

**ROZBUDZIĆ PAMIĘĆ CHRZTU.**  
**CHRZEST W HISTORII, TEOLOGII I KATECHEZIE,**  
**RED. R. CEGLAREK, M. BORDA, CZĘSTOCHOWA 2016.**  
**KS. ŁUKASZ LASKOWSKI**

## Niektóre aspekty teologii chrzcielnej Nowego Testamentu

Biblijna teologia chrztu świętego jest jednym z najlepiej opracowanych zagadnień. W morzu literatury na ten temat potrzeba jednak dobrać punkt widzenia związany z aktualnymi potrzebami Kościoła. Zmieniające się bowiem warunki wymuszają nieustanną analizę teologiczną, ale również społeczną sytuacji dzieci Bożych. Trudności wynikające ze zmian dokonujących się w obszarze struktury społecznej, rodziny, jak i postępujących procesów laicyzacji, prowokują pytania związane z udzielaniem sakramentów chrześcijańskiej inicjacji. Pismo Święte jako norma wiary jest tu koniecznym punktem odniesienia. Wskazane przez nie zasady muszą służyć Kościołowi za podstawowe punkty odniesienia dla współczesnych praktyk i wymagań. Jest to jednak ogromny obszar badań, zaś wielość kontekstów życiorysów ludzkich dodatkowo komplikuje tę sytuację. Sięgając więc po fragmenty świętego tekstu Nowego Testamentu, które można uznać za reprezentatywne dla teologii chrztu, należy przyjrzeć się wskazówkom, które zostawia nam najstarsza tradycja.

---

Ks. ŁUKASZ LASKOWSKI, dr teologii i nauk humanistycznych (filologia klasyczna), wykładowca w Wyższym Instytucie Teologicznym w Częstochowie oraz w Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Częstochowskiej i Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Sosnowieckiej w Częstochowie, członek Stowarzyszenia Biblistów Polskich i Polskiego Towarzystwa Teologicznego.

Należy tu pamiętać, że cały Nowy Testament ma charakter paschalny. Był zatem pisany z punktu widzenia zmarłychwstania i przeżycia wiary pierwszych uczniów Pana. Wydzielenie więc wspomnianych wyżej wątków tematycznych, a nawet perykop, jest dyskusyjne i zawsze może rodzić pytanie o kryterium ich wyboru. W krótkim tekście rzeczą konieczną jest dokonać pewnej selekcji, której kryterium jest użyteczność poszczególnych perykop w aspekcie praktycznego wymiaru posługi chrzcielnej Kościoła. Zasadniczym bowiem celem jest wskazanie kontekstów, w jakich apostołowie podejmowali posługę chrzcielną, a także przyjrzenie się wymaganiom, jakie stawiano kandydatom do chrztu.

Niniejsze opracowanie stawia sobie za cel nie tyle szczegółową analizę egzegetyczną perykop biblijnych, lecz warunkowane wynikami badań biblijnych uwagi o charakterze bardziej praktycznym niż teoretycznym. Szczegółowa egzegeza dostarcza nam tu danych, które umożliwiają wyciągnięcie wniosków praktycznych. Właściwą zatem rzeczą jest uwzględnienie przede wszystkim tych elementów, które ujaśnić mogą biblijne wezwanie i płynące z niego wskazówki, możliwe do zastosowania w dzisiejszych okolicznościach. Unikając zatem zaciemniających wskazówki biblijne szczegółowych form egzegezy, jako tutaj zbędnych, skoncentrujemy się na wymowie samego tekstu Nowego Testamentu, korzystając z oryginalnych fraz tekstu greckiego w przypadkach, które są niezbędne dla poprawnego rozumienia przesłania świętego tekstu.

Można tego dokonać w kilku punktach. Pierwszy z nich polega na przyjrzeniu się wymogom, które sam Pan stawia wobec pełniących w Kościele posługę głoszenia Ewangelii i udzielania chrztu świętego. Dotyczy to zarówno kompetencji niezbędnych do wypełnienia zleconego przez Pana posłannictwa, jak i samej duchowej drogi głosiciela. Po drugie należy się przyjrzeć, czym jest sama Ewangelia i jakie skutki powinna

osiągnąć w człowieku będącym adresatem jej głoszenia oraz jakie stąd płyną wnioski konieczne do zastosowania w życiu duchowym. Po trzecie zaś trzeba zobaczyć, jaka jest rola samego Boga, a jaka Kościoła w głoszeniu Ewangelii i prowadzenia człowieka do chrztu. Takie ujęcie sugeruje zarówno wybrane świadectwo Apostoła Narodów, jak również opisy Dziejów Apostolskich. Powinny się pojawić również odniesienia do warunków, które stawiano osobom przyjmującym chrzest, oraz do kompetencji samych pasterzy Kościoła w tym aspekcie. Analizy egzegetyczne, przede wszystkim słownikowe i kontekstualne, zostaną uzupełnione niektórymi starożytnymi świadectwami, które mogą ujaśnić prezentowane treści biblijne.

## **1. Człowiek posłańcem Ducha. Wezwania Jezusa skierowane do uczniów**

Biblia prezentuje realistyczne podejście do możliwości człowieka. Choć nieustannie przypomina o obecności Boga w świecie i Jego działaniu w Kościele, to jednak nie rozciąga przed czytelnikiem perspektyw nierealnych. Dzieje się tak przede wszystkim w kontekście wymagań stawianych tym, których Jezus powołuje do godności swoich wysłanników.

### **1.1. Początek misji chrzcielnej Kościoła, czyli czego potrzeba do głoszenia Ewangelii**

Należy zauważyć, że właściwa dla człowieka przyjmującego chrzest jest postawa ucznia. Wynika to z zapisanego u św. Mateusza testamentu skierowanego do apostołów: „Dana mi została wszelka władza w niebie i na ziemi. Poszedłszy więc uczynicie uczniami wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 18–19). Nakaz chrzcielny ma więc swoją motywację, która jest zawarta we

wcześniejszym stwierdzeniu Jezusa o udzieleniu mu wszelkiej władzy. Użyta tam strona bierna wskazuje, że darowującym ją jest Bóg Ojciec (*passivum theologicum*). Z kolei czas przeszły dokonany (aoryst) przesuwając nadanie władzy w przeszłość, łącząc ją z jednostkowym zdarzeniem, w którym należy widzieć Jezusową Paschę. Koncepcja widząca nadanie tej władzy w momencie posłania uczniów<sup>1</sup> jest zbyt dowolna. Władza ta jest nieograniczona, na co wskazują dwa jej dookreślenia. Po pierwsze jest ona wszelka, po drugie obejmuje niebo i ziemię. W ten sposób hagiograf łączy intensywność godności Jezusa z jej ekstensywnością, dzięki użyciu meryzmu oznaczającego nieograniczoność władzy Jezusa jako pochodzącej z Bożego nadania<sup>2</sup>.

Władza ta jest wprowadzeniem do nakazu misyjnego, na co wskazuje spójnik *więc* (*oun*). Z kolei wspomniany nakaz został wyrażony za pomocą trybu rozkazującego *uczynicie uczniami* (*mathēteusate*). Co do tej formy należy docenić to, że jest to rozkaz wyrażony w czasie przeszłym, który tu należy przełożyć z uwzględnieniem aspektu dokonanego czasownika. Apostołowie mają więc uczynić uczniami wszystkie narody. Proces ten dookreślają dwa imiesłowy: *poszedłszy* (*poreuthentes*) oraz *chrzcząc* (*baptizontes*). Tekst zawiera grę formami czasów gramatycznych. Oto bowiem uczniowie mają pójść i uczynić uczniów, co podkreśla czas przeszły aoryst, chrzest zaś jest procesem trwającym, wyrażonym w czasie teraźniejszym. Innymi słowy aspekt jednorazowości lub czynności skończonej przeciwstawia się trwałości wezwania do posługi chrzcielnej. Ostatecznie należy zauważyć, że to właśnie ta posługa jest praktyczną i ostateczną realizacją bycia uczniem.

<sup>1</sup> O. MICHEL, *The Conclusion of the Matthew's Gospel: A Contribution to the History of the Easter Message*, w: *The Interpretation of Matthew*, red. G. Stanton, Edinburg 1995, s. 36–38.

<sup>2</sup> A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, NKB NT I/1, Częstochowa, s. 720.

Zdanie to można jednak odwrócić. Jeśli bowiem fakt bycia uczniem ma zostać potwierdzony przyjęciem chrztu, to również samo przystąpienie do sakramentu powinno być związane z godnością bycia uczniem. Pewne aspekty tej godności można określić przyglądając się samym posłanym do czynienia innych uczniami. Św. Mateusz zaznacza, że w samych apostołach istnieje pęknięcie związane z wiarą w Jezusa zmartwychwstałego. Z jednej strony bowiem podejmują oni Jezusowy nakaz i udają się w drogę na górę w Galilei (Mt 28, 16), z drugiej zaś strony ujrzawszy Jezusa, w dalszym ciągu wątpią (Mt 28, 17). Czasownik tu obecny (*edistasan*) pojawia się dwukrotnie<sup>3</sup>. Znajdujemy go jeszcze w opowiadaniu o św. Piotrze, który spacerował po wodzie (Mt 14, 31). Jego wiara wystarczyła, by dojść do Jezusa. Jednak na widok zagrażającej mu fali zaczął tonąć. Usłyszał wówczas z ust Jezusa diagnozę: *Małej wiary, czemu zwątpiłeś? (Oligopiste, eis ti edistasas?)*. Takie sformułowanie podaje nam definicję owego zwątpienia. Syntetycznie można ją opisać jako cnotę teologiczną rozwiniętą w zbyt małym stopniu, bo *chodzić po wodzie*, czyli dokonywać cudów spektakularnych, jak te nad naturą. Należy tu zauważyć, że Jezus nie podejmuje polemiki z Jedenastoma, ani nie gani ich za brak wiary, lecz od razu i bez dyskusji posyła. Uznał ich przeto za zdatnych do podjęcia ewangelizacji. Innymi słowy ich wiara nie była wystarczająca do przenoszenia gór, lecz wystarczyła do głoszenia Ewangelii i czynienia uczniami wszystkie narody. Takie ujęcie tematu wydaje się bardzo realistyczne. Należy je odnieść nie tyle jako tekst ściśle historyczny, lecz pewien paradygmat, którego zadaniem jest wskazanie postaw wystarczających do dostąpienia godności bycia uczniem Jezusa. Dotyczy to zarówno osób głoszących Dobrą Nowinę, jak i w dalszej kolejności tych, którzy tę nowinę przyjmują. Jak zauważa Józef

<sup>3</sup> C. H. GIBLIN, *A Note on Doubt and Reassurance in Mt. 28.16–20*, CBQ 37 (1975), s. 68–75.

Kudasiewicz, dokąd uczniowie Jezusa będą w drodze, ich postawa wątpliwości jest możliwa<sup>4</sup>. Co więcej, wydaje się niejako w naturalny sposób włączona w różnorodność grona chrześcijan, jednocześnie nie dyskwalifikując tych, którzy przeżywają wątpliwości. Wymaganie od nich bezwzględnej wiary i czynienia cudów nie znajduje potwierdzenia w danych biblijnych.

Kolejnym etapem jest zachowywanie wszystkiego, co Jezus przekazał uczniom. Wyraża to kolejny imiesłów *ucząc* (*didaskontes*). Nawiązuje on do terminu *nauka* (*didachē*), który oznaczał pouczenia udzielane na drodze wiary. Późniejsze czasy sprecyzowały znaczenie tego terminu, opisując nim nauki udzielane po ewangelizacji, więc już po chrzcie, jako wstęp do właściwej mistagogicznej katechezy<sup>5</sup>. To techniczne znaczenie jest tu jeszcze nieobecne. Niewątpliwie chodzi zaś o zbiór zasad, które pozwalają wyróżnić ucznia Jezusa od światła, zwłaszcza w aspekcie moralnym (*praksis*). Dopelnieniem owego nauczania jest bowiem *zachowywanie wszystkiego* (*tērein panta*), co zostało przekazane przez Jezusa Jedenastu. Również tu należy zwrócić uwagę na czas terażniejszy czasownika *zachowywać*, co można interpretować jako czynność ciągłą. Nie zakłada ona jednak statyczności, lecz dynamizm rozwoju wiary i możliwych wahań. W konsekwencji można powiedzieć, że duchowa droga człowieka może cechować się wahaniami w sferze wiary. Jednakże podobnie jak w przypadku twierdzeń św. Jana o tym, że miłuje Boga ten, kto zachowuje Jego naukę (np. J 14, 23), nie powinno determinować to wahań w sferze moralnej. Bycie uczniem Jezusa oznacza tu względną stałość w podejmowanych dynamicznie decyzjach, dzięki czemu wewnętrzne nastawienie miłości do Boga nie doznaje

<sup>4</sup> J. KUDASIEWICZ, *Manifest misyjny Jezusa (Mt 18, 16–20)*, w: *Mów, Panie, bo sługa Twój słucha. Księga pamiątkowa dla ks. R. Rubinkiewicza*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1999, s. 111.

<sup>5</sup> H. RENGSTORF, *Didachē*, TWNT II, s. 166–167.

uszczerbku. Ta swoista dychotomia może trwać dotąd, dopóki sam uczeń Chrystusa jest w drodze ku Bogu<sup>6</sup>.

## 1.2. Posługa chrzcielna a historia Eliasza. Los prorocki wysłannika Jezusa

Zauważony stan duchowy Jedenastu ma swój odpowiednik prorocki. W historii Eliasza znany jest epizod rezygnacji proroka po jego zwycięstwie nad prorokami Baala i Aszery, stołowników królowej Izebel, zwolenniczki pogaństwa. Przestraszony listem królowej Eliaz udął się na Horeb, gdzie wyzalał się Bogu na swoich niewiernych rodaków, choć śmiercią groziła mu jedynie królowa (1 Krl 19, 1–18). W opowiadaniu o Eliaszu dostrzegamy słabość ludzką proroka, która przejawia się w zwątpieniu w sensowność misji i w ogóle w sens życia (1 Krl 19, 4). Gdy słabość ta się okazała w całej pełni, wówczas Bóg pozwolił prorokowi jedynie na wyzalenie się, a następnie, bez pocieszenia czy odbudowania sensu misji prorockiej, udzielił mu władzy namaszczenia królów i proroków, którą ten wypełnił zarówno osobiście, jak i przez swoich posłańców. Teofania na Horebie stała się momentem zwrotnym w życiu Eliasza, który od tego momentu został zaprezentowany jako prorok o wielkiej i powszechnie uznanej godności.

Przykład Eliasza jest paralelny do posłania apostołów. Pomijając szczegółowe analizy terminologiczne czy słownikowe można skoncentrować się na samej konstrukcji opowiadań, zwracając uwagę na ich scenariusz<sup>7</sup>. Po pierwsze – akcje

<sup>6</sup> J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – Przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT III/1, Poznań 2004, s. 361.

<sup>7</sup> Podobnie: J. KUDASIEWICZ, *Manifest misyjny Jezusa...*, dz. cyt., s. 107. Paralele słownikowe są bowiem zbyt ogólne i dotyczą pospolitych terminów *poreuomai* (1 Krl 19, 8.15; Mt 28, 16.19), złożzeń z *erchomai* (1 Krl 19, 9.11.13; Mt 28, 18) oraz opisu oddania czci (1 Krl 10, 13; Eliaz zasłonił

obydwu dzieją się na górach, na których zaczęła się droga duchowa wybranych jednostek<sup>8</sup>. Po drugie – negatywne aspekty postaw osób posyłanych przestają odgrywać jakąkolwiek rolę. Po trzecie – Powołujący nie dyskutuje z nimi, nie daje im wskazówek ani nie udziela nagan, uznając udzielenie misji za wystarczający lek na ich duchową dolegliwość. Co więcej, przeżycie duchowych wątpliwości w przypadku Eliasza było konieczne, by uzyskać nową misję. Zrealizował ją prorok osobiście, namaszczając Elizeusza na swego następcę, oraz przez swoich uczniów. W przypadku zaś Jedenastu zlecona im misja została zrealizowana dzięki działalności Kościoła.

Dobrym komentarzem do tego tematu niech będą słowa św. Jana Kasjana, zmarłego w 435 roku wielkiego mnicha Zachodu. Zastanawiając się nad nieskutecznością nauk duchowych podał dwa tego powody<sup>9</sup>:

- nauczyciel mówi o tym, czego nie doświadczył, więc wygłasza jedynie puste dźwięki,
- sam słuchacz z powodu swej zatwardziałości nie przyjmuje zbawiennych nauk.

Święty nie podaje tu żadnych szczegółowych kwalifikacji stanu wiary głosiciela, lecz koncentruje się na jego osobistym doświadczeniu. Ceni więc świadectwo osobistej relacji z Bogiem, pomijając możliwe cuda. Tego elementu nie można przecenić. Jeśli bowiem związałoby się godność głosiciela jako ucznia Jezusa z towarzyszącymi mu spektakularnymi znakami, a także z samą skutecznością głoszonego słowa, co możemy

---

twarz płaszczem; Mt 28, 17: uczniowie oddali proskynęzę).

<sup>8</sup> O górze w Galilei jako odpowiednika Synaju zob. H. FRANKEMÖLLE, *Jahwebund und die Kirche Christi. Studien zur Form – und Traditionsgeschichte des „Evangeliums“ nach Matthäus*, NTAbH 10, Münster 1974, s. 97. Zob. także: T. J. DONALDSON, *Jesus on the Mountain. A Study in Matthean Theology*, JSNT.S 8, Sheffield 1985, s. 179–180.

<sup>9</sup> JAN KASJAN, *Rozmowa XIV 18*, w: JAN KASJAN, *Rozmowy z Ojcami*, t. 2, (Źródła monastyczne 70), Kraków 2015.



nazwać sukcesem duszpasterskim, wówczas rodziłoby się napięcie między mocą samej Ewangelii jako świadectwa Jezusa a jej wypełnieniem w życiu człowieka. Może się bowiem zdarzyć, że spektakularne moce jej towarzyszące objawiają się w posłudze konkretnych osób, lecz ich postępowanie nie idzie za głoszonymi słowami. Realizowałaby się wówczas uwaga zapisana w Kazaniu na górze o tych, którzy czynili cuda, lecz nigdy nie poznali Pana (Mt 7, 22–23). Jeśli więc mówić o podstawowej kwalifikacji głosiciela Ewangelii, trzeba by powrócić do nauki Pana (*didache*) i za wspomnianym św. Janem Kasjanem stwierdzić, że „większym cudem jest usunąć z własnego ciała zarzewie rozwiązłości, niż z innych ludzi wypędzać duchy nieczyste. Wspanialszym jest znakiem opanować dzięki cnocie cierpliwości groźne napady gniewu, niż rozkazywać księżętom w przestworzach<sup>10</sup>. Większą jest rzeczą usunąć z własnego serca wyniszczające ukąszenia smutku, niż z drugiego człowieka wypędzać gorączkę i choroby”<sup>11</sup>.

Powyższe uwagi jednego z Ojców Kościoła podkreślają harmonię, którą wprowadza Jezusowe nauczanie, i zwracają uwagę na podstawę działania Ewangelii: najpierw ma ona wydać owoce w samym głosicielu, lecz nie oznacza to statycznego poziomu wiary w takiej intensywności, że mogłaby przenosić góry. Mamy zatem do czynienia z docenieniem życia według głoszonej nauki, a także z przestrożą, by nie przeceniać wartości cudów. To zaś wpisuje się w podstawowe zasady rozeznawania misji prorockiej. Prorok bowiem musi żyć według słów Bożych, a głoszona przez niego nauka powinna odpowiadać jego wierze i wyrażać się w życiu<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Tj. złym duchom.

<sup>11</sup> JAN KASJAN, *Rozmowa XV* 8, w: JAN KASJAN, *Rozmowy z Ojcami*, t. 2, (Źródła monastyczne 70), Kraków 2015.

<sup>12</sup> B. STYPULKOWSKA, *Katechetyczna posługa słowa jako misja prorocka*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, 28 (2000), s. 226–228.

Tak więc zakreślona wyżej droga ucznia i głosiciela Ewangelii może zawierać wątpliwości i kryzysy. Używając języka św. Pawła trzeba również stwierdzić, że jest to droga właściwa ludziom duchowym (1 Kor 2, 12–15). Dynamizm prorocki jest w niej konieczny. Jest zdrowym objawem i zarazem elementem przewidzianym w miłosierdziu Boga, ponieważ wynika z ludzkiej kondycji głosiciela i potwierdza ludzki wymiar Ewangelii. Jednocześnie docenia wewnętrzną ewolucję apostoła, opisując ją jako jeden z centralnych elementów apostołstwa. Nie przecenia spektakularnych znaków, uznając za najważniejsze strzeżenie wszystkiego, co Pan zostawił swym uczniom, oraz świadomość, że pozostaje On z Kościołem aż do skończenia świata.

## 2. Kerygmat i chrzest.

### Działanie Ducha wobec adresatów Ewangelii

Działanie Ducha Świętego, czyli Ducha Jezusa Zmartwychwstałego, jest elementem skłaniającym Kościół do głoszenia Ewangelii. Choć wydaje się to truizmem, to jednak wymaga podkreślenia, ponieważ dotyczy najgłębszej prawdy życia Kościoła. Praktycznie wszystkie opisy głoszenia kerygmatu apostołskiego, z następującym po nim faktem udzielenia chrztu świętego, łączą się z oceną skutków Jego działania w słuchaczach. Święci autorzy ujmują ten temat w dwojaki sposób. Pierwszy z nich to świadectwo 1 Tes, z którego przebija świadomość tego, że w głoszonym słowie działa sam Bóg. Drugi zaś to narracyjna katecheza św. Łukasza zamieszczona w Dziejach Apostolskich.

#### 2.1. Działanie Ducha Bożego w kerygmacie

Syntetycznym tekstem opisującym działanie Boga podczas głoszenia Ewangelii jest werset 1 Tes 1, 5. Już sama jego kom-

pozycja literacka zwraca uwagę na to, że mamy do czynienia z bardzo istotnym opisem samego rdzenia ewangelizacji<sup>13</sup>. By ją uchwycić, musimy przyjrzeć się dosłownemu przekładowi wspomnianego wersetu:

*Ponieważ nasza Ewangelia nie wydarzyła się wśród was  
w słowie jedynie  
ale w mocy  
i w Duchu Świętym  
i [w] wypełnieniu wszelkim.*

Można więc zauważyć, że po wprowadzającym temat ogólnym stwierdzeniu o Ewangelii, apostoł przytacza cztery okoliczności jej towarzyszące. Pierwsza z nich to słowo rozumiane jako głoszenie. Towarzyszy mu moc, Duch Święty i wszelkie wypełnienie. Elementy te podkreślają wewnętrzną naturę głoszonego słowa Bożego. By je wyjaśnić i przybliżyć ich znaczenie dla Kościoła, trzeba się pokrótce przyjrzeć każdemu z nich.

Po pierwsze Ewangelia dla św. Pawła jest rzeczywistością dynamiczną. Należy tu zwrócić uwagę na konieczność dosłownego przekładu greckiego wyrażenia *euangelion egenethē*. Proponowane wersje, zapewne z konieczności polonistycznej poprawności przekładu, jak np. ta zawarta w Biblii Tysiąclecia (*nasze głoszenie Ewangelii nie dokonało się*, BT 5), tracą sens oryginału. Sednem zagadnienia jest rozumienie wyrażenia *euangelion ginesthai*, które należy dosłownie przełożyć jako *stawanie się Ewangelii*. Nie należy przypuszczać, byśmy mieli tu do czynienia z czystą metaforyką, pięknie prezentującą treści jedynie intelektualne. Dla Apostoła Narodów Ewangelia była bowiem rzeczywistością dynamiczną, którą nazwał *mocą Bożą* dla zbawienia (1 Kor 1, 18). Nie chodzi zatem o podobną gnostryckiej koncepcję zbawienia przez wiedzę, lecz doświadczenie autonomicznej mocy zbieżnej z obecnością Zmartwychwstałego

<sup>13</sup> W. CYRAN, *Teologia ewangelizacji według św. Pawła na podstawie 1 Tes.*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, 26 (1997), s. 98–104.

Pana (np. Rz 1, 16; 1 Kor 2, 1; Kol 1, 5). Ten aspekt podkreśla odniesienie do Bożej mocy, uwypuklone w trzech ostatnich elementach zawartych w 1 Tes 1, 5, opisujących czynniki towarzyszące Pawłowemu głoszeniu Ewangelii<sup>14</sup>. Skoro tak, to wówczas sama Ewangelia może być dziejącym się wydarzeniem, w którym każdy głosiciel i słuchacz uczestniczy na miarę swej wiary w nią i pełnionej posługi.

Głoszenie w słowie (*en logōi*) rozpoczyna szereg fraz, które należy interpretować narzędziowo. Chodzi zatem o głoszenie kerygmatu, w którym to procesie główną funkcję pełni ludzkie słowo, a jest to funkcja narzędziowa, opisująca środek komunikacji prawd wiary. Słowu towarzyszy najpierw moc (*en dynamei*). Określenie znaczenia tego rzeczownika jest trudne. W ewangeliach określa on cuda, co jednak nie występuje u św. Pawła, który – gdy o nich wspomina – lubi wyraźnie zaznaczać, że o nie właśnie chodzi. Inni widzą tu Ducha Świętego<sup>15</sup>, co powoduje zbędne jego pojawienie się w następnej kolejności. Możliwe więc, że rację mają ci, którzy widzą tutaj podobną do Rz 1, 16 identyfikację Ewangelii z mocą Bożą<sup>16</sup>. Wówczas byłby to pierwszy z szeregu elementów wyjaśniających, dlaczego Ewangelia jest wydarzeniem i może się dziać.

Wzmianka o Duchu Świętym rodzi wątpliwości, czy chodzi tu o jedną z osób Trójcy Świętej, czy też pozostajemy jeszcze na poziomie Starego Testamentu, który używając tego właśnie określenia mówi o sposobach działania Boga (Iz 63, 10–11; Dn 5, 12; Ps 51, 13). Co do 1 Tes należy zauważyć, że

<sup>14</sup> K. ROMANIUK, *Z teorii i praktyki chrześcijaństwa w oparciu o 1 List do Tesaloniczan 1, 5*, w: *Wokół Ewangelii i Listów św. Pawła*, red. K. Romaniuk, Warszawa 2002, s. 279–283; M. BEDNARZ, *1–2 List do Tesaloniczan*, NKB NT XIII, Częstochowa 2007, s. 108–110.

<sup>15</sup> Np. F. BASSIN, *Les épîtres de Paul aux Thessaloniens*, CEB 13, Vaux-sur-Seine 1991, s. 78.

<sup>16</sup> J. STĘPIEŃ, *Listy do Tesaloniczan i pasterskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT IX, Poznań 1979, s. 128.

jest to najstarsze pismo Nowego Testamentu. Z jednej strony zauważalny w naszym tekście brak rodzajnika przy wyrażeniu Duch Święty nie jest czymś tak wyjątkowym, by determinował rozumienie owego Ducha w sposób starotestamentalny. Z drugiej jednak strony trudno przypuszczać, by św. Paweł sięgał po dawne treści bez znajomości chrzcielnych tradycji Kościoła, ryzykując niezrozumieniem treści określić moc i Duch (por. 1 Kor 2, 4, inaczej o mocy Ducha Świętego Rz 15, 13)<sup>17</sup>. Nie chodziłoby tu o potwierdzenie retorycznych umiejętności apostoła, lecz o poznanie o charakterze teologicznym, które wypływa z wiary i w swym autorytecie jest równe poznaniu rzeczywistości widzialnej, w tym poznaniu naukowemu<sup>18</sup>. Tak więc należy podkreślić, że św. Paweł wspominał tu o trzeciej osobie Trójcy Świętej<sup>19</sup>.

Więcej trudności budzi trzeci termin *wypełnienie* (*plērophoria*). Składa się on z dwóch słów, z których pierwsze zawiera w sobie ideę *pełni* (*plēroma*)<sup>20</sup>, a drugie to czasownik *nieść* (*phorein*). Złożenie tych terminów jako czasownik oznacza *ukończyć, wypełnić* (*plērophorein*), a spotyka się go w kilku miejscach Biblii (Łk 1, 1; Kol 4, 12; 2 Tm 4, 5.17). Jako rzeczownik *plērophoria* pojawia się dość rzadko w Nowym Testamencie (1 Tes 1, 5; Kol 2, 2; Hbr 6, 11.22), a poza nim nie znajdujemy go ani w Septuagincie, ani w ówczesnej grece. Ze względu na kontekst, w którym termin ten występuje, należy związać go z procesem głoszenia Ewangelii. Oznaczałby

<sup>17</sup> J. M. CZERSKI, *Pierwszy List św. Pawła do Koryntian*, t. I, OBT 87, Opole 2006, s. 134.

<sup>18</sup> M. ROSIK, *Pierwszy List do Koryntian*, NKB NT VII, Częstochowa 2009, s. 149–150.

<sup>19</sup> Zob. E. DĄBROWSKI, *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT VII, Poznań 1965, s. 163–164.

<sup>20</sup> Sugestywne jest to, że Ef 1, 19, 3, 23, 6, 6 posługuje się terminem *pełnia* w odniesieniu do Chrystusa. Por. G. DELLING, *Plērōma*, TWNT VI, s. 301–303.

wówczas *osiągnięcie celu nauczania*<sup>21</sup>, który przejawia się nie w sukcesie duszpasterskim, lecz w wypełnieniu się woli Bożej<sup>22</sup>.

Wzajemna relacja między wyszczególnionymi czterema elementami jest dyskusyjna. Pewne jest to, że samo głoszenie słowa jako element zewnętrzny, obrazujący działanie apostoła, pozostaje w opozycji do dalszych trzech elementów, które dadzą się związać bardziej z reakcją słuchaczy. Nie musi to jednak oznaczać, że moc, Duch i wszelkie wypełnienie są synonimami<sup>23</sup>. Bardziej prawdopodobne jest to, że moc i Duch Święty stają się opisem spektakularnych zjawisk przy pomocy ich ogólnego określenia i zwrócenia uwagi na ich Dawcę. Wzmianka zaś o wszelkim wypełnieniu odnosi się do skutków nadprzyrodzonej interwencji w słuchaczach<sup>24</sup>. Możliwe też, że podstawowym terminem jest moc, zaś wzmianka o Duchu Świętym odnosi się do jej pochodzenia, podczas gdy przekonanie odnosi się do jej skutku<sup>25</sup>. Rozstrzygnięcie tego problemu i określenie właściwej odpowiedzi wydaje się znajdować jeszcze w sferze badań przeprowadzanych w przyszłości.

Wspomniane przez św. Pawła trudne dla nas dziś do zrozumienia doświadczenia duchowe dotyczą jednak nie tylko adresatów słowa. Wydarzyły się najpierw w życiu św. Pawła i każdego z wysłanników Pana. Jak podkreślał Apostoł Narodów, Ewangelia, by odniosła swój skutek w sposób najpełniejszy, powinna najpierw wydać owoc w samym głosicielu, a następnie uwolnić swoją moc dalszego wzrostu (Kol 1, 6)<sup>26</sup>. Zatem

<sup>21</sup> J. STEPIEŃ, *Listy do Tesaloniczan i pasterskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT IX, Poznań 1979, s. 129.

<sup>22</sup> P. IOVINO, *La prima lettera ai Tessalonicesi*, SOCr 13, Bologna 1992, s. 101.

<sup>23</sup> Tak R. F. COLLINS, *Pierwszy List do Tesaloniczan*, KKB, s. 1423.

<sup>24</sup> F. F. BRUCE, *1 & 2 Thessalonians*, WBC 45, Waco 1982, s. 14.

<sup>25</sup> M. BEDNARZ, *1–2 List do Tesaloniczan*, NKB NT XIII, Częstochowa 2007, s. 110.

<sup>26</sup> B. ADAMCZEWSKI, *List do Filemona, List do Kolosan*, NKB NT XII, Częstochowa 2006, s. 167.

te duchowe przeżycia zrodziły w św. Pawle świadomość własnej misji i posłannictwa zleconego mu przez Boga. Wreszcie uświadomiły, że jest pośrednikiem tego doświadczenia, którego sam doświadczył<sup>27</sup>. Syntetyczny werset 1 Tes 1, 5 ma wysoką wartość teologiczną, dzięki podkreśleniu nieustannej asystencji Boga samego. Jednakże dla człowieka posłanego do głoszenia Ewangelii nie oznacza to wykluczenia wysiłku nawrócenia, które powinno być właśnie tego głoszenia konsekwencją.

## 2.2. Wezwanie do nawrócenia. Uwagi ogólne

Pawłowe doświadczenie wiary dowartościowuje jej rolę, na drugim planie umieszcza zaś uczynki dokonywane według jej zasad. Niemniej jednak już samo kazanie na górze (Mt 5–7) podkreśla, że wiara wymaga praktycznej realizacji, czyli wprowadzenia jej zasad w życie. Inaczej pozostaje jedynie czystą deklaracją. Więc wobec głoszonego słowa Bożego adresat jest wezwany do opowiedzenia się za Jezusem. To rodzi pewien dynamizm wiary, który w Dziejach Apostolskich w kategoriach związanych z nawróceniem opisuje czasownik *metanoēō*, dosłownie *zmieniać myślenie*<sup>28</sup>, względnie wywodzącym się z tego samego rdzenia rzeczownikiem *metanoia*.

Nowy Testament posługuje się dwojaką jego formą rozkazującą, ujmując w ten sposób dwojakość samego nawrócenia. Na pytanie o to, jak należy postąpić wobec wygłoszonej Ewangelii, apostołowie wygłaszają najczęściej wezwanie *nawróćcie się* (*metanoēsate*) względnie *nawróć się* (*metanoēson*). Ze względu na aspekt dokonany należy tu widzieć odrzucenie zła i wyznanie wiary w Jezusa, przypieczętowane przyjęciem chrztu świętego (Dz 2, 38).

Odmienną koncepcję przedstawiają Ewangelie, gdzie znajdujemy wezwania *Nawracajcie się, albowiem bliskie jest*

<sup>27</sup> J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, s. 126.

<sup>28</sup> H. MERKLEIN, *Metanoia*, EWNT II, kol. 1023–1030.

*królestwo niebieskie*, względnie *Nawracajcie się i wierźcie w Ewangelię* (Mt 4, 17; Mk 1, 15). Stosują one czas teraźniejszy, podkreślając najpierw to, że Dobra Nowina ma wielu adresatów, lecz jednocześnie wymaga od nich podejmowania decyzji każdego dnia. Wezwania te wiązały się więc z przyjmowaniem stałej postawy bycia uczniem Jezusa. Nie chodzi zatem o jednorazowy akt wyznania wiary w Jezusa, lecz o drogę rozpoczętą w Ewangelii i dzięki niej<sup>29</sup>. Królestwo jest bowiem działaniem Jezusa w adresatach jego słów, lecz rzeczywistość ta musi rozwijać się w czasie<sup>30</sup>.

Należy również zauważyć obecność wyrażenia *chrzest nawrócenia* (*baptisma metanoias*), z którym spotykamy się w kilku tekstach, w których odnosi się ono do chrztu udzielanego przez Jana Chrzciciela (Dz 13, 24; 19, 4; zob. także Mk 1, 4 i Łk 3, 3). Chrzest ten nie niósł w sobie mocy sakramentu, zaś pozostając na poziomie Starego Przymierza był skierowany do pokutujących grzeszników, którzy nie zawsze musieli się wywodzić z samego Izraela (Łk 3, 14)<sup>31</sup>. Nosił więc pewne cechy powszechności. Nawrócenie to ściśle wiązano z odpuszczeniem grzechów (Łk 1, 77)<sup>32</sup>. Na znak odwrócenia się od dotychczasowego stylu życia chrzest ten można było przyjąć tylko raz, co z kolei było związane z eschatologicznymi aspektami Janowego orędzia<sup>33</sup>.

W zestawieniu nawrócenia, do którego wzywał Jan Chrzciciel i nawrócenia w imię Jezusa, połączonym z chrztem

<sup>29</sup> A. MALINA, *Ewangelia według świętego Marka*, NKB NT II/1, Częstochowa 2013, s. 116–118.

<sup>30</sup> A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, NKB NT I/1, Częstochowa 2005, s. 172.

<sup>31</sup> F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza*, NKB NT III/1, Częstochowa 2011, s. 220.

<sup>32</sup> JÓZEF FLAWIUSZ, *Dawne dzieje Izraela*, 18, 116; K. ROMANIUK, „Nawróćcie się, albowiem bliskie jest królestwo niebieskie” (Mt 7, 17 par.), w: *Wokół Ewangelii...*, dz. cyt., s. 46.

<sup>33</sup> J. GNILKA, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 1997, s. 100–101.



świętym w Jego imię, należy zauważyć i docenić to, że ten drugi był również jednorazowym wydarzeniem zbawczym, choć jednocześnie rozpoczynał drogę miłosierdzia. Na niej uczestnictwo w sakramentach ukierunkowywało i w dalszym ciągu ukierunkuje chrześcijanina na eschatologiczny proces decyzyjny. Za każdą bowiem decyzją odejścia od zła i przyłgnięcia do Jezusa dokonuje się tego, co u Jana zdaje się być wydarzeniem jednorazowym, czyli odwrócenia się od grzechów. Praktyka kościelna dowartościowała pochrzcielne sakramentalne odpuszczenie grzechów jako coś koniecznego do właściwego rozwoju duchowego człowieka. Dzięki temu Janowy *chrzest nawrócenia* i apostoelskie wezwania *nawróćcie się* mogą się naturalnie przekształcić w wypełnienie formuły *nawracajcie się*. W niej bowiem jest widoczna w najpełniejszy i najwłaściwszy sposób droga duchowa człowieka ochrzczonego.

### 2.3. Nawrócenie i uzdrowienie na przykładzie św. Pawła

Przykładem wyjaśniającym wzajemne relacje między formułami wzywającymi do „nawrócenia się” i do „nawracania się” może być również przykład św. Pawła. Wskutek wizji zmartwychwstałego Jezusa Szaweł upadł na ziemię i stracił wzrok. W dwóch relacjach zawartych w Dziejach Apostolskich wspomina się o następującym potem chrzcie apostoła jako skutku podjętego nawrócenia. Pierwszy tekst to narracja na temat wydarzeń pod Damaszkiem. Według narratora wizyta Ananiasza przyczyniła się do uzdrowienia wzroku. Gdy chrześcijański prorok Ananiasz pomodlił się za pokutnika, *Natychmiast jakby łuski spadły z jego oczu i odzyskał wzrok, i został ochrzczony* (Dz 9, 18). Drugi tekst to relacja zdawana przez Apostoła Narodów wobec Rzymian i Żydów wkrótce po jego aresztowaniu w świątyni. Wówczas zacytował słowa

wspomnianego Ananiasza: *Dlaczego teraz zwlekasz? Ochrzcz się i obmyj z twoich grzechów, wzywając Jego imienia!* (Dz 22, 16). Również według tej wersji był to moment zwrotny w życiu apostoła, związany z przywróceniem mu wzroku.

Wynika z tego, że samo objawienie się Jezusa nie było wystraszające do dostąpienia odpuszczenia grzechów. Konieczny był chrzest rozumiany jako obmycie z grzechów. Słownictwo to nawiązuje do chrztu udzielanego przez Jana, lecz w narracji Dziejów Apostolskich podkreśla pierwszy z sakramentalnych owoców chrztu świętego sprawowanego w imię Jezusa. Prorocka posługa wykazuje, że poza wskazanym porządkiem łaski sakramentalnej nie należy szukać innej drogi usprawiedliwienia, choćby w porządku charyzmatu spektakularnego. Naturalną drogą ekonomii zbawienia jest posługa drugiego człowieka<sup>34</sup>.

W tym kontekście należy zwrócić uwagę na perswazję, jaką Ananiasz zastosował wobec Szawła. Jest ona tu elementem szczególnym. Według bowiem obu relacji o wydarzeniach pod Damaszkiem (Dz 9, 17–18 i Dz 22, 13–16) najpierw nastąpiło uzdrowienie wzroku dzięki nałożeniu rąk proroka, a następnie chrzest przypieczętowujący nawrócenie. Sam zaś chrzest wydaje się wynikać z zachęty, którą po uzdrowieniu wygłosił Ananiasz. Można ją rozumieć jako krótką ewangelizację. Nawet jeśli przyjmie się, że trwała ona jakiś czas, Dzieje Apostolskie kreślą bardzo krótką drogę między objawieniem, uzdrowieniem ze ślepoty i chrztem. Co więcej, taki system wynika z ingerencji ówczesnego charyzmatyka wspólnoty chrześcijańskiej na skutek otrzymanego przezeń prorocтва. Obok

---

<sup>34</sup> Pomijamy tu dyskusję co do szafarzy chrztu św. (zob. KKK 1256), gdyż opierając się na danych biblijnych należy wskazać jedynie pewne ogólne motywy teologiczne, możliwe do zastosowania w katechizacji i zwyczajnej posłudze Kościoła. Szerzej zob. T. Biszko, *Sakrament chrztu św. w świetle „Katechizmu Kościoła Katolickiego”*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne”, 8 (2009), s. 48–56.

samej koncepcji opowiadania, również ten element należy uwzględnić tłumacząc tempo, z którym Szawel staje się chrześcijaninem. Dzięki temu objawieniu Ananiasz widzi w Szawle już brata (Dz 9, 17; 22, 13), a nie jedynie wroga<sup>35</sup>. Szawel dzięki objawieniu jest więc już katechumenem, a zwlekanie z pełnym włączeniem go we wspólnotę nie ma już sensu i sprzeciwia się woli Boga.

Należy tu zwrócić uwagę na rolę proroka wobec Szawła, nie tylko wobec wspólnoty Kościoła, do której go sakramentalnie wprowadził. Chodzi przede wszystkim o prorocstwo, dzięki któremu Ananiasz wypełnił wolę Bożą. Miał je otrzymać w widzeniu (*en horamati*)<sup>36</sup>, czyli podczas najbardziej ewidentnej i pozbawionej wątpliwości co do Bożego pochodzenia sposobu nadprzyrodzonej ingerencji<sup>37</sup>. Chrzest Szawła był więc bezpośrednim wypełnieniem woli Boga. Aspekt ten wiąże się zapewne z rolą, jaką św. Paweł odegrał w Kościele. Powinno to skierować uwagę czytelnika na istotną rolę Boga zarówno w dziele głoszenia Ewangelii, jak i udzielania chrztu świętego. Nie chodzi tu jedynie o konieczny jego udział w samym sakramencie, lecz również w procesie ewangelizacji i rozpoznawania, komu należy udzielić wspomnianego sakramentu.

## 2.4. Działanie Boga w kerygmacie Kościoła a chrzest święty

Wspomniane wyżej działanie Boga w procesie ewangelizacji wymaga dopełnienia w decyzji jej słuchaczy, podjętej wobec wspólnoty Kościoła. Dwukrotnie w jasny sposób wspomina-

<sup>35</sup> G. SCHNEIDER, *Apostelgeschichte 9, 1–28, 31*, HThKNT, Freiburg – Basel – Wien 2002, s. 30.

<sup>36</sup> H.W. BARTSCH, *Horama*, EWNT II, kol. 1285–1286.

<sup>37</sup> W przeciwieństwie do snu, który był obciążony taką niepewnością; por. np. Koh 5, 1–6.

ją o tym Dzieje Apostolskie. Po raz pierwszy opisując reakcję świadków Pięćdziesiątnicy na mowę św. Piotra autor dodaje sumarycznie: *Ci więc, którzy przyjęli jego naukę (logos), zostali ochrzczeni* (Dz 2, 41). Podsumowując zaś owoce działalności misyjnej Filipa dodaje: *Kiedy uwierzyli Filipowi, który nauczał o królestwie Bożym oraz o imieniu Jezusa Chrystusa, zarówno mężczyźni, jak i kobiety przyjmowali chrzest* (Dz 8, 12).

Trzeba najpierw zaznaczyć, że obie te wzmianki znajdują się w tekstach o charakterze sumarycznym<sup>38</sup>, dzięki czemu zyskują cechy paradygmatyczne<sup>39</sup>. Podkreślają zatem moc działającej Ewangelii. Jednakże z tego powodu nie mogą być traktowane jako teksty podkoloryzowane i w sumie niewiarygodne. Wskazują one raczej pewną prawidłowość polegającą na stwierdzeniu związku między głoszeniem Ewangelii, uznaniu autorytetu głosiciela, rodzącej się w tym procesie wiary i następującego w konsekwencji chrztu świętego. Szczególnym przypadkiem tej drogi jest również setnik Korneliusz. Nawet napełnienie Duchem Świętym nie wystarczyło do pełni bycia chrześcijaninem. Posłużyło raczej za argument, że Bóg nie czyni różnicy między poganami i Żydami, więc również tym pierwszym nie należy odmawiać chrztu świętego w imię Jezusa (Dz 10, 44–48; 11, 15–17)<sup>40</sup>.

Ewangelia jest – jak wspomniano wyżej – wydarzeniem. Może się zatem dziać wśród adresatów. Dzięki wskazanym wyżej elementom duchowym potwierdza ona pośrednio rów-

<sup>38</sup> G. SCHNEIDER, *Apostelgeschichte 1, 1 – 8, 40*, HThKNT, Freiburg – Basel – Wien 2002, s. 278–279.

<sup>39</sup> A. J. NAJDA, *Historiografia paradygmatyczna w Dziejach Apostolskich*, RSB 39, Warszawa 2011, s. 240–242.283.

<sup>40</sup> Nie podejmujemy tu analizy relacji między darem Ducha Świętego a samym chrztem, gdyż temat ten jest dość skomplikowany i wymagałby odejścia od głównego tematu. Trzeba jednak zauważyć, że między innymi w przypadku gminy w Efezie zstąpienie Ducha Świętego zostało poprzedzone przyjęciem chrztu św. imię Jezusa (Dz 19, 5–6).

niez autorytet głosiciela. Rodząca się z jego głoszenia i dzięki nadprzyrodzonej ingerencji wiara (por. Rz 10, 9) wymaga dopełnienia we chrzcie w imię Jezusa. W centrum leży zatem chrzest jako wejście w sferę oddziaływania ekonomii zbawczej. Do tego celu prowadzi tak głoszenie słowa, jak i nawet widzialne zstąpienie Ducha Świętego, czy – jak w przypadku Korneliusza – szereg darów spektakularnych, w tym bardzo cennie w pierwotnym Kościele prorocstwo<sup>41</sup>.

Na tym etapie można wysnuć już kilka ogólnych wniosków. Powyżej zarysowane biblijne uwarunkowania udzielania chrztu świętego nie powinny być dziś rozumiane jako jedyny uprawniony model przygotowania do tego sakramentu. Byłby to zbędny i w gruncie rzeczy szkodliwy biblicyzm. Niemniej jednak pamiętać trzeba o tym, że chrzest jest przede wszystkim udzielaniem się Boga samego. Zaobserwowane w Biblii powiązanie go z wiarą i potencjalnym uzdrowieniem człowieka powinno wybijać się na pierwszy plan. Każdorazowa wątpliwość co do tego, czy chodzi o chrzest nawrócenia, powinna zwrócić uwagę na to, czy udzielenie tego sakramentu jest zgodne z wolą Bożą.

Wskazane wyżej perykopy prezentują pewien wspólny mianownik: uznanie za prawdę Ewangelii głoszonej przez Jezusowych wysłanników. Odrzucenie ich posługi słowa, a zatem kerygmatu<sup>42</sup>, i to choćby w części, należałoby uznać za przeszkodę uniemożliwiającą wejście na drogę chrztu. W konsekwencji wyłamanie się spod ich autorytetu oznaczałoby brak gotowości na chrzest.

<sup>41</sup> Z. RADZIWOŁEK, *Dary Ducha Świętego w życiu chrześcijanina. Studium biblijne na podstawie „Corpus Paulinum”*, BDL 27, Legnica 2006, s. 183–190.

<sup>42</sup> Przez kerygmat rozumiemy tu nie całość doktryny, która może w szczególności być nieznaną kandydatom do chrztu, lecz podstawowe orędzie dające się opisać podstawowymi elementami nauki o Królestwie Bożym i misji Jezusa. Na ten temat np. A. JANKOWSKI, *Kerygmat w Kościele apostoelskim. Nowotestamentalna teologia głoszenia Słowa Bożego*, Częstochowa 1989, s. 115–119.

### 3. Duch chrzcielnego optymizmu. Uwagi na temat przystępujących do chrztu świętego

Koncentrując się na tematyce chrztu świętego jako wejścia na tę drogę należy znów zwrócić uwagę na sam temat wiary, koniecznej do owocnej współpracy z łaską we chrzcie. Czy jednak zakłada to stan wiary bezpośrednio stwierdzany u wszystkich? W jaki sposób można osobiście porozmawiać z trzema tysiącami wtedy, gdy mamy do czynienia jedynie z niewielką grupą apostołów, jak w przypadku Zesłania Ducha Świętego? We współczesnym społeczeństwie wymiar osobisty jest niezwykle aktualny. Dzieje Apostolskie wskazują nam możliwość różnorodnych dróg także w tym aspekcie.

#### 3.1. Chrzest w autorytecie nawrócenia innej osoby

W opowiadaniach o nawróceniu szczególnie istotnych dla pierwotnego Kościoła osób słyszymy takie słowa: *Kiedy została ochrzczona razem ze swym domem* (Dz 16, 15 o Lidii z Tiatyry); *Tej samej godziny w nocy wziął ich z sobą, obmył rany i natychmiast przyjął chrzest wraz z całym swym domem* (Dz 16, 33 o strażniku więzienia, w którym przebywali Paweł i Syłas); *Przełożony synagogi, Kryspus, uwierzył w Pana z całym swym domem, wielu też słuchaczy korynckich uwierzyło i przyjmowało wiarę i chrzest* (Dz 18, 8). Starożytna mentalność, zwłaszcza dobrze poświadczona w późniejszym Egipcie, nie akcentowała tak silnie niezależności ludzkiej i osobistej decyzji, nawet w dziedzinie religijnej<sup>43</sup>. Całe społeczności dokonywały

<sup>43</sup> Trwa dyskusja, czy ewentualnie i w jakim stopniu osobista samodzielność w decyzjach była obecna w tradycji tak greckiej, jak i biblijnej. Trudny ten

tak decyzji religijnej, wspólnie przyjmując chrześcijaństwo. To samo zresztą dotyczy późniejszego przejścia na islam potomków tych samych ludzi. W obrębie pierwszych wspólnot chrześcijańskich zjawisko to nie jest dobrze poświadczane, co należy uznać i wyjaśniać brakiem źródeł. Powyższe teksty wskazują jednak, że zjawisko to istniało, choć w mniejszym stopniu. W domach przechodzących na chrześcijaństwo z powodu przeżycia religijnego i doświadczenia łaski przez jedną z osób, w wymienionych przez św. Łukasza są to zawsze centralne osoby wspólnoty domowej, należy widzieć nie tylko rodzinę we współczesnym tego słowa znaczeniu, lecz również familię w starożytnym sensie tego słowa, więc służbę, w tym ludzi o statusie niewolników zwanych familiars. Należy zatem uznać, że chrzest udzielony wskutek interwencji osoby trzeciej był zjawiskiem naturalnym. Doceniano zatem łaskę udzieloną głowie rodziny jako element uswięcający całą wspólnotę i wystarczający do tego, by zaufać ludziom, że nowa sytuacja znajdzie wystarczający fundament dla praktycznej realizacji Ewangelii.

Potwierdza to pośrednio wczesnochrześcijańska dyskusja na temat możliwości chrztu dzieci. Praktyka ta wymagała jednak głębszych uzasadnień. Wykazywano wtedy również za pomocą danych biblijnych i tradycji, że dzieciom nie należy odmawiać chrztu, gdyż dzięki decyzji innej osoby już w małym człowieku dzięki darowi sakramentalnemu rodzi się nadprzyrodzona cnota wiary<sup>44</sup>. Wypływa to stąd, że wiara nie jest jedynie klasycznym uznaniem czegoś za prawdę. W chrześcijańskiej bowiem teologii i praktyce ma status cnoty teo-

---

problem trudno ująć całościowo. Wydaje się jednak, że w różnym stopniu można już dostrzec ją w klasycznej literaturze greckiej.

<sup>44</sup> A. SKOWRONEK, *Z teologii chrztu*, w: *Sakrament chrztu*, red. S. Czerwik, Katowice 1973, s. 18–19. Autor cytuje tu św. Augustyna, który pisał: *Mówi się, że mają one wiarę ze względu na sakrament wiary, który otrzymują. To właśnie sakrament wiary czyni z dziecka niezdolnego jeszcze do aktu wiary człowieka wierzącego.*

logicznej, która musi się rodzić z działania Ducha Świętego. Możliwe jest zatem posiadanie wiary nawet przez małe dzieci. Jednakże nie oznacza to, że ochrzczona osoba nie może tej cnoty utracić. Jest ona bowiem procesem, mającym początek w działaniu Ducha Świętego.

Komentarzem do chrztu świętego dzięki autorytetowi drugiej osoby niech będzie uwaga św. Pawła, że *uświęca się bowiem niewierzący mąż dzięki swej żonie, podobnie jak świętość osiągnie niewierząca żona przez „brata”* (1 Kor 7, 14). Świadcstwo Apostoła Narodów ukazuje niejednorodność wspólnot pierwszych chrześcijan. Należy jednak zauważyć, że ze względu na ówczesny status kobiety w świecie hellenistycznym, a jesteśmy przecież w Koryncie, to mężczyzna pełnił główną rolę społeczną. Kobieta zwykle poddawała się decyzji męża także w aspekcie religijnym<sup>45</sup>. Nie oznacza to, że była poddana mu we wszystkim. Kościół akceptował różnicę religii w obrębie jednej rodziny, nawet w konfrontacji z ich bałwochwalstwem. Co więcej, jeśli w opinii pogan wyznająca Jezusa strona małżeństwa może zanieczyszczać związek, to apostoł odwraca ten argument i twierdzi, że ona w rzeczywistości go uświęca<sup>46</sup>.

Problem małżeństw mieszanych i szerzej spraw rodzinnych poprzedza Pawłową analizę problemu uczt bałwochwalczych. Należy tu więc uwzględnić możliwość tego, że wskazówki co do małżeństw z niewierzącym pozostają w związku z opisem posiłków i wskazaniem, by nie doszukiwać się zbyt głębokich znaczeń uczt z mięsa ofiarowanego bożkom, gdyż to chrześcijanin uświęca świat i neutralizuje demoniczny (1 Kor 10, 20)

<sup>45</sup> Plutarch wspomina, że wypada, by żona uznawała bóstwa czczone przez swego męża, powstrzymując się jednocześnie od innych wierzeń, zwłaszcza sprowadzonych przez polemistów do rangi niepotrzebnych zabobonów. Por. PLUTARCH, *Coniugalia praecepta* 19, w: PLUTARCH, *Moralia*, przeł. Z. Abramowiczówna, Wrocław 1954.

<sup>46</sup> M. ROSIK, *Pierwszy List do Koryntian*, NKB NT VII, Częstochowa 2009, s. 244–245.



wpływ bałwochwalstwa. W tym kontekście należy zauważyć, że apostoł nie daje nawet wskazówek co do tego, czy można wspólnie z niewierzącym współmałżonkiem jeść posiłki nawet przy zaistnieniu niebezpieczeństwa, że mogą one pochodzić z ofiar składanych bożkom (1 Kor 8, 1–10). Ugruntowani w wierze chrześcijanie powinni do tego zagadnienia podchodzić ze świadomością, że jest tylko Jeden Bóg. Wówczas uczty z takich potraw mają charakter obojętny<sup>47</sup>.

Jeśli tak, to wówczas przyjęcie chrztu w autorytecie innej osoby nie było niczym niezrozumiałym. Po pierwsze z socjologicznego punktu widzenia autorytet głowy rodziny mógł narzucić decyzję religijną całej rodzinie. Po drugie zaś w aspekcie religijnym należy podkreślić uświęcającą moc decyzji jednej osoby, dzięki której uświęcić się może cała wspólnota domu, nawet jeśli powodem nawrócenia nie była czysta wiara w Jezusa.

### 3.2. Szymon mag, czyli optymizm co do przymiotów osoby przystępującej do chrztu

Szczególnym przypadkiem tego optymizmu jest postać Szymona, zwanego magiem (Dz 8, 9–24). Był on mieszkańcem Samarii, gdzie uchodził za osobę niezwykłą ze względu na dokonywane zdumiewające czyny, zdziałane dzięki znajomości czarnej magii. Przez nie nazywano go *wielką mocą bożą*. Proces nawrócenia Szymona jest tak zaprezentowany, że należy go skonfrontować z postępowaniem bohatera. Punktem wyjścia jest wzmianka o tym, że tłumy z uwagą słuchały słów Filipa, ponieważ uwalniał opętanych, a ponadto uzdrawiał sparaliżowanych i chromych. W Dz 8, 11 czytamy, że Szymon dokonywał wielu magicznych sztuczek (*tais mageiais*), wprawiając w zdumienie mieszkańców Samarii. W Dz 8, 12 nar-

<sup>47</sup> Tamże, 284.

rator powraca znów do mieszkańców Samarii i twierdzi, że uwierzyli oni Filipowi, ponieważ głosił Ewangelię o królestwie Bożym i imieniu Jezusa. Kolejną konsekwencją był przyjęty przez nich chrzest święty. Sednem teologicznego ujęcia procesu nawrócenia Szymona jest oddzielenie cudów od przyjęcia Ewangelii. One służyły jedynie zwróceniu uwagi tłumu, reszty dokonała pełna Ducha i mocy nauka apostołska<sup>48</sup>. Ochrzczony wraz z innymi Szymon towarzyszył Filipowi i zdumiewał się na widok dokonywanych przez niego znaków i cudów. Od tego momentu następuje zmiana sytuacji przez zwrócenie uwagi czytelnika na problem nadzwyczajnych wydarzeń związanych z głoszeniem Ewangelii i życiem pierwotnego Kościoła. Duch Święty, którego mieszkańcy Samarii otrzymali przez posługę Piotra i Jana, stał się dla Szymona początkiem upadku. Chciał bowiem moc udzielania Ducha Świętego kupić od apostołów (Dz 8, 13–24).

W kontekście interesującego nas tematu należy zauważyć, że głoszona Ewangelia uwierzytelniona cudami zrodziła wiarę także w Szymonie. Autor diagnozuje jego stan wewnętrzny pisząc w Dz 8, 13 prosto, że *uwierzył (episteusen)*. Nie ma więc wątpliwości co do tego, że posiadał podstawowy przymiot uprawniający go do stania się chrześcijaninem. Kilka elementów może nam przybliżyć duchowy stan ochrzczonego już Szymona. Należy więc podkreślić, że przedmiotem zazdrości Szymona nie była możliwość dokonywania cudów, lecz możliwość udzielania Ducha Świętego. Wydaje się zatem, że nie tyle możliwość działania cudów, co dar Ducha Świętego był dla Szymona czymś nowym i zazdrośnie pożądanym. To zaś według tradycji biblijnej łączyło się z szeregiem zjawisk spektakularnych, takich jak prorokowanie czy mówienie językami (np. Dz 10, 46; 19, 6). Ochrzczony Szymon pożywał

<sup>48</sup> A. J. NAJDA, *Historiografia paradygmaticzna w Dziejach Apostolskich*, RSB 39, Warszawa 2011, s. 283.

władzy duchowej (*eksousian*). Termin ten w języku Dziejów Apostolskich należy wiązać ze zstąpieniem Ducha Świętego i udzieleniem człowiekowi charyzmatów. Należy zauważyć, że w narracji św. Mateusza (Mt 28, 18) owa władza została dana Jezusowi. Jest zatem przynależna Jemu samemu, On zaś udziela jej swoim wysłannikom. Gdyby Szymon mógł dysponować taką władzą, wzrósłby zapewne jego autorytet wśród mieszkańców Samarii<sup>49</sup>. Możliwość posiadania takiego pragnienia przez Szymona wynika raczej z kontekstu, ponieważ o jego zamiarach wykorzystania duchowej władzy nic nie wiadomo.

Wydaje się, że oburzenie apostoła Piotra<sup>50</sup> wzbudziło zastosowanie do znaków działania Ewangelii tych samych zasad, jakie wiązały się z nabyciem tajemnej wiedzy, w której Szymon się specjalizował. Ezoteryczny wymiar tej ostatniej sprawiał, że jej zdobycie kosztowało wtedy ogromne pieniądze (por. Dz 19, 19). Rdzeniem błędu Szymona byłoby więc przyłożenie do Ewangelii tych właśnie zasad. Św. Piotr przypomnieć mu musiał, że Ewangelia i moc Ducha Świętego jest *darem* (*dōrea*) Bożym.

Już takie niezrozumienie Ewangelii zdyskwalifikowało Szymona jako jej głosiciela. Przypomniano mu więc, że nie ma żadnego udziału w tym dziele, a dosłownie nie ma *dziedzictwa w tym słowie* (*klēros en tōi logōi toutōi*). Termin dziedzictwo lub udział (*klēros*), w Dziejach Apostolskich pojawiający się pięciokrotnie, niesie w sobie brzemień sukcesji głosicieli Ewangelii (Dz 1, 17. 26<sup>2x</sup>). Jednakże nie można tego ograniczać jedynie do samej urzędowej posługi, ponieważ w prorocztwie danym św. Pawłowi odnosi się do zbawienia w ogóle (Dz

<sup>49</sup> G. SCHNEIDER, *Apostelgeschichte...*, dz. cyt., s. 493.

<sup>50</sup> Piotr funkcjonuje tutaj jako paradygmat ucznia Jezusa oraz głowy Dwunastu. Z tego też powodu on zabiera głos, Jan zaś i inni pozostają milczący. Na temat tej techniki prezentacji bohatera zob. np. H. WITCZYK, *Czytelnik jako współ-kreator postaci*, w: *Język Biblii. Od słuchania do rozumienia*, red. W. Pikor, Kielce 2006, s. 78.

26, 18). Perykopa o Szymonie znajduje się między obydwoma zastosowaniami i stanowi łagodne przejście od jednego do drugiego znaczenia.

Tekst podaje wreszcie cechy, których brak było Szymonowi, a które dzięki temu można opisać jako konieczne w życiu chrześcijańskim. Streszczają się one w diagnozie konieczności posiadania prawego serca wobec Boga (*kardia eutheia enanti theou*). Przymiotnik *prawy* (*euthys*) nie jest częsty w Dziejach Apostolskich. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że w teologicznych kontekstach opisuje podstawową cechę Bożych przykazań w wyrażeniu *drogi Boże są proste* (Dz 13, 10). W połączeniu z sercem owa prostota pojawia się przede wszystkim w Psalmach (LXX Ps 7, 10; 10, 2; 31, 11; 35, 11; 36, 14; 63, 11; 72, 1; 93, 15; 96, 11; 124, 4, antyteza w 77, 37)<sup>51</sup>. W Nowym Testamencie z tej tradycji korzysta jeszcze św. Piotr (2 P 2, 15). We wszystkich tych tekstach odnajdujemy wymiar parenetyczny. Zachęcają one zatem do wierności Bożym przykazaniom. Jeśli więc serce Szymona było pozbawione prawości, to chociaż był ochrzczony, św. Piotr musiał zdiagnozować w nim fundamentalną postawę grzechu, który wykluczał go spośród synów przymierza. Można to porównać do wyrzutu, który w Ps 78 (77), 37 Psalmista wyraża wobec Izraela, gdy mówi odnosząc sytuację Izraela do Boga, że *ich serce nie trwało przy Nim, w przymierzu z Nim nie byli stali*. Trwanie serca doprecyzowuje druga część wersetu. Twierdzi ona, że Izraelowi brakowało wytrwałości w wierze i postępowaniu według niej. Wydaje się, że autor nawiązuje do tej właśnie argumentacji. Dzięki niej wiemy, że stan duchowy Szymona to po prostu brak wytrwałości nowo ochrzczonego maga. Zachwyciwszy się Ewangelią bardzo szybko wszedł w pożądanie mocy duchowych, traktując udzielanie się Ducha Świętego jak zwykłą magię. Chciał osiąść moc w taki sam sposób, jak posiadał wiedzę magiczną, przez co zrównał dar Boży

<sup>51</sup> Poza nimi i Dz 8, 21, jedynie w 2 Krl 10, 15.

z ogólnie znanymi praktykami związanymi z naukami ezoterycznymi. Przypomina to wielki grzech Izraela na pustyni, gdy sporządzono bóstwo w postaci złotego cielca na wzór bogów narodów ościennych (Wj 32). Ten brak wytrwałości i powrót do pogańskiej mentalności okazuje się trwalszy niż zmiana duchowa, która dokonała się w nim dzięki działaniu samej Ewangelii i dzięki przystąpieniu do chrztu świętego.

Mimo złego przykładu Szymona można zauważyć pewien optymizm wyrażany wobec tych, którzy przystępowali do sakramentu. Przykry ten przypadek nie przełożył się bowiem ani na pretensje wobec szafarza chrztu świętego, ani na potępienie samego Szymona, choć ujawniły się wielkie niedostatki jego formacji chrześcijańskiej. Wzmianki te ukazują nam pewien pierwotny rodzaj przygotowań do chrztu. Było nim zapewne jedynie wyrażenie wiary wobec wysłanników Kościoła (por. Rz 10, 9–10). Są to jednak konteksty, które powinno się uwzględnić również i dzisiaj w dyskusji wokół szafowania sakramentem chrztu świętego. Ten pierwotny optymizm jest godny podkreślenia. Jednocześnie zwraca uwagę na to, że nie oznacza to akceptacji późniejszych złych decyzji. Szymona spotkała ekskomunika, czyli autentyczne wyłączenie ze wspólnoty, będące zarazem wezwaniem do nawrócenia. Należy sądzić, że w tym aspekcie okazała się ona skuteczna.

Wnioskiem z duchowej drogi jest decyzja wejścia na drogę przemiany duchowej. Ochrzczony nie może bowiem być jedynie nieustannym adresatem kerygmatu. Powinien być zachęcany do wejścia na drogę współpracy z łaską, a nie tylko wzywany do wiary w Jezusa, z pominięciem procesu mistagogii i powolnego kształtowania swej duchowości przez ciągłe korygowanie wyborów w świetle prawdy Bożej. W warunkach współczesnych ten mistagogiczny charakter powinien cechować proces przygotowywania do dalszych sakramentów, w tym zwłaszcza bierzmowania i małżeństwa. Idzie bowiem nie tylko

o to, by chrześcijanin nie grzeszył przez lekceważenie Boga i Ewangelii, lecz by zachwyił się nią przez wiarę i duchowy postęp. Bez mistagogii nie można odczuć pasji wiary w Jezusa. Jeśli zaś nie ma pasji Ewangelii, wówczas pozostaje jedynie nużąca obrona zajętych już pozycji, grożąca zmęczeniem tak głosiciela, jak i adresatów słowa.

### 3.3. Uzupełnienie, czyli opinia Rzymianina o prawdziwych chrześcijanach

Wracając do zasad chrztu świętego trzeba zauważyć, że sam tekst Pisma Świętego poszukuje możliwości włączenia człowieka w zbawcze działanie Jezusa, nawet jeśli przeżycie wiary dotyczy osób trzecich, które pozostają w związku z chrzczonymi. Ci pierwsi stają się pośrednikami we włączaniu ludzi we wspólnotę Kościoła. Ten wielki optymizm jest charakterystyczny dla pierwszych chrześcijan, nawet jeśli ryzyko utraty łaski jest wielkie. Skutkować to musi podziałem wewnątrz samego Kościoła, opartym na sile wiary poszczególnych chrześcijan, co wkrótce ujawniło się w obliczu prześladowań. Jako przykład można zacytować fragmenty listu Pliniusza Młodszeo do Trajana, w którym urzędnik ten opisuje różne postawy samych chrześcijan: „Przedstawiono anonimową listę, zawierającą wiele nazwisk. Uznałem, że należy uwolnić tych, którzy oświadczyli, że nie są ani nie byli chrześcijanami, zwłaszcza że pod moim przewodnictwem wzywali bogów oraz kadzidłem i winem oddawali cześć wizerunkowi Twemu, który dlatego kazałem przynieść wraz z podobiznami bóstw; ponadto złorzeczyli Chrystusowi, do czego podobno nie można przymusić prawdziwych chrześcijan. Inni, wymienieni przez donosiciela, powiedzieli, że są chrześcijanami, ale zaraz temu zaprzeczyli; że wprawdzie nimi byli, ale być przestali, jedni przed trzema laty, inni przed wielu, jeden nawet przed dwu-

dziestu. Ci również wszyscy oddali cześć Twemu wizerunkowi i posągom bogów oraz złożyli Chrystusowi”<sup>52</sup>.

Pierwotne chrześcijaństwo cechowało się zatem pewną różnorodnością wobec wiary. Konieczność zdania sprawy ze swej wiary wobec rzymskiego namiestnika zaowocowała osądem, w którym nie każdy stanął na wysokości zadania<sup>53</sup>. Jest to naturalny stan rzeczy, ukazujący również to, że jak w każdym pokoleniu nie każdy z ochrzczonych był w stanie złożyć pełne świadectwo o swej przynależności do Jezusa. Wynika to z oczywistej przesłanki, że stan wiary człowieka nie jest możliwy do oceny przez zewnętrznego obserwatora. Kościół więc polegał i w dalszym ciągu musi polegać na deklaracjach i obserwacji postępowania katechumena lub – jak w przypadku chrztów całych domów – osób występujących z prośbą o udzielenie tego sakramentu. Pierwsze miejsce zajmuje zatem powszechne pragnienie udzielenia chrztu, za czym idzie optymizm co do duchowych możliwości człowieka. Postawą jest bowiem nadzieja na działanie Ducha Świętego w człowieku, na możliwość odpowiedzi na to wezwanie i chęć współpracy z łaską, nawet mimo możliwego zniechęcenia, a nawet apostazji.

#### **4. Zamiast zakończenia: rola Kościoła w czynieniu uczniami**

Podjęcie wezwania Jezusowego do czynienia uczniami wszystkie narody jest również tajemnicą wiary. Dzieje się tak dzięki temu, że głoszona Ewangelia jest w rzeczywistości wydarzeniem zbawczym. Wpisuje się zatem w ekonomię zbaw-

---

<sup>52</sup> *Epistula* X 96, 5–6; C. PLINI CAECILI, *Epistularum libri decem*, ed. R. Mynors, Oxford Classical Texts (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), Oxoni 1963; przekład własny.

<sup>53</sup> F. RUGGIERO, *Szaleństwo chrześcijan. Paganie wobec chrześcijaństwa w pierwszych pięciu wiekach*, Kraków 2007, s. 45–53.

czą ustanowioną przez Jezusa. Sam głosiciel, czyniący we chrzcie uczniami i wprowadzający ochrzczonych w tajemnice wiary, jako mistagog jest pośrednikiem wpisanym w działalność Jedyne Pośrednika, Jezusa. Przekazywanie wiary jest więc funkcją samego Jezusa, którą wypełnia człowiek posłany w imieniu wspólnoty Kościoła.

Wydaje się, że czynienie uczniami powinno być związane z prywatną postawą Jezusowego wysłannika. To jest najgłębsza prawda, gdyż dzięki świadectwu świat rozpoznaje prawdziwość słów Jezusa. Kompetencje wysłannika nie oznaczają jednak posiadania doskonałej wiary, względnie charyzmatów spektakularnych. Co więcej, historia Kościoła zna wielkie osobowości głoszące Ewangelię nieszczerze, osobowości potrafiące manipulować masami. Jednak ich działalność pozostawiła pewien stopień dobra. Wydaje się, że jest to możliwe dzięki temu, że Ewangelia jest rzeczywistością autonomiczną, a towarzyszą jej zawsze Duch i moc Boga. Musi to jednak być wezwaniem do każdego wysłannika Jezusa, by nieustannie badał swoje serce. Wówczas nie będzie mógł polegać na Bożym miłosierdziu i ze spokojem oczekiwać, że Jezus dopełni braki jego wiary i umiejętności. Można stwierdzić nawet, że owa konfrontacja jest rodzajem sądu nad sobą samym. Zarazem jest jednym z poleceń apostoelskich, świadczących o rozwoju człowieka duchowego w ochrzczonym (1 Kor 2, 15).

Mówiąc o roli Kościoła wobec tych, którzy pragną chrztu świętego, należy podkreślić konieczność rozeznawania duchowego, czy udzielenie tego sakramentu jest zgodne z wolą Bożą. Powszechna wola zbawcza Boga nie może usprawiedliwiać lekkomyślności w tej dziedzinie. Wskazany wyżej chrzest w autorytecie drugiej osoby jest pewną wskazówką, że Kościół musi szafować tym sakramentem hojnie, lecz również rozeznając, czy osoby proszące o niego przyjmują kerygmat o Jezusie głoszony w Kościele. Bez tego rozeznawania może się okazać,



ze szafarze spełniają jedynie żądania osób kierujących się tradycją lub naciskiem innych. Wówczas okazać się może, że chrzci się przyszłych ateistów (abp H. Hoser). Częstokoroć również sami proszący o chrzest nie uznają Boga. Udzielenie łaski w takiej sytuacji nie mieści się w paradygmatach wyznaczonych w Nowym Testamencie.

Nie zmienia to tego, że wobec proszących o chrzest należy zachować obecną w Nowym Testamencie opcję pozytywną. Zbyt wygórowane żądania często mogą rodzić niemożliwość sprostania wymaganiom. Przykłady nowotestamentalne wskazują, że należy raczej poszukiwać w człowieku współpracy z łaską, a jeśli się je odnajdzie, nie odmawiać duchowej łaski. Istotą jest stwierdzenie, że prośba o chrzest jest owocem działania Ducha Świętego. Jeśli znaki działania Ducha da się odnaleźć, chrztu należy udzielić, choćby owe znaki pojawiały się w życiu głowy rodziny proszącej o chrzest dla osoby trzeciej. Ten intymny wymiar życia duchowego zakłada współpracę i pełne zaufanie między Kościołem i jego przedstawicielem a proszącym o chrzest. Do Kościoła należy bowiem stwierdzenie powołania kogoś do chrztu świętego, co należy rozumieć w sensie stwierdzenia gotowości do przyjęcia tego sakramentu. Temu zaś służy nie rygoryzm, lecz podtrzymywanie wiary, nadziei i miłości.

W formacji ludzi już ochrzczonych pojawia się jednak groźba ciągłej ewangelizacji. Jest to groźba, ponieważ ewangelizacja sama w sobie konieczna i zbawcza, nie może zastąpić mistagogii. Niski poziom duchowy ochrzczonych zbyt często próbuje się podnieść ewangelizacją. Z natury rzeczy powinna być ona skierowana do ludzi niewierzących, choć oczywiście i wierzący powinni odnawiać swoją wiarę nawiązując do tych podstawowych nauk o Chrystusie. Jako zagrożenie jawi się wówczas, gdy zastępuje mistagogię. Bez niej nie można mówić o właściwym ukształtowaniu się wiary. Problem ten jest

---

o tyle trudny, że często indywidualane podejście nie jest możliwe, choć bardzo pożądane. Stan ten nie jest jednak czymś nowym. Świadectwa tak biblijne, jak i inne antyczne pisma wskazują, że rozwarstwienie poziomu wiary ochrzczonych jest czymś naturalnym. Mistagogia dostosowana do możliwości poszczególnych osób jest nieodzowną drogą. Stosowane w niej zachęty muszą koncentrować się wokół prawdy, nawet bolesnej dla człowieka wymagającego duchowego pouczenia.

Nowy Testament odczytany dzisiaj w perspektywie biblijnej i pastoralnej ukierunkowuje Kościół na konieczność stałej współpracy z Duchem Bożym w procesie udzielania chrztu świętego, jak i towarzyszącej temu formacji. Nakłada to nieustanny obowiązek towarzyszenia człowiekowi w jego drodze wiary. Wiąże się to również z koniecznością uznania możliwości apostazji lub zubożenia. Taka sytuacja powinna być jednak rozeznana i nazwana. Wówczas może się narodzić płaszczyna porozumienia, jak w przypadku Szymona zwanego magiem, co może zaowocować pełnym nawróceniem.