Bożej, według której owe dary są rozdzielane, wskazuje na ich nadprzyrodzoność i niemożliwość osiągnięcia w sposób naturalny. Krótko mówiąc, „udzielanie Ducha Świętego” to nic innego jak specjalne uzdolnienia głosicieli słowa, poprzez które Duch Święty uwiarygodniał przepowiadanie. Uzdolnienia te jako przejawy działania Ducha Świętego były łatwo dostrzegane przez wspólnotę i służyły umacnianiu jej wiary.

2. Otrzymałszy Ducha chrześcijanin uczestniczy w Jego mocy. Ta właśnie idea o uczestnictwie w Duchu nawiązująca do wypowiedzi z Hbr 2, 4 pojawia się w 6, 4. Także i tu mamy do czynienia z kontekstem wybitnie

⁵ P. Tebt 58, 38; 352, 7; P. Ryl. 65, 5; 188, 7, 14-16; 190, 4; P.Oxy. III, 493, 8; XIV, 1637, 11, 24; P. Fay. 125, 7. Por. διαμερίζομεναι, Dz 2, 3.

⁶ Istotnie, pomiędzy powyższym tekstem z Hbr a 1 Kor 12, 4-11 nietrudno zauważyć podobieństwo. W obydwóch wypadkach mowa jest o udzielaniu darów. Hbr zachowuje jednak perspektywę wypowiedzi z 1 Kor 12, 6, według której działającym jest Bóg, nie zaś z 12, 11, gdzie „jednemu i temu samemu Duchowi” przypisuje się swobodę działania i decyzji.

⁷ PG 82, 325. Por. C. S p i c q, *L'Épître aux Hébreux*, t. II, Paris 1953, s. 28.

parenetycznym (Hbr 6). W jego ramach mieści się poważna przestroga dla tych, którzy dostąpili dobrodziejstw Boga, a potem odpadli. Autor stwierdza, że dla takich nie ma możliwości odnowienia: „Nie jest bowiem możliwe, aby ci, którzy zostali oświeceni i zakosztowali niebieskiego daru, ci, którzy stali się uczestnikami Ducha Świętego (μετόχους γεννηθέντας πνεύματος ἁγίου), zakosztowali także doskonałości słowa Bożego oraz mocy przyszłego świata, a następnie odpadli – zostali ponownie nawróceni” (6, 4-6).

Wśród darów udzielanych wierzącemu autor wymienia 1. oświecenie, 2. zakosztowanie daru niebieskiego, 3. uczestnictwo w Duchu Świętym, 4. zakosztowanie doskonałości słowa Bożego oraz 5. mocy przyszłego wieku. Zauważamy, że uczestnictwo w Duchu Świętym znajduje się pośrodku innych wymienianych darów. Mamy zatem do czynienia z swoistym chiazmem.

zostali oświeceni (A)
 zakosztowali niebieskiego daru (B)
 stali się uczestnikami Ducha Świętego (C)
 zakosztowali słowa Bożego (B´)
 zakosztowali mocy przyszłego wieku (A´)

Wzmianka o oświeceniu zdaje się nawiązywać do przyjęcia chrztu. Najwcześniejsze użycie tego słowa na określenie chrztu znajdujemy u Justyna⁸. W NT słowa mówiące o oświeceniu były obrazem przyjmowania zbawczego orędzia i były rozumiane jako metaforyczne określenie duchowego lub intelektualnego oświecenia, którego sprawcą był Bóg i Jezus Chrystus (np. J 1, 9, Ef 5, 14; Ap 21, 23 i in.). Tutaj, tj. w Hbr 6, 4, tekst jest zbyt lakoniczny, aby można było opowiedzieć się jednoznacznie, czy mamy do czynienia z ideą chrztu, czy raczej z ideą katechezy oświecającej. Zresztą obydwie te rzeczywistości pozostają w ścisłym wzajemnym związku.

Bezpośrednio po metaforze światła pojawia się metafora pokarmu. Człowiek oświecony kosztuje „niebieskiego daru”. Ojcowie wschodni poprzez „dar niebieski” rozumieli odpuszczenie grzechów⁹. Ponieważ jednak autor mówi o „kosztowaniu”, niektórzy uważali, że chodzi tutaj o Eucharystię. Jest wszak chlebem, który jest spożywany (Dz 20, 11; por. 1 Kor 10, 16-17), chlebem, który z nieba zstąpił (J 6, 32. 33 nn.), największym darem

⁸ Apologia I, 61, 12; Dial. 39, 2; 122. 1-2, 6.

⁹ W Dz 5, 31; 10, 43; 26, 18 odpuszczenie grzechów łączy się z czasownikami „dawać” oraz „przyjmować”.

Bożym¹⁰. Jeszcze inna możliwość polega na pojmowaniu obydwóch kolejnych wyrażen jako synonimy i utożsamianiu niebieskiego daru z Duchem Świętym. W *Dziejach Apostolskich* wyrażenie „dar” oznacza Ducha Świętego (Dz 2, 38; 8, 20; 10, 45; 11, 17). Trudność dla takiego rozumienia wynika stąd, że w *Dziejach* Duch Święty występuje zawsze z rodzajnikiem, podczas gdy List do Hebrajczyków rodzajnik opuszcza. Wydaje się zatem, że owym „darem niebieskim” jest najprawdopodobniej łaska Bożego życia wyjednana przez Chrystusa.

Z obrazem kosztowania niebieskiego daru związany jest ściśle następny głoszący, że chrześcijanie stają się „uczestnikami Ducha Świętego” (μετόχους... πνεύματος ἁγίου). Nieco wcześniej (3, 1. 14) autor mówił o uczestnictwie chrześcijan w powołaniu niebieskim oraz w Chrystusie. Tutaj mowa o uczestnictwie w Duchu Świętym. Duch jest tą mocą, która uzdalnia nowo nawróconego do trwania w sytuacji zbawienia i do zachowania tego stanu. Brak rodzajnika wskazuje, że chrześcijanin nie ma do swej dyspozycji całego Ducha Boga: ma w Nim jedynie udział. Podobna idea wyrażona jest w wyroczni Jl 3, 1-2 (LXX), którą przytacza w Dz 2, 17-18, a także w 1 J 4, 13 za pomocą przyimków (ἀπό, ἐκ). Rzeczownik μέτοχος w Hbr 6, 4 dobrze wyraża prawdę, że Duch Święty jest podstawą łączności i wzajemnej komunii wierzących. Każdy bowiem otrzymuje w r a z z drugimi (μετέχειν)¹¹.

W jaki sposób chrześcijanie uczestniczą w Duchu, autor nie mówi wyraźnie. Inne teksty NT pozwalają myśleć o zjawisku inspiracji (Dz 10, 44-46; 19, 6) albo o darze uzdrowień (1 Kor 12, 8-10) lub też o darach bardziej wewnętrznych (Ga 5, 22-23). Być może odpowiedzią na to pytanie jest kontynuacja obrazu pokarmu. Będąc uczestnikami Ducha chrześcijanie są zdolni zakosztować wspaniałości słowa Boga oraz mocy przeszłego wieku. Słowo Boże jest dla nich drogą zbawienia i drogą życia. Na urzeczywistnianie się mocy przyszłego wieku wskazują dzieła, których autorem jest Duch Święty (2, 4; Ga 3, 5), a które ujawniają nadejście ery mesjańskiej (Dz 2, 11 nn.) i dają przedsmak innego świata.

Ostatecznie więc πνεῦμα ἁγίου w Hbr 6, 4 jest Duchem Boga udzielonym człowiekowi. Sprzeniewierzenie się Duchowi, a równocześnie wszyst-

¹⁰ Warto wspomnieć, że czasownik γεύομαι używany jest w związku z przyjmowaniem Eucharystii w Dz 20, 11.

¹¹ A. V a n h o y e, *Saint Éspirit*, IV, *Le Saint Éspirit dans l'Épître aux Hébreux*, DBS fasc. 61(1987), s. 330.

kim innym Jego darom, uniemożliwia „odnowienie ku nawróceniu”. Choć bowiem Bóg obiecał przebaczenie wszystkim, którzy naprawdę pokutują, to jednak – zdaniem autora – człowiek może dojść do takiej zatwardziałości serca, że nie potrafi już pokutować. Chrystus mówił wtedy o grzechu przeciw Duchowi Świętemu.

3. Chrześcijanin jako uczestnik Ducha Świętego jest zdolny (6, 4) „kosztować wspaniałości słowa Bożego”. Według Hbr słowo Boże zawarte jest w pismach ST. W nich przemawia Bóg (1, 5-13), Chrystus (2, 12-13) oraz Duch Święty (3, 7; 10, 15)¹². W Hbr 3, 7 autor słowa psalmu (Ps 95, 7b-11) przekazuje następująco: „Dlatego, jak mówi Duch Święty...”.

Powyższa formuła wprowadza perykopę, która jest ostrzeżeniem przed utratą wiary (3, 7-11). Nieco wcześniej (3, 1-6) zestawienie postaci Jezusa i Mojżesza ukazywało ich jako wzór wierności i wiarygodności. W kolejnych wierszach, tj. 3, 7-11 autor kontynuuje ten temat wzywając do posłuszeństwa uwiarygodnionemu przez Boga Jezusowi. Czyni to poprzez przytoczenie tekstu Pisma, a mianowicie Ps 95. Psalm ten składa się w rzeczywistości z dwóch psalmów różnych pod względem rytmu oraz treści. Pierwszy stanowi aklamację Boga Stworzyciela i Pasterza (w. 1-7). Drugi zawiera napomnienie Boga skierowane do przodków wędrujących przez pustynię oraz przestrogi przed utratą wierności skierowane do pokolenia obecnego (w. 7b-11). To właśnie ten drugi psalm, czyli druga część obecnego psalmu, wprowadza formułę: „Dlatego, jak mówi Duch Święty (λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον)...” (3, 7b).

Czas terażniejszy: mówi (λέγει) ma tutaj duże znaczenie. Przez słowa Pisma Duch Święty przemawia do chrześcijan. Świadectwo Pisma zostaje przeniesione z przeszłości w czasy współczesne adresatom. To, co było powiedziane lub napisane dla pokoleń wędrujących przez pustynię przed stuleciami, posiada znaczenie dla wspólnoty żyjącej obecnie. Poprzez autora ludzkiego (Dawida, por. Hbr 4, 7) przemawia Duch Święty i wzywa do zwracania uwagi na głos Boga. Autor ludzki nie jest tu wymieniony (LXX wymienia Dawida). Istotne jest, że są to słowa Boga! Duch Święty jest Tym, kto przemawia w słowach Pisma.

¹² W jednym tylko wypadku starotestamentalny cytat wprowadzony jest w taki sposób, że przemawiającym jest ktoś nieznan (2, 6: „Ktoś gdzieś zaświadczył...”). W tym zresztą miejscu przemawiającym nie może być Bóg, a dla zaznaczenia autora ludzkiego, który nie jest właściwym autorem Pisma, wystarczy zwrot „ktoś gdzieś”.

Przytaczając słowa Psalmu autor nie posługuje się nimi następnie jako argumentem w dowodzeniu, ale całą treść wypowiedzi czyni niejako swoim napomnieniem. Autor Hbr pojmuje w ten sposób siebie jako głosiciela słowa Bożego i narzędzie Ducha Świętego (Hbr 13, 7). Partykuła *dio* wprowadza bezpośrednio słowa napomnienia: „nie zatwardzajcie...”. Po zakończeniu cytatu także nie ma słów objaśnienia. Autor powtarza i aktualizuje wezwanie pomijając historycznych adresatów.

Znamienne, że autor, dokonując eschatologicznej interpretacji psalmu i wskazując na autorstwo Ducha Świętego, daje do zrozumienia, że i on sam jest narzędziem w procesie przemawiania Ducha Świętego¹³. Tym samym słowo napomnienia, jakim jest List do Hebrajczyków (13, 22), jest – w pojęciu autora – słowem Ducha Świętego. Duch Święty jest Tym, który upomina i wzywa do posłuszeństwa. Jest Tym, który przemawia przez autorów starotestamentalnych oraz przez chrześcijan, „uczestników Ducha Świętego”. Autor listu niewątpliwie uważa się za jednego z nich.

Przypisywanie starotestamentalnych tekstów Duchowi Świętemu nie jest – jak zaznaczyliśmy – wyłączone. W prologu czytamy, że Bóg wielokrotnie przemawiał do ojców przez proroków. Tutaj, tj. Hbr 3, 7, poprzez wskazanie na Ducha Świętego jako przemawiającego w ST autor pragnie podkreślić natchniony charakter tych tekstów i dodać im większej mocy. Zachęta z Ps 95, przedstawiona jako napominające przemawianie Ducha Świętego (3, 7), głębiej może wnikać w serca wierzących niż wówczas gdyby ukazana była jako słowo autora ludzkiego – Dawida.

4. Na jednym jeszcze miejscu Duch Święty spełnia funkcję objawiciela (9, 8). Wypowiedź zawarta jest w perykopie opisującej czynności kultyczne w Starym Przymierzu (9, 6-10). W Miejscu Świętym każdego dnia rano i wieczorem kapłani, pełniąc swoją funkcję, przygotowywali i porządkowali świeczniki (Wj 27, 20) oraz składali ofiarę kadzidła na ołtarzu kadzenia (Wj 30, 7). Co tydzień również dokonywano wymiany chlebów pokładnych (Kpł 24, 8 n.). Były to główne posługi spełniane w „pierwszym przybytku”.

¹³ Ściśle biorąc cytat z Ps 95 (94 LXX), 7-11 zawiera przynajmniej sześć nieznaczących odchyień od znanego nam dzisiaj tekstu LXX. Pochodzą głównie z pamięciowego odtwarzania biblijnego tekstu (εἶδον zamiast εἶδοσαν; εἶπον zamiast εἶπα; αὐτοὶ δέ zamiast καὶ αὐτοί; ἐκεῖνη zastąpione przez ταύτη; w jednym tylko wypadku istnieje przypuszczenie innej podstawy tekstualnej: ἐδοκίμασαν zastąpione przez ἐν δοκιμασίᾳ. Poza tym διὸ po τεσσαράκοντα ἔτη pochodzi najprawdopodobniej z posiadanej interpretacji tekstu przez autora (por. H. H a g e r m a n n, *Der Brief an die Hebräer*, Berlin 1988, s. 93).

Do „drugiego przybytku” mógł wejść jedynie arcykapłan. Działo się to jeden raz w roku, a mianowicie w Dzień Pojednania. Warunki wejścia określały przepisy Kpł 16. Aaron i każdy jego następca mógł wejść dziesiątego dnia, siódmego miesiąca Tiszri. Ubrany w białą szatę, przeznaczoną do sprawowania szczególnie uroczystych ofiar, wchodził najpierw do Miejsca Najświętszego z kadzidłem (Kpł 16, 13). Następnie wzięwszy krew cielca ofiarowanego za grzechy własne oraz swej rodziny skrapiał nią ubłagalnię otoczoną obłokiem dymu (Kpł 16, 14). Z kolei, po złożeniu ofiary za grzechy ludu, skrapiał na nowo ubłagalnię krwią ofiarowanego kozła. Autor Hbr nie zajmuje się jednak szczegółami. Zarysowując ogólnie starotestamentalny porządek kultyczny stwierdza: „W ten sposób Duch Święty ukazywał (δελούντος τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου), że nie została otwarta droga do sanktuarium, dopóki istnieje pierwszy przybytek” (w. 8).

Użyty tutaj czasownik δηλώω w potocznym języku miał zwyczajne znaczenie „ukazać, powiadomić”¹⁴. W późniejszym języku greckim oznaczał ujawnienie tajemnic kultycznych i boskich¹⁵. W LXX obok ludzi udzielają wskazań także aniołowie (Dn 7, 16), a przede wszystkim Bóg (Wj 6, 3; 33, 12; Dn 2, 28; Ps 147, 9). Przedmiotem objawienia jest imię, zamiary i tajemnice Boga (LXX Ps 50, 8), sny (Dn 2). Według Filona czasownik ten oznacza „mówić wyraźnie i dobitnie”¹⁶. Boży Duch jest Tym, który sprawia, że słowa proroka stają się wyraźne i zrozumiałe¹⁷. Ich treścią jest odsłonięcie ukrytego znaczenia¹⁸. W NT (poza Hbr) δελούν oznacza przekazanie informacji ze strony innych chrześcijan (1 Kor 1, 11; Kol 1, 8) oraz ujawnienie wszystkiego w dzień sądu (1 Kor 3, 13).

Według Hbr 9, 8 ukazującym jest Duch Święty. Poprzez powyższy porządek kultyczny objawia, że droga do Miejsca Świętego, jak długo człowiek trwa w tym porządku, jest zamknięta. Przepisy owego porządku wywodzą się – według świadectwa ST (Wj 25, 40 – Hbr 8, 5) – z polecenia Bożego. W ten zatem sposób w starotestamentalnym kulcie przemawia sam Bóg. I to właśnie Boże przemawianie interpretuje i odsłania Duch Święty. Wskazuje mianowicie, że pierwsze sanktuarium zapowiada swe

¹⁴ Starożytna inskrypcja informuje o odbywającej się olimpiadzie (Ditt Syll⁴ 1073, 45-48).

¹⁵ Por. Aelius Aristides 47, 55; 49, 48; Pausaniasz 1, 29, 11.

¹⁶ Leg All 1, 60.; Migr Abr 166.

¹⁷ Spec Leg 4, 49 (podobnie jak w omawianym miejscu Hbr 9, 8).

¹⁸ Migr Abr 92 (podobnie jak Hbr 9, 8).

własne ustanie. Nastąpi ono w chwili, kiedy Bóg wprowadzi zamierzony i doskonały porządek zbawczy. Tak więc starotestamentalny kult spełnia funkcję znaku. Jak długo istnieje pierwszy przybytek – Miejsce Święte, jak długo utrudnione jest wejście do Miejsca Najświętszego, tak długo droga do niebieskiego *Sanctissimum* pozostaje zamknięta. W tym typologicznym rozumieniu szczyt starotestamentalnego kultu, tj. wejście arcykapłana do Miejsca Najświętszego, osiąga punkt najniższy. Wskazuje na niedostępność Boga. Miejsce Najświętsze jest ucieleśnieniem zakazu. I to właśnie objawia Duch Święty.

Podmiotem objawienia jest zatem Duch Święty. Duch Święty jest Duchem objaśniającym i uaktualniającym znaczenie Pisma. Jest interpretatorem obrazów Pisma. Jednym z owych obrazów jest sanktuarium. Dwuczęściowość sanktuarium jest znakiem zamkniętego nieba, a równocześnie wskazaniem na usunięcie zasłony przez Chrystusa. Cała argumentacja koncentruje się na przepisach starotestamentalnych wykluczających kapłanów i zwykłych ludzi z wewnętrznej części sanktuarium. Przystęp jedynie arcykapłana w określonym czasie nie jest oznaką otwarcia, ale raczej podkreśleniem niedostępności.

Droga ta jest zamknięta jak „długo trwa pierwszy przybytek”. Jest możliwe, że autor nazywa w ten sposób całokształt kultu i dawne sanktuarium w ogóle. Myśl byłaby zatem następująca: jak długo funkcjonuje dawny ośrodek kultu, przystęp do prawdziwego sanktuarium jest zamknięty¹⁹. Nie ma jednak chyba racji, dla której należałoby pojmować w tym miejscu „pierwszy przybytek” inaczej niż w całej perykopie (9, 2. 6). „Pierwszym przybytkiem” jest raczej zewnętrzna część sanktuarium, gdzie składano ofiary wymieniane w w. 8. Znaczenie wypowiedzi byłoby zatem następujące: jak długo trwa system kultowy związany z zewnętrzną częścią sanktuarium, droga do ziemskiego i niebieskiego przybytku jest zamknięta²⁰. I taką właśnie interpretację starożytnych obrzędów kultowych podaje wierzącym Duch Święty.

¹⁹ Takie rozumienie „pierwszego przybytku” wykazują dość liczni komentatorzy (O. K u s s, *Der Brief an die Hebräer und die katholischen Briefe*, Regensburg 1966², s. 115; J. H é r i n g, *L'Épître aux Hébreux*, Neuchâtel-Paris, 1954, s. 74; O. M i - c h e l, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1966⁶, s. 307; F. E. B r u c e, *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids 1964, s. 195; Ph. E. H u g u e s, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids 1977, s. 322 i in.

²⁰ Zob. N. H. Y o u n g, *The Gospel according to Hebrews 9*, NTS 27(1981), s. 198-210. Por. także liczne komentarze.

5. Kolejna wzmianka o Duchu Świętym pojawia się w perykopie 10, 11-18. Rozpoczyna się ona ukazaniem kontrastu pomiędzy kapłanami Starożytności a Chrystusem. Tam wielu kapłanów – tutaj jeden Chrystus, tam codziennie powtarzane ofiary – tutaj jedna jedyna ofiara; tam ciągle te same nieskuteczne ofiary – tutaj jedna skuteczna ofiara. Zarysowany w ten sposób obraz jedynej ofiary Chrystusa uzupełniony jest nowym spostrzeżeniem. Opierając się na wyroczni Ps 110, 1 autor podaje, że Chrystus w przeciwieństwie do usługujących na stojąco kapłanów i aniołów zajął miejsce po prawicy Boga jako Pan całego świata. Chrystus zasiadł na tronie, a zatem żadna już posługa nie będzie wymagana od Kapłana, który pojawił się na ziemi w pełni czasów dla usunięcia grzechów i uświęcenia ludu raz na zawsze. Zasiadający Kapłan jest gwarancją zakończonej i przyjętej ofiary. Odtąd oczekuje tylko „aż nieprzyjaciele Jego staną się podnóżkiem stóp Jego”. To oczekiwanie nie zawiera w sobie elementu niepewności i niedoskonałości. To, co już teraz stanowi zakrytą rzeczywistość, oczekuje jedynie pełnego ujawnienia. Na tak rozumianej ofierze Krzyża opiera się przekonanie o pewności uświęcenia i zbawienia. To, że doskonała ofiara Chrystusa przynosi uświęcenie, potwierdza Duch Święty: „Zaświadcza nam o tym Duch Święty (μαρτυρεῖ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον)...” (Hbr 10, 15).

Po wypowiedziach Jezusa (10, 5-10; por. LXX Ps 39) oraz Boga (10, 12 n.; por. LXX Ps 109) mamy więc teraz wypowiedź Ducha Świętego. Autor Hbr cytuje Pismo odmiennie niż w innych miejscach NT²¹. Tekst zazwyczaj bywa wprowadzany czasownikiem λέγειν, najczęściej w *praesens*. Treść cytatów jest głównie chrystologiczna, według schematu: zapowiedź i wypełnienie w stylu rabinackiej egzegezy (np. *a minori ad maius* – 10, 28 n.) bądź aleksandryjskiej alegorii (3, 6; 10, 20), a zwłaszcza według wzoru peszer z Qumran, gdzie wychodzi się z przekonania, że ST wypowiada się typologicznie o eschatologicznej rzeczywistości (Hbr 7: Melchizedech). Wprowadzany tekst Pisma jest mową Boga, nawet wówczas, kiedy w ST wypowiada się człowiek pobożny o Bogu (np. 1, 6. 7), Duch Święty (3, 7; 9, 8; 10, 15) lub Jezus (2, 12 n. 10, 5). Nie jest ważne przez kogo Bóg przemawia, ważne jest, że Bóg mówi i to, co mówi.

Tutaj (Hbr 10,15) wprowadzenie do cytatu spełnia podwójną funkcję. Najpierw ukazuje przedłożone stwierdzenie (w. 11-14) jako prawdę

²¹ Nowotestamentalnymi formułami wprowadzającymi są: νόμος, γέγραπται, γραφή, προφήτης. Nie występują one w Hbr. Rzadko wymieniony jest autor ludzki (4, 7. 12. 21).

objawioną. Wypowiedź 11-14 harmonizuje z tym, co powiedziano w ST, i Duch Święty to potwierdza. Wypowiedź nie dzieli bynajmniej cytatu pomiędzy dwóch mówiących: na wypowiedź Ducha Świętego (w. 16a) i wypowiedź Boga (16b-17). Raczej Duch Święty przedstawia się jako testator – zaświadczający wobec wspólnoty (w Vg czytamy: „Contestatur autem nos et Spiritus Sanctus”). Poprzez drugą część wprowadzenia do cytatu (tj. przez słowa μετὰ γὰρ τὸ εἰρηκέναι) cytat biblijny został podzielony na dwie części. Po ogłoszeniu przez Pana decyzji woli, podaje następnie treść owego Przymierza. Nowe Przymierze – według przytaczanej wyroczni Jeremiasza – obejmuje nie tylko wypisanie Bożego Prawa na sercach ludzi wraz z mocą do jego zachowania, ale też sprawia, że grzechy i niegodziwości zostają wymazane z pamięci. Nieodwracalne wymazanie grzechów z pamięci Bożej sprawia, że dalsze ofiary za grzech nie są już potrzebne.

Powstaje tutaj pytanie, dlaczego cytując ponownie proroctwo Jeremiasza (autor Hbr przytaczał je wcześniej 8, 8b-12), autor przywołuje Ducha Świętego, podczas kiedy za pierwszym razem wyrocznia została przedstawiona po prostu jako mowa Boga. Być może dzieje się tak dlatego, że cały rozdz. 8 znajduje się w chrystologicznych ramach, podczas gdy zaznaczona w rozdz. 10 gotowość Chrystusa na Wcielenie prowadzi do zachęt w 10, 19 nn., zakładających życie w Nowym Przymierzu. To właśnie Duch Święty daje i gwarantuje takie życie dzięki odpuszczeniu grzechów. Pierwsza osoba l. mnogiej wskazuje, że autor przyłącza się do czytelników, a zarazem ukazuje, że działanie Ducha Świętego można wyrazić w wyznaniu: Duch Święty jest Tym, który przemawia do serc wierzących i zapewnia o możliwości nowego życia²².

Jak łatwo było zauważyć, powyższe trzy miejsca (3, 7; 9, 8, 10, 15) łączy to, że Duch Święty jawi się tutaj wyraźnie jako Osoba. Jawi się tak nie tylko ze względu na użycie podwójnego rodzajnika, ale także dlatego, że stanowi podmiot dla słów: „mówić”, „ukazywać”, „zaświadczać”. W NT czynność przemawiania kilkakrotnie przypisywana jest Duchowi Świętemu (Dz 8, 29; 10, 19; 11, 12; 13, 2; 1 Tm 4, 1; Ap 14, 13; 22, 17). Rządziej teksty ST łączone są bezpośrednio z Duchem Świętym. Tak znajdujemy w Dz 28, 25, z tym że Łk dodaje imię autora ludzkiego. Stwierdzenie Dawida

²² Zob. W. B i e d e r, *Pneumatologische Aspekte im Hebräerbrief*, [w:] *Neues Testament und Geschichte. Festschrift O. Cullmann*, Zürich-Tübingen 1972, s. 256 n.

w 2 Sm 23, 2 znajduje się prawdopodobnie u początków takiego sposobu mówienia²³.

6. Krótka perykopa Hbr 9, 11-14, w której znajduje się kolejna wzmianka o Duchu Świętym (w. 14), wprowadza w samo centrum teologii Chrystusowego kapłaństwa. Autor wypowiada się na temat ofiary Chrystusa jako ofiary Nowego Przymierza. Pomiędzy ofiarą Chrystusa a najważniejszym obrzędem ofiarniczym Dnia Pojednania istnieje ogromna różnica. Posługiwanie arcykapłańskie Chrystusa dokonuje się bowiem nie na ziemi, ale w świątyni niebieskiej (w. 11). Poza tym, kiedy Aaron i jego następcy wchodziłi do ziemskiego sanktuarium w Dzień Pojednania, czynili to przynosząc „krew kozłów i cielców” (w. 12). Chrystus natomiast wszedł do niebieskiego sanktuarium „przez własną krew”. „Przez własną krew” – oznacza dzięki wydarzeniu śmierci krzyżowej.

Ofiary przedstawiane w Dniu Pojednania lub inne ofiary za grzechy nie dosięgały sumienia tych, ze względu na których były składane. Pośród takich ofiar dostarczających oczyszczenia zaledwie zewnętrznego autor Hbr umieszcza „popiół z jałowicy” (w. 13). Jest to nawiązanie do obrzędu opisanego w Lb 19. Czytamy tam, że w obecności Eleazara jako przedstawiciela Aarona zabijano poza obozem wybraną w tym celu czerwoną krowę. Aaron skrapiał następnie jej krwią wejście do Namiotu siedmiokrotnie. Reszta mięsa zostawała dokładnie spalona. Eleazar dodawał do ognia drewno cedrowe, hyzop oraz czerwoną farbę. Kiedy wszystko zostało spalone, zbierano popiół, którego używano następnie do przygotowania wody oczyszczającej. Każdy, kto doznał zanieczyszczenia na skutek dotknięcia się np. zmarłego, zostawał oczyszczony przez akt pokropienia. Woda mogła być także używana do innych oczyszczeń. Lb 31, 21 nn. wspomina o oczyszczeniu naczyń będących łupem wojennym.

Ofiara Chrystusa jest zupełnie innego rodzaju (w.14). Po pierwsze jest ona „nieskalana”. Spełnia zatem niezbędny w ST warunek, aby mogła być miła Bogu. To jednak, co wtedy było obrazem, teraz ze względu na świętość osoby Jezusa stało się rzeczywistością. Oprócz tego autor stwierdza, że ofiara Chrystusa dokonała się mocą Ducha wiecznego. Czytamy mianowicie: „Jeśli bowiem krew cielców i wołów oraz popiół z krowy, którymi

²³ Przypisywanie tekstów biblijnych Duchowi Świętemu znajdziemy także w niektórych wypowiedziach rabinackich. (por. Str.Bill. II, 135-137). Wprawdzie nie można ustalić datacji owych wypowiedzi, ale wolno przyjąć, że sposób wypowiedzania się Hbr nie jest nieznaną tradycją judaistyczną.

skrapia się nieczystych, uświęcają przez oczyszczenie ciała, o ileż bardziej Krew Chrystusa, który przez Ducha wiecznego (διὰ πνεύματος αἰωνίου) złożył Bogu bez skazy siebie samego, oczyści nasze sumienia z uczynków martwych, dla usługiwania Bogu żywemu” (9, 14).

W kontekście chrystologicznym πνεῦμα występuje wielokrotnie w NT. Tak właśnie jest w opisie narodzenia Chrystusa (Mt 1, 18. 20; Łk 1, 35), z okazji chrztu Jezusa (Mk 1, 10; par. J 1, 33 n.), w opisie kuszenia (Mk 1, 12 par.), przy Zmartwychwstaniu (Dz 1, 4; 1 P 3, 18). Ponadto znajdujemy wypowiedzi o Jezusowym πνεῦμα (Dz 8, 39; Rz 8, 9; Ga 4, 6; Flp 1, 19). Jezus udziela πνεῦμα (Dz 2, 33; 1 J 3, 24; 4, 13), Nim też udziela chrztu (Mk 1, 8 n.), owszem, sam jest πνεῦμα (2 Kor 3,17). Jednakże dopiero Hbr 9, 14 po raz pierwszy łączy Ducha z doskonałą ofiarą Jezusa. Owa doskonała ofiara dokonała się „przez Ducha wiecznego”. Co oznacza to wyrażenie będące zresztą *hapax* biblijnym?

Jedna z odpowiedzi sugeruje, że przez analogię do „ducha łagodności” (πνεῦμα πραΰτητος – 1 Kor 4, 21; Ga 6, 1) wyrażenie to określa wewnętrzną dyspozycję Chrystusa²⁴. Trudno jednak przyjąć takie rozwiązanie, jako że nie bardzo widać jaka wewnętrzna dyspozycja mogłaby przyjąć określenie „duch wieczny”. Istnieje także opinia, jakoby Duch Jezusa oddzielony od ciała w okresie pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem dokonał w sanktuarium niebieskim obrzędu ofiary krwi Chrystusa²⁵. Jednakże – według autora Hbr – jedyna ofiara Chrystusa to ofiara Jego ciała złożona raz jeden na zawsze (Hbr 10, 10). Idea składania ofiary w sanktuarium niebieskim przez Ducha Jezusa jest niezwykła i chyba niczym nie uzasadniona. Zdaniem niektórych πνεῦμα oznacza boską naturę Chrystusa²⁶. Zatem wyrażenie „przez ducha wiecznego” należałoby przełożyć: „w wiecznej naturze”. Myśl byłaby zatem następująca: Ten, który w dobrowolnej ofierze złożył Bogu pełne i doskonałe człowieczeństwo, był zarazem wiekiustym z natury, toteż i zbawienie, które zdobył, jest wieczne. Przeciwko tej interpretacji można przypomnieć, że autor wcześniej bardzo mocno podkreślił naturę ludzką Chrystusa na drodze cierpienia (2, 14-18;

²⁴ J. B o n s i r v e n, *Saint Paul. Épître aux Hébreux*, Paris 1943, s. 391.

²⁵ O. H o f i u s, *Katapausis*, Tübingen 1970, s. 181, zwł. 359.

²⁶ Jest to dość dawna opinia (por. H. B u l l i n g e r, *In omnes Epistulas Pauli*, Zürich 1544, s. 700: „Per spiritum aeternum veram in Christo divinitatem, notatione quadam periphrastica, voluit notare”) przyjmowana również i dzisiaj: S p i c q, dz. cyt., s. 258.

5, 7-10), a ponadto wprowadza ona pojęcia teologiczne, które w czasie pisania Hbr nie były jeszcze wypracowane²⁷. Również wskazywana analogia do ognia, który spalał ofiary w ST, prawdopodobnie nie jest do przyjęcia, jako że ogień nie odgrywał większej roli w obrzędowości Dnia Pojednania²⁸.

Dla zrozumienia określenia πνεῦμα ἁγίων należy pamiętać, że dla autora w całym wydarzeniu Chrystusa Bóg jest obecny ze swoim słowem i działaniem. Bóg prowadzi Jezusa poprzez cierpienie do wypełnienia i ustanawia Go arcykapłanem (Hbr 2, 10. 17; 5, 4-10), wyprowadza Go spośród umarłych (13, 20), ustanawia Go kapłanem na wieki w mocy niezniszczalnego życia (7, 16 n.). Toteż w omawianym miejscu „Duch wieczny” oznacza najprawdopodobniej Ducha Boga. Tak właśnie wyrażenie to rozumiała egzegeza starożytna. Duch Święty jest obecny w wydarzeniu Chrystusa i uobecnia w nim Boga, co wynika także z Rz 1, 4 oraz 1 Tm 3, 16. Autor Hbr mówi o tym poza omawianym miejscem również w 10, 29, gdzie przestrzega przed znieważaniem poprzez odstępstwo „Ducha łaski”.

Starając się zrozumieć określenie Ducha przymiotnikiem „wieczny”²⁹, należy zwrócić uwagę na wyrażenia „wieczne przymierze” (13, 20), wieczne zbawienie (5, 9), „wieczne dziedzictwo” (9, 15). Może to podsuwać, że sformułowanie „przez Ducha wiecznego” wskazuje na wzorczo-niebiańską rzeczywistość ofiary Chrystusa³⁰. Prościej jest jednak przyjąć, że wyrażenie „Duch wieczny” oznacza tyle samo co „Duch Boga”, ponieważ jedynie Duch Boga jest wieczny. Oryginalność takiego sformułowania nie jest czymś niezwykłym, jeśli się weźmie pod uwagę sporą liczbę oryginalnych określeń w omawianym Liście (por. 1, 3; 2, 10; 3, 1; 9, 11. 15; 12, 2).

Ostatecznie więc wydaje się, że Autor może mieć na myśli Sługę Iza-jaszowego: „Sprawiłem, że Duch mój na Nim spoczął” (Iz 42, 1). Mocą Ducha Bożego Sługa dokonuje dzieła polegającego na przyjęciu śmierci za lud. Ofiara Chrystusa jest wydarzeniem inspirowanym przez Ducha Bożego.

²⁷ Por. V a n h o y e, *Saint Ésprit*, s. 331 n.

²⁸ Analogia ognia jest jednak starożytna i sięga Chryzostoma (PL 63, 120). Por. A. V a n h o y e, *Esprit éternel et feu du sacrifice en He 9, 14*, Bib 64(1983), s. 263-274.

²⁹ Niektóre starożytne kodeksy mają lekcję łatwiejszą ἁγίου. Są to D* P, liczne minuskuły, nadto starożytni pisarze: Didym, Chr, Cyr Al, Dam. Minuskuł 489 posiada lekcje: ἁγίου ἁγιώτου.

³⁰ Por. H e g e r m a n n, dz. cyt., s. 180.

Podkreślając to autor chce argumentować *a minore ad maius*. Jeśli Bóg w Starym Przymierzu poprzez niedoskonałe ofiary dopuszczał do częściowej wspólnoty z Sobą, o ile bardziej pewnym łaski i przebaczenia może być grzesznik zwracający się ku Krwi Chrystusa.

7. Duch, który jest darem, może zostać przez człowieka odrzucony. Autor mówi o tym wyraźnie w perykopie poświęconej niebezpieczeństwu apostazji (10, 26-31). Autor powtarza tutaj wcześniejsze ostrzeżenia (zob. 6, 4-8). Dla grzechu odstępstwa nie ma już nowej ofiary (w. 26), ale sąd i kara (w. 27). Jeśli bowiem odrzucenie Prawa Mojżeszowego było karane śmiercią (w. 28), „o ileż surowszej kary winien jest ten, kto podeptał Syna Bożego i zbeczczył krew Przymierza, przez którą został uświęcony, kto znieważył Ducha łaski (πνεῦμα τῆς χάριτος)” (w. 29). Dołączony do argumentacji cytat skrypturystyczny wskazuje na rzeczywistość Bożego sądu (w. 30). Jest najbardziej surowym i zwięzłym summariem wszystkich ostrzeżeń zawartych w liście.

Werset 29, w którym znajdujemy wzmiankę o Duchu łaski, objaśnia wielorakie zło chrześcijanina dopuszczającego się apostazji. Autor stwierdza, że człowiek taki „podeptał Syna Bożego, zbeczczył krew Przymierza, obelżywie zachował się wobec Ducha łaski”. Podeptać Syna Bożego oznacza zniewagę dla krwi Chrystusa. Jest wyrazem odrzucenia zarówno Jego ofiary, jak też wszystkich jej błogosławieństw. Oznacza wreszcie znieważenie Ducha łaski.

Co jednak znaczy wyrażenie „Duch łaski”? W ST Duch Boży ujawnia się w sposób raczej gwałtowny (zob. Sdz 14, 6; 1 Sm 11, 6). Także w NT Duch symbolizowany jest przez „gwałtowny wiatr” (Dz 2, 2); Jego nadejściu towarzyszy trzęsienie ziemi (Dz 4, 31). Łączony jest raczej z potężną mocą (Łk 1, 35; 4, 14; Dz 1, 8; Rz 1, 4; 15, 13. 19), a nie z łaską. Paweł jednak łączy ściśle „dary łaski” z Duchem (1 Kor 12, 4), a jako owoce Ducha wylicza łagodność, dobroć, miłość ofiarną (Ga 5, 22). Autor Hbr idzie jeszcze dalej używając słowa „łaska” jako bliższe określenie Ducha.

Wyrażenie πνεῦμα τῆς χάριτος może stanowić aluzję do Za 12, 10 (LXX), gdzie Bóg obiecuje zesałać na dom Dawida „ducha łaski i miłosierdzia” (por. Jl 2, 28). Duch łaski jest Duchem udzielającym i pozwalającym osiągnąć łaskę. Według Hbr 4, 16 chrześcijanie są wezwani do zbliżenia się do Tronu łaski. Tron łaski jest tronem Boga samego, gdzie również Jezus jako Najwyższy Kapłan zasiada wywyższony po prawicy Ojca. Do tego tronu człowiek ma prawo i obowiązek przystąpić. Dla wykonania tego zadania

potrzebuje pomocy Ducha łaski, który go do tronu łaski przybliży. Duch łaski jest zatem Duchem pobudzającym do przystąpienia (4, 16; 10, 22; 12, 15). Przyjęcie Ducha łaski prowadzi do Chrystusa zasiadającego na tronie. Wszelkie zaś znieważenie Jezusa Chrystusa jest zarazem zniewagą wobec Ducha prowadzącego do Niego.

Tak więc intencją autora jest przeciwstawienie i ukazanie kontrastu pomiędzy darem Boga oraz postępowaniem chrześcijanina – odstępcy. Na hojność Ducha Boga, pełnego łaskowości i łagodności, grzesznik odpowiada postawą zatwardziałości. W ten sposób znieważa w sobie samego Ducha, który pragnie jego dobra. Z kontekstu wynika, że nie chodzi tu, jak w 1 Tes 5, 19, o „gaszenie Ducha”, czyli postawę niechętną wobec przejawów Ducha, takich jak prorocтво, glossolalia i in. Nie chodzi też o „zasmucanie Ducha Świętego” (Ef 4, 30) poprzez nieczystość lub brak miłości. Idzie natomiast o radykalny sprzeciw wobec działania Ducha Świętego, podobnie jak w Dz 7, 51, sprzeciw posunięty aż do odrzucenia zbawienia otrzymanego przez Krew przymierza i do zaparcia się Syna Bożego (Hbr 10, 29). Autor najwidoczniej pozostaje pod wpływem Iz 63, 10, gdzie jest mowa – w kontekście wzmianki o zbawieniu – o rozgniewaniu Świętego Ducha Bożego („W miłości swej i łaskowości On sam ich wykupił [...] Lecz oni się zbuntowali i rozgniewali Jego świętego Ducha” – Iz 63, 10-11)³¹. Łączność z wypowiedzią ewangeliczną o bluźnierstwie przeciw Duchowi Świętemu (Mt 12, 31-32) nie jest pewna. Autor Hbr nie mówi bowiem, że każdy grzech zostanie odpuszczony z wyjątkiem bluźnierstwa przeciw Duchowi Świętemu, ale podkreśla element sprzeciwu wobec Ducha w każdym grzechu chrześcijanina.

Podsumowując należy stwierdzić, że siedmiokrotnie występująca w Hbr wzmianka o Duchu nie dostarcza zbyt wiele materiału do zbudowania pneumatologii w Hbr. Na podstawie istniejących wypowiedzi można jednak wskazać istotne elementy działania Ducha. Najogólniej mówiąc jest nim udzielanie się Ducha dla dobra wspólnoty w różnoraki sposób. Duch Święty jest więc wielkim napominającym, który przemawia poprzez przełożonych wspólnoty i umożliwia autentyczny wykład kerygmy (3, 7). Dary Ducha mają moc tworzenia wspólnot wierzących (6, 4). Duch Święty uzupełnia niedoskonałości Starego Przymierza czyniąc doskonałym i nigdy nieprzewyższalnym Nowe Przymierze (9, 8). Duch Święty jest Mocą prowa-

³¹ V a n h o y e, *Saint Éspirit*, s. 331.

dzącą Chrystusa do ofiary z siebie samego i wprowadzenia nowej ekonomii zbawienia (9, 14). On jest Mocą, która dzięki odpuszczeniu grzechów daje nowe życie (10, 15). Jest Duchem pozwalającym na odnalezienie łaski (10, 29). Jest zbawieniem w szerokim eschatologicznym znaczeniu (2, 3), jest Mocą udzielającą się wierzącym (2, 4).

THE HOLY SPIRIT AS A GIFT
IN THE LETTER TO THE HEBREWS

S u m m a r y

In the Letter to the Hebrews the word πνεῦμα (*pneuma*) appears twelve times in total (1,7.14; 2,4; 3,7; 4,12; 6,4; 9,8.14; 10,15.29; 12,9.23). In seven cases, as it seems, it refers to the Holy Spirit (2,4; 3,7; 6,4; 9,8.14; 10,15.29). Analyzing these passages, we can state that the Holy Spirit is meant in the Letter to the Hebrews to be, first of all, a gift. Therefore it is the Holy Spirit who makes the preachers of the Gospel (2,4) to be particular gifted to do it. Christians participate in Him (6,4). He exhorts and speaks to man (3,7b; 9,8), is the Spirit testifying that man has received salvation (10,15), is the One who leads the faithful to the Divine throne of grace (10,29). Only once is the Holy spirit shown as the One who led Jesus in the work of the offering of the cross (9,14).

Translated by Jan Kłós