

KS. WŁODZIMIERZ CYRAN

## ROLA DUCHA ŚWIĘTEGO W DZIELE EWANGELIZACJI (na podstawie Dz 10, 44-48)

### 1. Znak dla chrześcijan

Zawarta w tekście Dz 10, 44-48 relacja o wydarzeniach w domu Korneliusza, które nastąpiły po mowie Piotra (Dz 10, 34-43), ma doniosłe znaczenie w całej historii z Korneliuszem, opisanej w Dz 10. W tej relacji autor wspomina o interwencji Ducha, na którą Piotr będzie powoływał się, usprawiedliwiając swoją decyzję ochrzczenia pogan (reprezentowanych przez Korneliusza i jego krewnych), bez zobowiązania ich do zachowania Prawa (por. Dz 11, 1-18 oraz Dz 15, 7-14). Przyjęcie pogan do Kościoła było wydarzeniem doniosłym i budzącym liczne kontrowersje. Dlatego ważne było wykazanie, że inicjatywa tego posunięcia pochodziła od Boga, który „reżyserował” całe zdarzenie (por. Dz 10, 1nn) i w kulminacyjnym momencie dał *znak* Piotrowi, zsyłając Ducha Świętego. Interwencja Boga przez Ducha urasta do roli niezbitego dowodu, że Bóg tak chciał: „Bóg, który zna serca, zaświadczył na ich [pogan] korzyść, dając im Ducha Świętego tak samo jak nam. Nie zrobił żadnej różnicy między nami a nimi, oczyszczając przez wiarę ich serca” (15, 8n). Cytowane powyżej słowa Piotra, które miał wypowiedzieć na soborze w Jerozolimie, tłumaczą, na czym ten Boży *znak* polegał: poganie otrzymali taki sam dar, dlatego dostęp do zbawienia (tu wyrażającego się udzieleniem eschatologicznego daru Ducha) mają teraz bez różnicy Żydzi i poganie (por. 15, 11: „Wierzymy przecież, że przez łaskę Pana Jezusa będziemy zbawieni tak samo jak oni”). Zstąpienie Ducha na Korneliusza i jego bliskich Piotr identyfikuje z Pięćdziesiątnicą, która była „początkiem” (11, 15). Piotr rozpoznaje tożsamość daru na podstawie podobnych skutków: „Słyszeli bowiem, że mówią językami i wielbią Boga” (10, 46).

Łukasz komponuje opis zstąpienia Ducha na Korneliusza i jego bliskich, posługując się niemal identycznym słownictwem jak przy opisie Pięćdziesiątnicy. Tę zależność literacką ujawnia zestawienie obu opisów<sup>1</sup>:

Dz 10	Dz 2
w. 44: „ <i>tou Petrou</i> ”	w. 14: „ <i>ho Petros</i> ”
„ <i>ta rhemata tauta</i> ”,	„ <i>ta rhemata</i> ”
„ <i>to pneuma to hagion</i> ”,	w. 4: „ <i>pneumatōs hagiou</i> ”
„ <i>ethnē</i> ”	„ <i>to pneuma</i> ”
w. 45: „ <i>eksestēsān</i> ”	w. 5: „ <i>ethnōs</i> ”,
„ <i>synēlthan</i> ”	ww. 7 i 12: „ <i>eksistantō</i> ”
„ <i>ekkechytai</i> ”	w. 6: „ <i>synēlthen</i> ”
„ <i>hē dōrea tou hagiou</i> ”	w. 17: „ <i>ekcheō</i> ”
„ <i>pneumatōs</i> ”	w. 38: „ <i>tēn dōrean tou hagiou</i> ”
w. 46: „ <i>ēkouon</i> ”	„ <i>pneumatōs</i> ”
„ <i>autōn lalountōn</i> ”	w. 6: „ <i>ēkouon</i> ”
„ <i>glōssais</i> ”	w. 11: „ <i>akouomen</i> ”
„ <i>megalynontōn ton theon</i> ”	ww. 6 i 11: „ <i>lalountōn autōn</i> ”
w. 47: „ <i>baptisthēnai</i> ”	w. 11: „ <i>glōssais</i> ”
„ <i>to pneuma to hagion</i> ”	w. 11: „ <i>ta megaleia tou theou</i> ”
„ <i>elabon</i> ”	w. 38: „ <i>baptisthetō</i> ”
	„ <i>tēn dōrean tou hagiou pneumatōs</i> ”
	„ <i>lēmpsesthe</i> ”

Należy przy tym dodać, że słowo „*ekkechytai*” (10, 45) przywołuje prociwo Joela cytowane przez Piotra w pierwszej mowie (2, 17n)<sup>2</sup>.

Takiej zbieżności literackiej nie wykazują już teksty paralelne do Dz 10, 44-48, tj. Dz 11, 15-18 i 15, 7-14, które są raczej interpretacją wydarzenia niż jego opisem<sup>3</sup>. W Dz 11, 15 Piotr nie wspomina już daru języków i wychwalania Boga (wzmiankowanych w Dz 10, 46). Mówi tylko o zstąpieniu Ducha, łącząc ten fakt z Pięćdziesiątnicą (Dz 2) za pomocą wyrażenia „jak również na nas na początku” (10, 47)<sup>4</sup> i przywołując logion o chrzcie Duchem, wypowiedziany przez Jezusa przed Pięćdziesiątnicą (por. Dz 1, 5 i 11, 16). Trzeci tekst (15, 7-14) nie mówi już nawet o „zstąpieniu” Ducha, ale zawiera bardziej ogólne wyrażenie: „Bóg zaświadczył (...) dając im Ducha Świętego”. We wspomnianych trzech kolejnych tekstach obserwujemy zmianę w sposobie mówienia o tym samym wydarzeniu: przejście od opisu obrazowego, konkretnego, podkreślającego fenomeny uchwytne za pomocą zmysłów (np. glosolalia), do stwierdzeń pozwalających na bardziej duchowe (różne od zmysłowego) rozumienie doświadczenia ludzi zebranych w domu Korneliusza.

Dostrzeżenie zależności literackiej tekstu Dz 10,44-48 od Dz 2, 1nn,

stwierdzenie w 10, 45 aluzji do proroctwa Joela i zauważenie zmiany w sposobie mówienia o wydarzeniu z domu Korneliusza dostarczają klucza do zrozumienia tekstu Dz 10, 44-48. Przy jego pomocy dokonamy interpretacji poszczególnych wersetów interesującego nas tekstu.

## 2. „Duch Święty zstąpił (*epepesen*) na wszystkich, którzy słuchali nauki” (Dz 10, 44)

Podobne wyrażenie w kategoriach przestrzenno-ruchowych („zstąpił”) w odniesieniu do Ducha Świętego występuje jeszcze w Dz 8, 16 i 11, 15. Koresponduje ono z Łukaszkowym sposobem mówienia o transcendencji Boga. Według Łukasza Bóg mieszka „na wysokościach” (Łk 2, 14; 19, 38), jest nazwany „Najwyższym” (1, 35. 76). Jezus „wyniesiony (*hypsotheis*) na prawicę Boga [tj. do poziomu samego Boga] otrzymał od Ojca obietnicę Ducha Świętego i zesłał (*eksecheen*) Go” (Dz 2, 33). Łukasz posługuje się przy tym wyobrażeniami zaczerpniętymi z Septuaginty, w której znajduje się zapowiedź zesłania „Ducha z wysokości (*aph hypsēlou*)” (Iz 32, 15), a z nim związane są sprawiedliwość i pokój, jeden z tematów mowy Piotra w domu Korneliusza (por. Dz 10, 36).

Zatem Duch Święty pochodzi ze sfery Bożej transcendencji. W Dz 10, 44 Łukasz pisze o Duchu jako o podmiocie działania: „Duch Święty zstąpił”. Werset 44 sam w sobie może sugerować, że inicjatywa „zstąpienia” Ducha na słuchaczy Piotra w tym konkretnym momencie należała do samego Ducha. Wydaje się jednak, że w tym wersecie autor nie zamierzał rozstrzygać tej kwestii, a jedynie zrelacjonować zjawisko opanowania słuchaczy przez Ducha.

Zstąpienie Ducha Świętego na Korneliusza i jego bliskich wywołało zdumienie w „wiernych pochodzenia żydowskiego, którzy przybyli z Piotrem”, i zostało zinterpretowane jako „wylanie daru Ducha Świętego na pogan” (w. 45).

## 3. „Dar Ducha Świętego wylany został na pogan” (Dz 10, 45)

Interpretacja wydarzenia zstąpienia Ducha Świętego zawarta w w. 45 jest podobna do interpretacji wydarzenia Pięćdziesiątnicy z Dz 2 (por. terminy: „wylać” i „dar” obecne w obu tekstach).

Termin *ekcheō* «wylewam» występuje dwa razy w proroctwie Joela. Przy pomocy tego proroctwa Piotr interpretuje prorockie uniesienie Apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy. Należy przywołać Joelową koncepcję Ducha, która jest również kluczem interpretacyjnym w Dz 10, 45.

Sam czasownik „wylać” w znaczeniu właściwym odnosi się do cieczy, natomiast w sensie metaforycznym może być użyty także w odniesieniu

do Ducha (w ST: Ez 39, 29 i Za 12, 10). W tekście JI 3, 1 wskazuje on na boskie pochodzenie wylania Ducha i wyraża ideę dogłębnego przenikania, a stąd też dużej skuteczności: Duch jak woda, która wsiąka w ziemię, przenika głębię serca i ducha człowieka<sup>5</sup>. Podobne porównanie udzielenia Ducha do wylania wody odnajdujemy w tekstach Iz 32, 15-17 i Iz 44, 3n. W tym ostatnim paralelizm wody i Ducha jest szczególnie wyraźny:

„Bo rozleję wody po spragnionej glebie  
i zdroje po wyschniętej ziemi.  
Przeleję Ducha mego na twoje plemię  
i błogosławieństwo na twoich potomków”.

Obraz wody jako warunku wegetacji służy w ST do ukazania Ducha jako czynnika powodującego duchowy urodzaj<sup>6</sup>, do przedstawienia Ducha jako warunku życia. Rola obrazu wody nie polega tylko na opisywaniu natchnienia ekstatycznego, ale również na wskazaniu wewnętrznej odnowy życia sprawianej przez Ducha (por. także Ez 36, 26n). W Nowym Testamencie odnajdujemy podobne dwa aspekty działania Ducha związane z tym obrazem: 1) glosolalia i dar prorocstwa, oraz 2) wewnętrzna przemiana w chrzcie związana z otrzymaniem Ducha (por. np. Tt 3, 5n: „(...) zbawił nas przez obmycie odradzające i odnawiające w Duchu Świętym, którego wylał (*eksecheen*) na nas obficie”<sup>7</sup>).

W samym prorocztwie Joela (3, 1) chodzi właściwie o zwykłe wylanie Ducha prorocstwa, ale w Dz 2 nabiera ono większego znaczenia: napełnienie Duchem przekracza manifestacje prorockie w ścisłym znaczeniu. Według Dziejów Apostolskich Duch objawia się jako moc, źródło radości (por. 13, 52), pociechy (por. 9, 31)<sup>8</sup>, świadectwa (por. 5, 32), które można określić jako przejawy prorockie tylko w szerszym znaczeniu<sup>9</sup>.

Cytując prorocztwo Joela Łukasz wzbogacił je przez dwa dodatki: „w ostatnich dniach” (Dz 2, 17) oraz „i będą prorokowali” (2, 18). Pierwszy dodatek nadaje tekstowi koloryt i interpretację eschatologiczną<sup>10</sup> – wylanie Ducha w Pięćdziesiątnicę jest udzieleniem daru eschatologicznego zapowiedzianego w ST<sup>11</sup> i znakiem nastania czasów ostatecznych.

Natomiast druga wstawka („i będą prorokowali”) służy prawdopodobnie zachowaniu Łukaszowej koncepcji Ducha, który nie jest tylko manifestacją mocy Boga, jak wg Joela (por. Dz 2, 19: „sprawię dziwy (...) i znaki”), ale Jego działanie wyraża się w charyzmacie prorockim<sup>12</sup>. Wspomniana wstawka Łukaszowa w cytacie z Joela oddziela Ducha od dziwów i znaków, podczas gdy pierwotny tekst JI 3, 1nn sugeruje, że efektem wylania Ducha będą właśnie dziwy i znaki.

Wyrażenie „*apo tou pneumatos mou*” «z Ducha mego» (JI 3, 1nn), obecne już w LXX, może wskazywać na to, że pełnia Ducha pozostaje u Boga, a człowiek tylko w niej uczestniczy<sup>13</sup>.

Drugim wspólnym terminem użytym przy interpretacji wydarzenia w dniu Pięćdziesiąticy i zesłania Ducha w domu Korneliusza jest *dōrea* «dar». Słowo to w Dziejach Apostolskich cztery razy odnosi się do Ducha Świętego (2, 28; 10, 45 oraz mniej wyraźnie w 8, 20; 11, 17). Wyrażenie „dar Ducha Świętego” może oznaczać bądź dar, którym jest Duch, bądź dar charyzmatyczny udzielony przez Ducha (np. glosolalia). Według Dz 15, 8 „wylanie daru Ducha Świętego” jest udzieleniem samego Ducha, co potwierdza zestawienie tekstów Dz 11, 17 z Dz 10, 47: „dar” z Dz 11, 17 jest zastąpiony w Dz 10, 47 przez „Ducha Świętego” przy zachowaniu podobnego wyrażenia „*hōs kai hēmeis/hēmin*”. W wyrażeniu „dar Ducha Świętego” chodzi zatem o „dar, którym jest sam Duch Święty”<sup>14</sup>. Charyzmatyczne fenomeny słyszalne i widzialne (por. „*ēkouon*” [10, 45] i „*blepete kai akouete*” [2, 33]) są rozpoznawalnymi znakami obecności samego Ducha Świętego, a nie samym „Darem”. Stąd zrozumiąta jest wspomniana wyżej zmiana w opowiadaniach o epizodzie z Korneliuszem: przejście od podkreślenia zewnętrznych postrzegalnych przejawów do samej istoty wydarzenia, którą jest otrzymanie samego Ducha Świętego, a dalej zrozumienie jej jako świadectwo Boga – znak dla chrześcijan, a także dla pogan<sup>15</sup>.

#### 4. „Słyszeli bowiem, że mówią językami i wielbią Boga” (Dz 10, 46)

W w. 46 jest problematyczne, czy glosolalia i wielbienie Boga są mówieniem zrozumiałym dla Piotra i jego towarzyszy, świadków tych fenomenów, czy też nie.

W Nowym Testamencie można rozpoznać dwie interpretacje glosolalii:

- (1.) typu Pawłowego – o charakterze eskstacyjnym,
- (2.) zakładająca mówienie zrozumiałe dla słuchaczy.

Różnica w interpretacji pochodzi stąd, że mamy do czynienia z różnymi tradycjami<sup>16</sup>.

Według pierwszej interpretacji, którą zdradzają teksty 1 Kor 12-14 i Dz 10, 46; 19, 6, glosolalia jest fenomenem eskstacyjnym, darem Ducha, który oszałamia, daje natchnienie, fenomenem porównywalnym do wrzącego, kipiącego kotła lub do wulkanu, gejzeru, które obficie wylewają świeżą i czystą wodę, z hukiem rozbijającą się o skały, i ogień spalający otaczającą naturę. Glosolalia może być modlitwą chwały, błogostawieństwa, dziękczynienia składanego Bogu przez glosolalika (por. 1 Kor 14, 14-17), ale może zawierać też słowo dla wspólnoty, przez co jest bliższa charyzmatowi prorocstwa, tyle tylko, że wymaga tłumaczenia (por. 1 Kor 14, 27)<sup>17</sup>.

Drugi typ glosolalii, wyraźny w Dz 2 i Mk 16, 17, jest mówieniem, głosem słowa Bożego, ukazywaniem „wielkich dzieł Boga” w nowym ję-

zyku zrozumiałym dla słuchaczy i jest związany z apostołskim głoszeniem Ewangelii<sup>18</sup>.

W powyższej ogólnej charakterystyce zjawiska glosolalii, opisywanego w Nowym Testamencie, tekst Dz 10, 46 został zaklasyfikowany do glosolalii typu Pawłowego z racji obecności w tekście wyrażenia „*laleis glōssa-is*”, przypominającego terminologię Pawłową (por. 1 Kor 14, 2: „*ho (...)* *lalōn glōssē (...)* *lalei (...)* *theō*”, wyrażającą mówienie ekstazy, skierowane do Boga (por. Dz 10, 46: „*kai megalynontōn ton theon*”). Inaczej jest z tekstem Dz 2, 11, pochodzącym z drugiej tradycji, gdzie chodzi o mowę zrozumiałą i wyraźnie skierowaną do słuchaczy przez to, że jest wypowiedziana w językach znanych słuchaczom (por. 2, 11: „*tais hēmerais glōssais*”)<sup>19</sup>.

W tekście Dz 10, 46 brak jest danych, które pozwalałyby stwierdzić, że glosolalia jest zrozumiała dla ludzi<sup>20</sup>. Jednak na przeszkodzie uznania, że w tym tekście chodzi o mowę niezrozumiałą stoi wyrażenie „*hōs kai hēmeis*” «jak i my» (10, 47), odnoszące się do glosolalii z Dz 2, która była zrozumiała dla słuchaczy. Wyrażenie to sugerowałoby, że glosolalia słyszana w domu Korneliusza jest taka sama lub przynajmniej podobna do fenomenu z dnia Pięćdziesiątnicy, a zatem powinna być zrozumiała dla ludzi<sup>21</sup>. Jednak trzeba zauważyć, że w tekście Dz 11, 15, zawierającym to samo wyrażenie nie ma w ogóle wzmianki o glosolalii i chwaleniu Boga<sup>22</sup>. Wydaje się więc, że tekst Dz 10, 46, pochodzący pierwotnie z tradycji Pawłowej, w ostatecznej redakcji Łukaszejewskiej Dziejów Apostołów doznał reinterpretacji według drugiej tradycji<sup>23</sup>, dla wskazania podobieństwa pomiędzy zstąpieniem Ducha na Korneliusza a Pięćdziesiątnicą. Niemniej interpretacja wydarzenia wg Dz 11, 15 może wskazywać na to, że chodzi tu o podobieństwo raczej istotne – zstępuje ten sam Duch – a mniej o podobieństwo przez zewnętrzne przejawy, które mogły być podobne (w obu tekstach chodzi o glosolalię), ale nie koniecznie identyczne (wg Dz 2 glosolalia jest zrozumiała dla słuchaczy, a wg Dz 10 – niezrozumiała)<sup>24</sup>.

Jeżeli przyjmiemy, że w tekście Dz 10, 47 glosolalia jest mową niezrozumiałą dla słuchaczy, to trzeba jeszcze spytać o znaczenie drugiego wyrażenia: „i wielbili Boga”.

A. Vanhoye uważa, że problematyczne wyrażenie precyzuje tylko poprzednie, dotyczące glosolalii: wskazuje na sens fenomenu glosolalii, która miałaby wyrażać chwałę Boga. Oba wyrażenia mówiłyby o dwóch aspektach jednej aktywności pochodzącej z inspiracji zesłanego Ducha. Z tego jednak nie musi wynikać, że wypowiedziane słowa były zrozumiałe<sup>25</sup>. Podobieństwo glosolalii wzmiankowanej w Dz 10, 46 do tej z 1 Kor 14, nie oznacza absolutnej identyczności. Należy zauważyć, że Paweł w 1 Kor 12-14 podkreśla przede wszystkim znaczenie glosolalii dla oso-

bistych relacji z Bogiem. Znaczenie eklezjalne ma – wg niego – glosolalia tłumaczona. Natomiast Łukasz przedstawia glosolalię jako zewnętrzny znak przyścia Ducha i eksponuje eklezjalne znaczenie i użyteczność glosolalii (zob. Dz 2): w Dz 10, 44-48 jest ona znakiem otwierającym drogę działaniu, które wydawało się niemożliwe, tj. dopuszczeniu do chrztu chrześcijańskiego (a przez to również do wspólnoty) ludzi nie należących do narodu wybranego<sup>26</sup>.

W przeciwieństwie do A. Vanhoye, J. Dupont uważa glosolalię i wielbienie Boga za dwie różne manifestacje Ducha. Porównanie tekstu 19, 6, w którym znajdujemy zestawienie glosolalii z prorokowaniem, a wprowadzeniem do kantyku Zachariasza (Łk 1, 67n: „Zachariasz został napelniony Duchem Świętym i prorokował mówiąc: «Niech będzie uwielbiony Pan, Bóg Izraela»”) wskazuje, że Łukasz odróżnia glosolalię od prorokowania. Zatem wzmianka o prorokowaniu po wcześniejszym wspomnieniu glosolalii w Dz 19, 6 nie wyjaśnia tej drugiej, ale wskazuje na odrębny charyzmat. Można zatem przypuszczać, że podobnie jest w Dz 10, 46<sup>27</sup>. Natomiast wydarzenie z dnia Pięćdziesiątnicy głoszenia wielkich dzieł Boga w znanych językach (2, 11) – według J. Dupont – mniej odpowiada ekstatycznej modlitwie z 1 Kor 14, a jest bliższe natchnionym kantom z Łk 1-2. Maryja, na którą zstąpił Duch Święty (por. Łk 1, 35), mówi: „Wielbi (*megalynei*) dusza moja Pana (...), gdyż wielkie rzeczy (*megala*) uczynił mi Wszchemocny” (Łk 1, 46. 49). Natchnione prorockie wielbienie czy błogostawienie Łukasz przypisuje również Elżbiecie (por. Łk 1, 42n), Annie (por. 2, 36-38) i samemu Jezusowi (por. 10, 21). Zjawiska tego typu były częste w Starym Testamencie<sup>28</sup> „Wielbienie Boga”, o którym jest mowa w Dz 10, 46, należy również zaliczyć do zjawisk tego typu, a wyrażenie „*lalein ta megalelia tou theou*” (Dz 2, 11) oraz „*megalynein ton theon*” (10, 46) są praktycznie ekwiwalentne i oznaczają natchnione mówienie, którym wychwala się wielkość Boga i Jego dzieł<sup>29</sup>.

Interpretacja J. Duponta wydaje się bardziej prawdopodobna, bo liczy się z reinterpretingą działalnością redakcyjną Łukasza, który wykorzystuje dostępne mu źródła w sobie właściwy sposób<sup>30</sup>.

Należy jeszcze dodać, że w tekstach Dz 2 i Dz 10, 44 nn podmioty glosolalii są różne: ci, którzy byli podmiotem mówienia językami w Dz 2 (Apostołowie, tj. Żydzi powołani na świadków), w Dz 10 stają się świadkami tego fenomenu jako poniekąd skutku spełnianej przez nich misji „świadków Jezusa”, a podmiotem glosolalii są ewangelizowani poganie. Glosolalia „świadków” została zastąpiona przez glosolalię tych, którzy dzięki ich świadectwu uwierzyli, i jest skierowana ku Bogu. Ponadto w Dz 2 glosolalia poprzedza mowę Piotra<sup>31</sup>, a w Dz 10 występuje po mowie. Takie miejsce odnotowania mowy i glosolalii jest konsekwencją bardziej podstawowego faktu, jakim jest zstąpienie Ducha, które w Pięćdziesiątnicę

było punktem wyjścia i pretekstem do wygłoszenia mowy, a w Dz 10 jest skutkiem „słowa” wygłoszonego przez Piotra (w. 44). Powyższe przesunięcia związane ze zmianą podmiotów glosolalii (świadkowie → wierzący ich słowu), określają porządek ewangelizacji: pochodzi ona od Chrystusa, posyłającego Ducha od Ojca (por. Dz 1, 7n; 2, 33); pod Jego natchnieniem Apostołowie ogłaszają „wielkie dzieła Boże” w różnych językach (2, 11); zebrany tłum słucha kerygmatu o Jezusie Nazarejczyku (2, 22nn); słuchacze mają uwierzyć i ochrzcić się i przyjąć w darze Ducha Świętego (2, 38); wierzący otrzymują ten Dar (10, 44); zesłany na nich Duch Święty skierowuje ich w ekstatycznej modlitwie uwielbienia ku Bogu (10, 46). Jednocześnie Apostołowie stają się świadkami nowego dzieła zbawczego, dosięgającego pogan. Rozważają je i podejmują autorytatywne decyzje sugerowane przez Boży znak (por. Dz 15).

W świetle powyższych rozważań Duch Święty ukazuje się jako aktualizujący misję świadków, zleconą Apostołom przez Jezusa<sup>32</sup>, ale także jako skuteczniający świadectwo apostoelskie w słuchaczach<sup>33</sup>.

Dopełniając poszukiwania sensu i treści wzmianki o glosolalii w Dz 10, 46, należy dodać, że o ile fakt, iż Apostołowie mówili językami pogan (Dz 2), można rozumieć w ten sposób, że nowy lud Boży mówi nie tylko językiem Żydów, o tyle glosolalia pogan wzmiankowana w Dz 10, 46 wskazuje na to, że mówienie językami pogan w Pięćdziesiątnicę zapowiadało przyjęcie pogan do wspólnoty nowego ludu.

##### **5. „Któż może odmówić wody, aby zostali ochrzczeni, tym, którzy otrzymali Ducha Świętego tak samo jak my” (Dz 10, 47)**

To, co Piotr i jego towarzysze usłyszeli w domu Korneliusza, stanowiło wyraźny znak, że należy ochrzcić pogan. Odmowa spełnienia rytu chrztu wodą w imię Jezusa Chrystusa byłaby „sprzeciwianiem się Bogu” (11, 17), „wystawianiem Go na próbę” (15, 10). Powstaje pytanie, w czym tkwiła moc tego znaku i dlaczego zstąpienie Ducha Świętego kazało Piotrowi natychmiast myśleć o chrzcie wodą w imię Jezusa Chrystusa. Aby odpowiedzieć na powyższe pytania, trzeba określić znaczenie wyrażen „chrzest w Duchu Świętym” i „chrzest w imię Jezusa Chrystusa”, a następnie wskazać na relację między nimi.

Praktyki chrztu były znane w judaizmie. Znane były m.in. chrzty prozelitów jako znak wyrażający pragnienie oczyszczenia oraz chrzty praktykowane we wspólnocie z Qumran, udzielane na każdym etapie inicjacji, oznaczające zbliżanie się do koniecznej doskonałości w oczekiwaniu na eschatologiczną interwencję Boga. Te rytury posiadały znaczenie same w sobie i różniły się od chrztu Janowego, chrztu nawrócenia dla odpuszczenia grzechów (por. Łk 3, 3), który był związany z postacią proroka,



posłanego przez Boga. Udzielany w imieniu Boga chrzest Janowy oznaczał poddanie się Bożemu działaniu, związanemu z posłannictwem proroka<sup>34</sup>.

Chrzest Janowy miał na celu przygotowanie ludzi na przyjęcie innego proroka, większego godnością, który będzie udzielał doskonalszego, skuteczniejszego chrztu: „Ja chrzczę wodą (*hydati*), lecz idzie mocniejszy ode mnie, któremu nie jestem godzien rozwiązać rzemyka u sandałów. On chrzcic was będzie Duchem Świętym (*en pneumatī hagiō*) i ogniem” (Łk 3, 16)<sup>35</sup>. Chrzest Janowy jest udzielany przez niego samego, a ludzie poddają się mu – w odróżnieniu od kąpieli rytualnych esseńczyków, czy qumrańczyków, którzy sami zanurzali się w wodzie<sup>36</sup>. Podobnie to Jezus ma chrzcic „Duchem Świętym i ogniem”, a nie sami wierzący siebie (por. Łk 3, 16). Nim jednak Jezus będzie to czynił, sam poddaje się chrztowi Jana, przyjmuje chrzest od niego (por. Łk 3, 21). Po tym wydarzeniu Jezus mówi jeszcze o innym chrzcie, któremu ma się poddać: „*baptisma echō baptisthēnai*” (Łk 12, 50, *passivum*). W opowiadaniu o Janowym chrzcie Jezusa jest wzmianka o Duchu, który zstępuje na Jezusa, natomiast zapowiedzi chrztu w Łk 12, 49n towarzyszy wzmianka o ogniu, nie wspomina się natomiast o Duchu: „Przyszedłem ogień rzucić na ziemię i także bardzo pragnę, żeby on już zapłonął. Chrzest mam przyjąć i jakiej doznaję udręki, aż się to stanie”. Przyjęty przez Jezusa chrzest Janowy, objawiający charakter zbawczego działania Jezusa (On będzie chrzcic Duchem Świętym i ogniem), przez to, że jest jednocześnie inwestyturą Mesjasza – Sługi, zapowiada najpierw chrzest cierpienia i śmierci, który jest w relacji do ognia (por. Łk 12, 49n)<sup>37</sup>. Po przejściu przez chrzest cierpienia i śmierci, Jezus rzuci ogień na ziemię.

Ogień zapowiadany na czasy ostateczne miał być ogniem gniewu, kary<sup>38</sup>. Cierpienie Jezusa na krzyżu jest właśnie karą, ale ponoszona nie za własne uczynki, bo „On nic złego nie uczynił” (Łk 23, 40n). Śmierć Jezusa – Sługi ma wartość ekspiacyjną: „On wydał swe życie na ofiarę” „za nasze grzechy” (Iz 53, 10. 5). Ogień, który Jezus pragnie rzucić na ziemię, ma związek z oczyszczeniem ludzi z grzechów.

Jezus podejmuje Janową zapowiedź chrztu i sam zapowiada chrzest Duchem Świętym (por. Dz 1, 5), którego realizacją jest Pięćdziesiątnica: „I wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym...” (2, 4), ale „ukazały się im też języki jakby z ognia” (2, 3). Znowu ogień pojawia się w tym miejscu w związku z Duchem, jak w zapowiedzi Janowej z Łk 3, 16.

W tekście Iz 4, 4n (LXX) znajdujemy wyraźne połączenie „*pneuma*” «*duch*» z oczyszczeniem i z sądem:

„Gdy Pan obmyje brud Córy Syjońskiej  
i krew rozlaną oczyści wewnątrz Jeruzalem  
tchnieniem sądu (*en pneumatī kriseōs*) i tchnieniem pożogi,

wtedy Pan przyjdzie spocząć  
na całej przestrzeni góry Syjonu  
i na tych, którzy się tam zgromadzą  
we dnie jako obłok z dymu  
w nocy jako lśniący płomień ognia”.

Chrztu Duchem Świętym udziela Zmartwychwstały Sługa wskrzeszony przez Boga, „aby błogosławił każdemu (...) w odwracaniu się od grzechów”. W cytowanym już tekście Iz 44, 4 wyrażenie „Duch mój” jest paralelne do „moje błogosławieństwo”, przy czym w Starym Testamencie termin „Duch” łączy w sobie ogół błogosławieństwa zapowiadanego na czasy ostateczne<sup>39</sup>.

Dar Ducha Świętego jest wspomniany w związku z chrztem w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów (por. Dz 2, 33). Zmartwychwstały zapowiada zesłanie obietnicy Ojca i wstępując do nieba błogosławi uczniów (por. Łk 24, 49-51). Można zatem przypuszczać, że błogosławieństwo, o którym jest mowa w Dz 3, 26, oznacza Ducha Świętego jako pozytywny Dar, zachowujący od grzechów.

Użyty w logionie zapowiadającym chrzest Jezusowy przyimek „*en*” może mieć sens narzędziowy („poprzez”) lub przestrzenny („w”)<sup>40</sup>. Gdyby przyjąć pierwszy sens, wówczas wyrażenie „będziecie ochrzczeni poprzez Ducha Świętego” należałoby rozumieć następująco: „Jezus ochrzci was poprzez Ducha Świętego”. Duch byłby zasadą skuteczności działania Jezusa uwielbionego. Jednak w tym wypadku problematyczną jest wzmianka o ogniu w zapowiedzi Janowej (Łk 3, 16). Lepiej byłoby tłumaczyć: „Duchem Świętym i ogniem”, co odpowiadałoby paralelnemu: „*hydati*” «wodą» (Dz 11, 16)<sup>41</sup>.

Niemniej słowo „*baptidzein*” w tekstach Łk 3, 16 i Dz 1, 5 oraz 11, 16 ma jeszcze swoje znaczenie pierwotne «zanurzać», a nie obrzędowe<sup>42</sup>. Z tym pierwszym lepiej koresponduje tłumaczenie obrazowo-przestrzenne: „będziecie zanurzeni w Duchu Świętym”. Nie wyklucza ono znaczenia narzędziowego, o ile chrzest ten nie jest celem sam w sobie.

Podobne wyrażenie „w (...) Duchu” występuje w 1 Kor 12, 13: „Wszyscyśmy bowiem w (*en*) jednym Duchu zostali ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało (...). Wszyscyśmy też zostali napojeni jednym Duchem”. W cytowanym tekście Duch jest pojęty jakby narzędziowo i przedstawiony obrazowo tak, jakby nas dookoła otaczał, a zarazem przenikał do głębi w celu utworzenia jednego Ciała<sup>43</sup>. Dostrzegalne tu podobieństwo do myśli Łukaszej nie zasada się tylko na obrazie „zanurzenia w Duchu”, ale również na celu chrztu: „w dniu Zesłania Ducha Świętego rodzi się nowa społeczność, Nowy Izrael”<sup>44</sup>. W domu Korneliusza chrzest w Duchu poprzez chrzest w imię Jezusa Chrystusa prowadzi do przyjęcia pogan do wspólnoty ludu Bożego. Dar Ducha jest gwarancją przynależności do ludu mesjańskiego<sup>45</sup>.

Duch jednak nie jest zwykłym narzędziem w ręku Jezusa. Jest Darem aktywnym (por. 10, 44: „*epepesen*” – *activum*), któremu przypisuje się cechy osobowe: Duch „mówi” (10, 19), Duchowi można skłamać (5, 3), Duch „postanawia” wraz z Apostołami (15, 28) itd.<sup>46</sup>. Łukasz mówi o Duchu Świętym na dwa sposoby: raz używa języka Starego Testamentu dla podkreślenia ciągłości historii zbawienia, drugi raz przekracza starotestamentalne pojęcie Ducha, uwydatniając Jego osobowy charakter, szczególnie w działaniu<sup>47</sup>. Niemniej to Jezus chrzci w Duchu, a nie sam Duch.

Dar Ducha nie jest przeznaczony tylko dla Apostołów, ale dla wszystkich, którzy się nawrócą i „ochrzczą się w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów” (Dz 2, 38). W tym miejscu zapowiadany dar Ducha łączy się jakoś ze chrztem w imię Jezusa Chrystusa. Aby zrozumieć znaczenie wyrażenia „chrzest w imię Jezusa Chrystusa”, należy przywołać Łukaszową koncepcję imienia.

Zmartwychwstały wyjaśnia uczniom Pisma, tłumaczy, że w nich jest napisane: „Mesjasz będzie cierpiał i trzeciego dnia zmartwychwstanie; w imię Jego głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów (...)” (Łk 24, 46n). Cytowane przez Piotra proroctwo Joela kończy się twierdzeniem, że „każdy, kto wzywać będzie imienia Pańskiego, będzie zbawiony” (Dz 2, 21). W Starym Testamencie „wzywać imienia Boga” oznaczało „oddawać cześć i modlić się do Niego”: wzywa się Go (Ps 28[27], 1), przywołuje za pomocą tego imienia (Ps 99[98], 6)<sup>48</sup>. W ustach Piotra „imię Pańskie” oznacza Jezusa Chrystusa, bo Jego ustanowił Bóg Panem (por. Dz 2, 36). W Dz 22, 16 „wzywanie imienia” ma związek z chrztem i obmyciem z grzechów. Podobne konkretyzacje „wzywania imienia Pańskiego” odnajdujemy w zakończeniu pierwszego przemówienia Piotra: „Nawróćcie się i niech każdy z was ochrzci się w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych” (Dz 2, 38). Ale chrzest nie jest jedyną okazją, kiedy wzywa się imienia Pańskiego. W to imię Piotr uzdrawia chromego (por. 3, 6) i wyjaśnia „przez wiarę w Jego [Jezusa Chrystusa] imię temu człowiekowi (...) imię to przywróciło siły” (3, 16). W pytaniu Sanhedrynu skierowanym do Piotra („Czyją mocą albo w czyim imieniu učiniliście to?” – 4, 7) można dopatrywać się paralelizmu „mocy” i „imienia”. W następującej po nim mowie Piotra znajdujemy istotne stwierdzenia: „(...) w imię Jezusa Chrystusa Nazarejczyka (...) przez Niego (*en toutō*) ten człowiek stanął przed wami zdrowy. (...) I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom (...) żadnego innego imienia, w którym mogliśmy być zbawieni” (4, 10. 12). W cytowanym tekście imię Jezusa jest utożsamiane z Nim samym, ponadto jest związane z ogólnym pojęciem zbawienia, tak jak w Dz 2, 21.

Podsumowując można powiedzieć, że wyrażenie „w imię Jezusa Chrystusa” wskazuje na źródło wszelkiego zbawienia relizującego się

w „cudach i znakach” (4, 30) oraz w „chrzcie w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów” (2, 38) dokonywanym zbawczą mocą Zmartwychwstałego (por. 3, 26; 4, 10).

Do dóbr zbawczych udzielanych przez Jezusa Chrystusa należy również dar Ducha Świętego, którego Jezus otrzymał od Ojca i zesłał (por. 2, 33). Jednak Łukasz nie wspomina nigdy, że Ducha otrzymuje się „wzywając imienia Jezusa Chrystusa”, czy „w Jego imię”. Natomiast wspomina o imieniu Pana, gdy mówi o chrzcie na odpuszczenie grzechów (które jest w relacji do śmierci i zmartwychwstania Chrystusa – por. Łk 24, 46n) oraz o cudach ilustrujących głoszone zbawienie w Chrystusie<sup>49</sup>, polegające na „uzdrowianiu tych, którzy byli pod władzą diabła” (10, 38) i na „odpuszczeniu grzechów” (10, 43).

Wyrażenie „chrzcić w (*en/ep*)<sup>50</sup> imię Jezusa Chrystusa” oznacza „w mocy/przez moc imienia Jezusa”<sup>51</sup> i wskazuje na to, że chrzest udzielony nawracającym się do Niego nie jest udzielany mocą człowieka (który chrzci) czy Kościoła, ale mocą samego Chrystusa<sup>52</sup>. Nie chodzi tu o formułę chrztu<sup>53</sup>, ale o wskazanie, że chrzest opiera się na autorytecie Jezusa i w Nim ma swoje korzenie i fundament<sup>54</sup>.

Należy teraz rozpatrzyć, czy wyrażenia „chrzest w imię Jezusa Chrystusa” i „chrzest w Duchu Świętym” są synonimami czy też nie.

Na podstawie tego, co dotychczas zostało powiedziane, można stwierdzić następujące zależności: oba wyrażenia wskazują na Jezusa Chrystusa jako ostatecznego Sprawcę chrztu. Jezus chrzci bądź bezpośrednio (ok. 120 osób wraz z Apostołami zebranych w sali na górze w Pięćdziesiątnicy), bądź przez Apostołów, którzy w Jego imieniu, Jego mocą sprawują ryt chrztu.

Różnica polega na tym, że pierwsze wyrażenie odnosi do rytu zanurzenia w wodzie, spełnianego przez Apostołów w imię Jezusa, podczas gdy drugie wydaje się bardziej ogólne i może obejmować ryt chrztu wodą w imię Jezusa, ale nie musi ograniczać się do niego.

Gdy chodzi o skutki przypisywane „chrztowi w imię Jezusa Chrystusa”, to wyraźnie jest mowa o odpuszczeniu grzechów (por. Dz 2, 38), a następująca zaraz wzmianka o darze Ducha Świętego pozwala przypuszczać, że „chrzest w imię Jezusa Chrystusa” przygotowuje, dysponuje do przyjęcia tego Daru lub Go udziela. Również z „chrztem w Duchu Świętym” związane jest odpuszczenie grzechów przez wiarę w Ewangelię (zob. 15, 8n).

Rozpatrując powyższe zagadnienie na linii Łukaszowego schematu „obietnica – spełnienie”, należy odnotować, że Jan Chrzciel i Jezus zapowiadali „chrzest w Duchu Świętym”, podczas gdy Apostołowie nie tylko identyfikują przeżycie Pięćdziesiątnicy ze spełnieniem tej zapowiedzi, ale również chrzczą w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grze-

chów, czemu towarzyszy przyjmowanie przez ochrzczonych Ducha Świętego. Doświadczenie Korneliusza i jego bliskich Piotr identyfikuje z „chrztem w Duchu Świętym”, wskutek czego widzi konieczność udzielenia im „chrztu w imię Jezusa Chrystusa”.

W Jezusowych zapowiedziach w Ewangelii wg św. Łukasza i w Dziełach Apostolskich nie ma mowy o chrzcie w imię Jezusa. Jest tylko ogólniejsza zapowiedź głoszenia w Jego imieniu nawrócenia i odpuszczenia grzechów (por. Łk 24, 47), przy czym to głoszenie wiąże się z przyobleczeniem posłanych „mocą z wysoka” (por. Łk 24, 49), co znów jest określeniem ogólnym. W dziele Łukasza te ogólne zapowiedzi doznają konkretyzacji w swoich spełnieniach. Taka technika pozwala Łukaszowi wyrazić w krótkich sformułowaniach bogatą treść dotyczącą działania Boga, który nie jest ograniczony do działania sakramentalnego, ale może je przekraczać. W ten sposób wyrażenie „chrzest w Duchu Świętym” wskazuje na wolną Bożą interwencję, która może uprzedzić działanie sakramentalne. W tym ostatnim jest zaangażowany także człowiek – szafarz.

Wypełnienie zapowiedzi „chrztu w Duchu Świętym” nie ogranicza się do dwóch momentów (Pięćdziesiątnica i zesłanie Ducha na Korneliusza i jego bliskich). Treścią tej zapowiedzi jest udzielenie daru Ducha nowemu ludowi, a więc każdemu, kto przyjmuje chrzest w imię Jezusa Chrystusa (por. Dz 2, 38).

Zatem ogólne wyrażenie „chrzest w Duchu Świętym” oznacza również chrzest sakramentalny w imię Jezusa Chrystusa i jest z nim ściśle związane, aczkolwiek sama formuła „chrzest w Duchu Świętym” podkreśla inicjatywę Boga. Z tego względu formuła ta pojawia się na określenie znaczenia dwóch przełomowych wydarzeń w historii zbawienia, zasługujących na miano „rewolucji”, gdzie ludzka inicjatywa mogłaby być uznana za niewystarczającą i należało podkreślić Bożą inicjatywę (por. np. Dz 15, 8). W dniu Pięćdziesiątnicy Bóg zaświadczył na korzyść zebranych uczniów Jezusa z Apostołami na czele, że z nich rodzi się nowy lud Boży, „który w Nowym Przymierzu będzie się rządził zapowiedzianym przez proroków «nowym sercem», «nowym duchem»”<sup>55</sup>. Odtąd jako prawowici przedstawiciele nowego ludu w imieniu Jezusa Chrystusa udzielają chrztu na odpuszczenie grzechów, związanego z darem Ducha Świętego. Przyjęcie pogan do tej wspólnoty było drugim przełomowym wydarzeniem i wymagało również poświadczenia przez Boga.

W epizodzie z Korneliuszem zstąpienie Ducha Świętego poprzedza chrzest wodą w imię Jezusa Chrystusa i jest od niego oddzielone w czasie. Ale sytuacja wydaje się niezwykła. Inaczej nie byłaby zrozumiała decyzja Piotra, która może wynikać jedynie ze świadomości związku daru Ducha z chrztem w wodzie udzielanym w imię Jezusa Chrystusa. Ta niezwykłość może polegać na tym, że:

(1.) w rozważanym wydarzeniu dar Ducha poprzedza chrzest wodą, podczas gdy zwykle następuje po nim;

(2.) albo dar Ducha jest oddzielony od chrztu wodą, a zwykle są one ze sobą związane<sup>56</sup>;

(3.) albo dar Ducha jest darem dla ludu mesjańskiego i jego posiadanie świadczy o przynależności do tego ludu, zatem uprawnia do korzystania z innych darów dla tego ludu, w tym chrztu na odpuszczenie grzechów – sakramentu chrześcijańskiej inicjacji, którego należy niezwłocznie udzielić.

Argumentacja Piotra w Dz 10, 47 zdaje się preferować drugą możliwość. Piotr mówi o niemożliwości odmowy wody, a nie chrztu, i nie wspomina o odpuszczeniu grzechów, bo dar Ducha już świadczy, że „Bóg oczyścił przez wiarę ich serca” (15, 9). Zatem chrzest w imię Jezusa Chrystusa oznacza tu dopełnienie zbawczego działania Boga względem Korneliusza i jego bliskich. Jest on gestem Pierwszego z Apostołów wskazującym na to, że Piotr podejmuje rozpoczęte dzieło Boże i kontnuje je, przyjmując oficjalnie pogan do wspólnoty Kościoła bez wkładania na nich niepotrzebnego jarzma (por. 15, 10). Piotr przywraca do normalności sytuację niezwykłą, kiedy chrzest wodą w imię Jezusa Chrystusa jest związany z odpuszczeniem grzechów i z darem Ducha<sup>57</sup>.

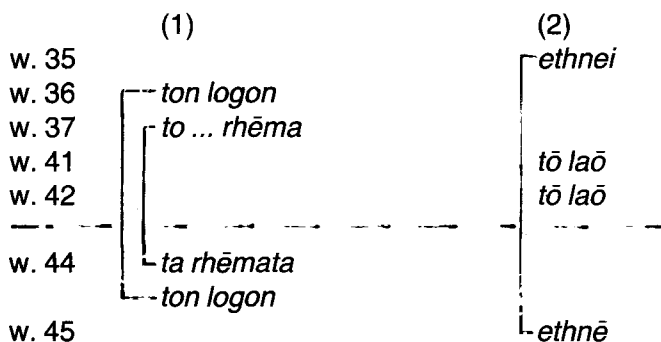
Na trzecią możliwość, nie wykluczającą drugiej, wskazuje rozwój wydarzeń związanych z faktem chrztu pogan aż do konkluzji na Soborze Jerozolimskim: Bóg wybrał sobie lud spośród pogan dając im Ducha tak samo jak Apostołom (por. Dz 15, 7-11. 14).

Zatem nie należy zbyt oddzielać chrztu w Duchu Świętym i chrztu w imię Jezusa Chrystusa<sup>58</sup>. Ducha Świętego można otrzymać z Bożej inicjatywy jeszcze przed przyjęciem chrztu wodą w imię Jezusa Chrystusa, ale związek daru Ducha z chrztem wodą jest tak ścisły, że implikuje ten drugi jako swoje dopełnienie i jako znak spełniony przez ludzi mocą Chrystusa, oznaczający przyjęcie do wspólnoty ludu Bożego, a normalnie także odpuszczenie grzechów i udzielenie daru Ducha Świętego. Wspólnota Kościoła ma charakter bosko-ludzki, dlatego do pełnego uczestnictwa w niej nie wystarcza samo działanie Boga, ale potrzebne jest współdziałanie człowieka. Decyzje wiążące we wspólnocie Kościoła pochodzą zarówno od Boga, jak i od „Apostołów i starszych braci” (15, 28). Boże interwencje zostają rozpoznawane przez Apostołów i w ten sposób stają się podstawą dla decyzji autorytetów Kościoła, którzy mogą orzec: „Postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my” (15, 28). Do takiego stwierdzenia uprawnia przekonanie Apostołów o zgodności woli Bożej z ich decyzją, uzyskane przez interpretację Bożych interwencji w świetle Pisma (por. 15, 14nn: „Szymon opowiedział jak Bóg raczył wybrać sobie lud spośród pogan. Zgadają się z tym słowa Proroków”).

## 6. Duch Święty i „słowo”

Po analizie opowiadania o interwencji Ducha Świętego w domu Korneliusza w momencie spełnienia przez Piotra ewangelizacyjnej misji świadka, należy pytać o relację świadectwa Apostoła i świadectwa Ducha w dziele ewangelizacji.

Ważnym dla tego tematu jest tekst Dz 10, 44: „Gdy Piotr jeszcze mówi (*eti lalountos*) o tych rzeczach (*ta rhēmata tauta*), Duch Święty zstąpił na wszystkich, którzy słuchali nauki (*ton logon*)”. Cytowany tekst akcentuje jednoczesność<sup>59</sup> mowy („*logos*”) Piotra i interwencji Ducha. W następującej później relacji Piotra o tym wydarzeniu ta jednoczesność jest również widoczna: „Kiedy zacząłem mówić, Duch Święty zstąpił” (11, 15). Przy tym w Dz 10, 34-48 dwa chiazmy łączą samą mowę Piotra (Dz 10, 34-43) z następującym po niej opisem zstąpienia Ducha (Dz 10, 44nn):



Dla podjętego tematu szczególnie ważnym jest chiazm utworzony ze słów „*logos*” i „*rhēma*”, którego dwa elementy występują właśnie w w. 44.

### a. „*Logos*” i „*rhēma*”

Oba terminy są częste w dziele Łukasza i nie są synonimami.

Termin „*rhēma*” «słowo-wydarzenie» odpowiada hebrajskiemu *dbar* «skuteczne słowo Boże, interwencja Boga w stworzeniu i w historii». Oznacza słowo skuteczne, dynamiczne, skuteczniające się w konkretnych faktach (por. Łk 1, 38) weryfikowalnych, widzialnych, mających swoich świadków, w faktach stanowiących istotę Łukaszowej katechezy dla Teofila<sup>60</sup>. W mowie Piotra (10, 38) termin ten oznacza wydarzenia z życia Jezusa znane słuchaczom. W Dz 10, 44 występuje on w liczbie mnogiej, co wskazuje na to, że ponadto Piotr pouczył swoich słuchaczy o wydarzeniach im nie znanych (m.in. o objawieniu się Jezusa po zmartwychwstaniu – por. 10, 40).

Drugi termin „*logos*” «słowo» ma charakter bardziej habitualny i oznacza jakieś pouczenie, udzieloną informację, słowo objawienia i mądrości<sup>61</sup>, a Łukasz nadaje mu szczególne znaczenie. Według tekstu Dz 4, 29 Kościół modli się: „Daj sługom Twoim głosić słowo Twoje z całą odwagą”. Apostołowie troszczą się o to, aby nie zaniedbywać „słowa Bożego” (6, 2), „opowiadają słowo Pana” (8, 25). „Słowo” nie jest tylko powtarzaniem usłyszanych od Jezusa słów, ale jest żywym głosem samego Jezusa, jak to wynika ze słów Pawła wypowiedzianych przed Herodem II Agryppą: „Daję świadectwo nie głosząc nic ponadto, co przepowiedzieli prorocy i Mojżesz, że Mesjasz ma cierpieć, że pierwszy zmartwychwstanie, że głosić będzie światło zarówno ludowi, jak poganom” (26, 22n). Ostatnie cytowane zdanie może odnosić się tylko do kerygmatu apostołowskiego, bo po zmartwychwstaniu Chrystus „głosił światło” tylko Apostołom, a poganie poznają je poprzez kerygmat apostołowski<sup>62</sup>.

W Dz 10, 36 chodzi o słowo prorockie Izajasza i o naukę o zbawieniu przyniesioną przez Jezusa. To „słowo” należy utożsamiać z Dobrą Nowiną o zbawieniu (por. 13, 26) głoszoną przez Jezusa synom Izraela i należy widzieć w nim określenie misji Jezusa<sup>63</sup>. Natomiast w Dz 10, 44 „słowo” oznacza kerygmat misyjny<sup>64</sup>.

Chiasm utworzony ze słów „*logos*” i „*rhēma*” każe myśleć o związku powyższych terminów. Znaczące jest, że oba słowa w mowie użyte są w innym znaczeniu niż w Dz 10, 44: o ile w kerygmacie oznaczają konkretną naukę o zbawieniu (10, 36) i wydarzenia z życia Jezusa aż do ukrzyżowania (10, 38), o tyle w w. 44 „słowo” oznacza cały kerygmat zawierający „słowa-wydarzenia” z życia Jezusa, również nieznanne dotychczas słuchaczom, wraz z Piotrową interpretacją, odnoszącą naukę Jezusa do konkretnej sytuacji, w jakiej Piotr wygłasza mowę. Chiasm ten sugeruje jedność prorockiego słowa Izajasza, Jezusowej nauki o zbawieniu głoszonej Izraelitom, działalności Jezusa znanej słuchaczom oraz Piotrowego kerygmatu głoszonego poganom. Zasadą tej jedności jest Duch Święty, z natchnienia którego przemawiali prorocy w Starym Testamencie (por. np. 28, 25), Duch, który namaścił Jezusa na proroka (por. 10, 38) i został wylany na Piotra, udzielając mu daru prorockiego (por. 2, 1nn). Duch nie tylko wspomaga Piotra w pogłębianiu interpretacji zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa i w głoszeniu tej nauki o Nim, ale także zstępuje na słuchaczy, potwierdzając w ten sposób prawdziwość Piotrowego nauczania!

#### b. Potrójny przedmiot działania Ducha Świętego w dziele ewangelizacji

Różnica w określeniu czasu wylania Ducha w tekstach Dz 10, 44 (przy końcu mowy) i Dz 11, 15 (na początku) może sugerować, że Piotr tworzy



pewną teologię przepowiadania Ewangelii: mowa pouczyła o tym, jak namaszczenie otrzymane przez Jezusa trwa nadal na jego „słowie”, bo wszystko toczy się tak, jakby Duch od początku był nad zgromadzeniem w domu Korneliusza, odkąd ono słucha „słowa”, i mógł w każdej chwili zstąpić. Natomiast „słowo Pana” (11, 16) w kontekście wydarzenia z Korneliuszem może mieć następujący sens: Jezus osobiście przynosi swoje namaszczenie (por. 10, 38) na każdego człowieka przyjmującego Jego świadectwo<sup>65</sup>.

Z powyższego wynika, że obecność Ducha Świętego w dziele ewangelizacji zaznacza się w Jego działaniu na ewangelizującego, na „słowo” oraz na słuchających świadectwa.

Duch świadczy razem z Apostołami (por. 5, 32), udzielając im swej mocy (por. 1, 8), daru prorockiego (por. 2, 1nn), pobudza do świadectwa – ewangelizacji, dodaje odwagi do głoszenia słowa Bożego (por. 4, 31), kieruje ewangelizacją (por. 10, 19; 13, 2nn; 16, 6nn)<sup>66</sup>.

Duch wpływa na treść kerygmatu („słowa”), który koncentruje się na osobie Zbawiciela. Duch Święty jest Interpretatorem dzieła Chrystusa, zarówno poprzez proroków jak i Apostołów.

Związek Ducha ze słowem jest już wyraźny w ST i wyrażony m.in. w formie paralelizmów, np.:

„Duch mój, który jest nad tobą,  
i słowa moje, które włożyłem ci w usta” (Iz 59, 21).

„Duch Jahwe mówi przeze mnie  
i Jego słowo jest na moim języku” (2 Sm 23, 2)<sup>67</sup>.

Starotestamentalni prorocy namaszczeni Duchem Jahwe są sługami słowa: „(...) przez nie świadczą oni Bogu, świadczą o Jego woli względem ludu Bożego”<sup>68</sup>. W ST związek Ducha ze słowem nie oznacza ich tożsamości. Różnica między nimi polega m.in. na tym, że o ile słowo jawi się przed człowiekiem niejako z zewnątrz, jest objawieniem, oświeca, o tyle Duch przenika do wnętrza, działa jako niewidzialny od wewnątrz<sup>69</sup>.

Powyższy związek słowa z Duchem doznaje precyzacji w Nowym Testamencie, szczególnie u św. Jana Ewangelisty, który podkreśla ścisły związek słowa o Bogu ze Słowem, którym jest Bóg, dokonuje wręcz ich utożsamienia oraz swoistej spirytualizacji słowa (por. J 6, 63: „Słowa, które Ja wam powiedziałem, są duchem i życiem”)<sup>70</sup>. W tym miejscu ograniczymy się jednak tylko do myśli Łukasza pozostającej przypuszczalnie w związku z myślą Pawła<sup>71</sup>.

W Łk 4, 18 Jezus odnosi do siebie słowa Iz 61, 1, według których namaszczone Duchem Pana jest posłany, „by głosić dobrą nowinę”. Po wystąpieniu w synagodze w Nazarecie namaszczone Jezus naucza

w Kafarnaum z takim skutkiem, że „zdumiewali się Jego nauką, gdyż słowo (*logos*) Jego było pełne mocy (*en eksousia*)” (Łk 4, 32). Dokonany cud przez wypowiedziane słowo rodzi pytanie: „Cóż to za słowo? Z władzą (*en eksousia*) i z mocą (*dynamei*) rozkazuje nawet duchom nieczystym i wychodzą” (4, 36). W Łk 5, 17 jest wyjaśnienie: „A była w Nim moc (*dynamis*) Pańska, że mógł uzdrawiać”. Powyższe teksty ukazują Jezusa jako namaszczonego Duchem, ale także wyposażonego w moc (por. Dz 10, 38). Zarówno Duch jak i moc są związane z Jego słowem, które z natchnienia Ducha jest rzeczywiście Dobrą Nowiną, a dzięki mocy czyni cuda. W dziele Łukasza można mówić o szczególnej teologii cudów, które autor umieszcza w kontekście nauczania. Cuda precyzują, jakie zbawienie głosi Jezus, ilustrują „słowo”<sup>72</sup>. Zatem w misji Jezusa możemy mówić o triadzie „duch – słowo – moc”. Również działalność świadków Jezusa nie ogranicza się do głoszenia słowa. Także oni czynią cuda w imię Jezusa (por. Dz 3, 1nn) i również tu cuda ilustrują zbawienie w Jezusie Chrystusie (por. 4, 8nn). Miejsce cudów w misji apostołskiej jest szczególne: wg Dziejów Apostolskich stają się one okazją do głoszenia „słowa”<sup>73</sup> pod wpływem Ducha (por. np. 4, 8nn).

Wspomniana triada występuje również w listach Pawła: „Mowa (*logos*) moja i moje głoszenie nauki (...) były ukazywaniem Ducha (*pneumatos*) i mocy (*dynameōs*), aby wiara wasza opierała się nie na mądrości ludzkiej, lecz na mocy Bożej” (1 Kor 2, 4n); „(...) głoszenie Ewangelii (...) dokonano się nie przez samo tylko słowo (*en logō*), lecz przez moc (*en dynamei*) i przez Ducha Świętego (*en pneumatī hagiō*), z wielką siłą przekonania. Wiecie bowiem, jacy byliśmy dla was, przebywając pośród was” (1 Tes 1, 5). W 2 Kor 12, 12 „znaki i cuda, i przejawy mocy (*dynamesin*)” obok „wielkiej cierpliwości” Paweł nazywa „dowodami apostołstwa”.

W ten sposób dochodzimy do trzeciego „obszaru” działania Ducha, do Jego świadectwa bezpośredniego, do Jego działania na samych słuchaczy, które jest dla nich znakiem uwierzytelniającym „słowo”<sup>74</sup>. Korneliusz i jego bliscy doświadczają wylania na nich daru Ducha Świętego (por. Dz 10, 44nn). To doświadczenie upewnia ich o prawdziwości usłyszanej nauki, która staje się dla nich jakby *rhēma* (por. Łk 1, 38)<sup>75</sup>. To, co w mowie („słowie”) jest tylko nauką, informacją, teraz staje się rzeczywistością. Osoba Jezusa obecna początkowo przez słowne przywołanie jej przez Piotra (Dz 10, 38), obecna w sposób myślny, przez zstąpienie Ducha (będącego wypełnieniem zapowiedzi Jezusa cytowanej w Dz 11, 16), staje się realnie obecna i działająca w wydarzeniu głoszenia o niej „słowa”<sup>76</sup>: Jezus posyła Ducha. Obecność Ducha doświadczana przez Korneliusza i jego bliskich przejawia się w glosolalii i wielbieniu Boga (10, 46).

Doświadczeniu Ducha Paweł przypisuje podobne znaczenie: broniąc głoszonej przez siebie nauki powołuje się na to doświadczenie jako na niezaprzeczalny argument (por. Ga 3, 2. 5).

Wyrażenie „wielbili Boga” (Dz 10, 46) przypomina kantyk Maryi, która wielbi Boga, bo uczynił Jej wielkie rzeczy: oto zapowiedziany Jej znak Bożej wszechmocy (por. Łk 1, 36) został Jej rzeczywiście dany, bo Elżbieta już przy pozdrowieniu mówi o poczętym w Jej łonie dziecku (por. Łk 1, 42n).

Wypełnienie zapowiedzi udzielenia znaku jest dla Maryi gwarancją prawdziwości słów anioła zapowiadającego także, że również Ona porodzi Syna za sprawą Ducha Świętego.

Podobnie zesłanie Ducha na Korneliusza i jego bliskich jest dla nich gwarancją prawdziwości głoszonego odpuszczenia grzechów w imię Jezusa Chrystusa (por. Dz 10, 43) i udziału w życiu, które On daje (por. 11, 18).

Podsumowując trzeba stwierdzić, że głównym świadkiem Jezusa w dziele ewangelizacji jest Duch Święty, a Apostołowie są sługami słowa (por. Dz 6, 2. 4), zobowiązanymi do posłuszeństwa Duchowi (por. 5, 32). Dawanie świadectwa o Jezusie jest – wg Dziejów Apostolskich – pierwszorzędnym zadaniem Ducha Świętego<sup>77</sup>, nieodłącznym od Jego działania eklezjotwórczego.

## 7. Wnioski końcowe

a) Owocem śmierci Jezusa, określonej przez Niego jako chrzest, jest oczyszczenie ludzi z grzechów i udzielenie Daru, którym jest Duch Święty (tzw. „chrzest w Duchu Świętym”).

b) Zwyczajną drogą otrzymania daru Ducha jest wiara w Jezusa Chrystusa, nawrócenie i przyjęcie chrztu wodą sprawowanego w imieniu i mocą Jezusa Chrystusa.

c) Zesłany przez Jezusa Chrystusa Duch Święty przenika dogłębnie człowieka, ożywia go wewnętrznie i pomaga mu odwracać się od grzechów.

d) Otrzymanie Ducha Świętego jest znakiem i gwarancją przynależności do ludu mesjańskiego. Duch jest jednocześnie Zasadą jedności tego ludu.

e) Rezultatem działania zesłanego nowemu ludowi Bożemu Ducha Świętego jest rozszerzanie się Kościoła, przyłączanie nowych członków.

f) Przyobleczeni mocą Ducha Apostołowie głoszą Ewangelię o Jezusie Chrystusie, razem z Duchem świadczą, że Bóg ustanowił Jezusa „Panem wszystkich” i „Sędzią żywych i umarłych”.

g) Duch interweniuje w życie Kościoła i prowadzi go do pełniejszego zrozumienia zbawczego dzieła Chrystusa, interpretuje to dzieło.

h) Inspirowany przez Ducha kerygmat apostołowski jest głoszeniem spełnienia się w Jezusie starotestamentalnych proroctw głoszonych przez proroków z inspiracji tego samego Ducha. W ten sposób Duch jest Zasadą jedności,

ciągłości i autentyczności misji starotestamentalnych proroków, Jezusa i Apostołów.

i) Słuchacze kerygmatu o Jezusie Chrystusie mogą sami doświadczyć skutków dzieła Zbawiciela i przekonać się o prawdziwości głoszonej im nauki dzięki udzielanemu im darowi Ducha Świętego, który w nich działa (co przejawia się m.in. w glosolalii i natchnionym wielbieniu Boga za wielkie dzieła, które stały się ich udziałem).

#### PRZYPISY

1. Por. V. Scippa, *La glossolalia nel Nuovo Testamento*, Napoli 1982, s. 127-129.
2. Por. G. Haya-Prats, *L'Esprit Force de l'Église*, Paris 1975, s. 55.
3. Por. zestawienie tych tekstów zaprezentowane przez G. Haya-Prats, *dz. cyt.*, s. 217.
4. Por. V. Scippa, *dz. cyt.*, s. 133.
5. Por. *tamże*, s. 116; J. Homerski, *Dar Ducha Bożego w nauczaniu proroków*, w: Praca zbiorowa, *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 7 (red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz), Lublin 1985, s. 21.
6. Por. A. Jankowski, *Duch Dokonawca. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Katowice 1983, s. 17.
7. Por. J. Behm, *ekcheō, ekchyn(n)ō...*, ThWNT 2, s. 466, s. 13nn.
8. Zob. A. George, *L'Esprit – Saint dans l'oeuvre de Luc*, RB 77, 4(1978), s. 509.
9. Por. G. Haya-Prats, *dz. cyt.*, s. 58n.
10. Por. V. Scippa, *dz. cyt.*, s. 122.
11. Por. J. Kudasiewicz, *Biblijna teologia chrztu*, w: Praca zbiorowa, *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 3 (red. S. Łach, M. Filipiak, H. Langkammer), Lublin 1978, s. 149.
12. Por. V. Scippa, *dz. cyt.*, s. 122. Łukasz przypisuje inspiracji Ducha dar prorocki (por. Łk 4, 18), mówienie językami (Dz 2, 1nn; 19, 6), pobudzenie do ewangelizacji (por. Dz 8, 29), kierowanie nią (por. 16, 6n) i dodawanie odwagi wobec trybunałów (por. 4, 31). Unika zaś przypisywania Duchowi egzorcyzmów (por. np. Łk 11, 20 z Mt 12, 28) i uzdrowień (por. G. Haya-Prats, *dz. cyt.*, s. 37n).
13. Por. E. Haenchen, *Apostelgeschichte*, Göttingen<sup>6</sup> 1968, s. 142.
14. Zob. G. Haya-Prats, *dz. cyt.*, s. 54-56.
15. Szerzej na ten temat zob. w ostatnim punkcie artykułu.
16. Za V. Scippa, *dz. cyt.*, s. 140.
17. *Tamże*, s. 55-77, 214.
18. *Tamże*, s. 141.
19. Por. *tamże*, s. 131.
20. *Tamże*, s. 132.
21. *Tamże*, s. 131.
22. Por. *tamże*, s. 133.
23. *Tamże*, s. 141.
24. Por. A. Vanhoye, *I carismi nel Nuovo Testamento – 2*, Roma 1983, s. 101; zob. także J. Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris 1967, s. 491.
25. A. Vanhoye, *dz. cyt.*, s. 102.
26. Por. *tamże*, s. 103n.
27. Zob. J. Dupont, *dz. cyt.*, s. 493.
28. Por. Wj 18, 10n; Pwt 7, 21; 10, 17; 11, 2; Ps 48(47), 2; 86(85), 10; 89(88), 7; 95(94), 4; 96(95), 2; 105(104), 1; 145(144), 3; 147(146), 5; Syr 36, 7; 42, 21.

29. Por. J. Dupont, *dz. cyt.*, s. 493n.
30. Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1961, s. 78-94.
31. Treścią glosolalii w Dz 2 nie jest kerygmat o Jezusie, ale chodzi tam o wielbienie Boga (por. Dz 2, 11), jak wskazuje szczegółowa analiza (zob. A. Vanhoye, *dz. cyt.*, s. 100).
32. Por. A. Vanhoye, *dz. cyt.*, s. 101.
33. Szerzej na ten temat zob. w ostatnim punkcie artykułu.
34. Por. J. Guillet, *Entre Jésus et l'Église*, Paris 1985, s. 199-201.
35. *Tamże*, s. 202.
36. *Tamże*, s. 130n.
37. Por. A. Jankowski, *Duch Dokonawca*, *dz. cyt.*, s. 30; A. Oepke, *baptō, baptidzō...*, ThWNT 1, s. 536.
38. Por. B. Renaud, X. Léon-Dufour, *Ogień*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, (tłum. K. Romaniuk), Poznań-Warszawa<sup>3</sup> 1985, s. 618.
39. Por. J. Homerski, *Dar Ducha Bożego w nauczaniu proroków*, w: Praca zbiorowa, *Materiały...*, *dz. cyt.*, t. 7, s. 17.
40. W języku biblijnym przyimek „en” często odbiega od sensu przestrzennego, a raczej wskazuje na łączność dwóch rzeczywistości i nabiera sensu przyimka „z” – zob. M. Zerwick, *Graecitas biblica Novi Testamenti exemplis illustratur*, Romae<sup>5</sup> 1966, s. 116-119; J. H. Moulton, W. F. Howard, N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek*, t. 3, Edinburgh 1963, s. 240.
41. Por. J. H. Moulton..., *dz. cyt.*, s. 240.
42. Por. A. Jankowski, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982, s. 24; F. Amiot, *Chrzest*, w: *Słownik teologii biblijnej*, *dz. cyt.*, s. 130.
43. Por. A. Jankowski, *Zarys...*, *dz. cyt.*, s. 73n.
44. *Tamże*, s. 31.
45. Zob. G. Haya-Prats, *dz. cyt.*, s. 138.
46. Zob. H. Ordon, *Duch Święty w Nowym Testamencie jako moc i osoba*, w: Praca zbiorowa, *Materiały...*, *dz. cyt.*, t. 7, s. 87.
47. Zob. A. Jankowski, *Zarys...*, *dz. cyt.*, s. 36n; por. J. Guillet, *Le Saint Esprit dans les Actes des Apôtres*, DBS XI, s. 186.
48. J. Dupont, *Imię*, w: *Słownik teologii biblijnej*, *dz. cyt.*, s. 323n.
49. Por. A. George, *Jésus Sauveur. Les miracles selon saint Luc*, w: *Les miracles de l'Évangile. Cahier Évangile nr 8*, Paris 1974, s. 35.
50. Formuła z przyimkiem „en” (Dz 10, 48) i formuła z „epi” (2, 38) są równoważne – por. M. Quesnel, *Baptisés dans l'Esprit. Baptême et Esprit Saint dans les Actes des Apôtres*, Paris 1985, s. 54.
51. Por. J. Guillet, *Entre...*, *dz. cyt.*, s. 185.
52. *Tamże*, s. 208.
53. Por. J. Szlaga, *Problematyka historyczno-literacka i teologiczna Dziejów Apostolskich*, w: Praca zbiorowa, *Materiały...*, *dz. cyt.*, t. 5, s. 107.
54. Por. M. Quesnel, *dz. cyt.*, s. 118.
55. Por. A. Jankowski, *Duch Dokonawca*, *dz. cyt.*, s. 36.
56. Por. M. Quesnel, *dz. cyt.*, s. 53n.
57. *Tamże*, s. 54.
58. Jak to czynił G. Haya-Prats, *dz. cyt.*, s. 130-138.
59. Participium praesentis może mieć w języku greckim wartość różnych czasów, zależnie od kontekstu. „*Lalountos*” z Dz 10, 44 zależy od „*epepesen*”, jak na to wskazuje kontekst i oznacza tu czynność równoczesną z czynnością wyrażoną czasownikiem w formie osobowej. Zob. M. Zerwick, *Graecitas...*, *dz. cyt.*, s. 371n.
60. Por. Ph. Bossuyt, J. Radermakers, *Jésus Parole de la Grâce selon saint Luc*, Bruxelles<sup>2</sup> 1984, t. 2, s. 28, 42n.

61. Por. tamże.
62. Por. K. Romaniuk, *Czynny udział Chrystusa w zbawczej inicjatywie Ojca*, w: *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru* (red. B. Przybylski), Poznań-Warszawa-Lublin 1970, s. 237.
63. Por. J. Dupont, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, Paris 1984, s. 324.
64. J. Kremer, *Einführung in die Problematik heutiger Acta –Forschung anhand von Apg 17, 10-13*, w: *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (red. J. Kremer), Leuven/Louvain 1979, s. 13.
65. Por. E. Haulotte, *Fondation d'une communauté de type universelle: Act 10, 1-11, 18. Étude critique sur la rédaction, la „structure” et la „tradition” du récit*, RSR 58(1970), s. 87n.
66. Por. G. Haya-Prats, dz. cyt., s. 169.
67. Por. także Ps 33(32), 6; 147(146), 18; Iz 11, 4cd; Jdt 16, 14.
68. A. Jankowski, *Zarys...*, dz. cyt., s. 14-16.
69. Por. A. Jankowski, *Od Duchy Jahwe do Duchy Parakleta. Proces tworzenia się pneumatologii biblijnej Nowego Testamentu*, RBL 30, 1(1977), s. 56.
70. Por. J. A. Baird, *The Holy Word. The History and Function of the Teachings of Jesus in the Theology and Praxis of the Early Church*, NTS 33, 4(1984), s. 585-599.
71. Por. E. Dąbrowski, dz. cyt., s. 78-94.
72. Por. A. George, dz. cyt., s. 35-38.
73. Por. J. Guillet, dz. cyt., s. 160-162.
74. Por. G. Haya-Prats, dz. cyt., s. 110 i 107.
75. Por. Ph. Bossuyt, J. Radermakers, dz. cyt., t. 2, s. 47.
76. Por. L. Marin, *Essai d'analyse structurale d'Actes 10, 1-11, 18*, RSR 58(1970), s. 47.
77. Por. G. Haya-Prats, dz. cyt., s. 116.