

on pięć działań Bożych: działanie stwórcze, rządy Boże w świecie, miłosierdzie, działanie nakazujące, co należy czynić (królowanie Boga) i działanie zakazujące, czego należy unikać. Istotę religii stanowi uczczenie działania Bożego przez człowieka, a więc odrzucenie grzechu, posłuszeństwo prawu, zawierzenie miłosierdziu Bożemu, podanie się pod królowanie Boga, przyłgnięcie do miłości Stworzyciela.

Doktryna o działaniu Bożym w świecie jest związana z pojęciem Logosu u Filona. Większość komentatorów upartuje w Logosie Filona hipostazę pośrednią między Bogiem a światem. Ale za H. A. Wolfsonem należy wyróżnić w nauce Filona o Logosie trzy aspekty: Logos niestworzony, którym jest *nous Boży* i który nie ma odrębnego istnienia; Logos stworzony, który jest jednością świata zrozumiałego; Logos immanentny, który działa w stworzeniach rozumnych⁴⁸

PODSUMOWANIE

To pobieżne spojrzenie na formy interpretacji Biblii w judaizmie okresu międzytestamentalnego przekonuje nas o różnorodności sposobów przekazywania słowa Bożego w zależności od środowiska, rodzaju wspólnoty religijnej i przyjmowanych założeń hermeneutycznych. W oparciu o aktualną dokumentację i stan badań tekstów nie można jeszcze dokładnie zweryfikować zależności form interpretacji Biblii od charakteru wspólnoty religijnej, ale nie ulega wątpliwości, że faryzeusze nie byli jedynymi przekazicielami i interpretatorami Biblii w okresie międzytestamentalnym.

Warszawa

KS. STANISŁAW MĘDAŁA CM

⁴⁸ Philo. *Foundation of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge, Mass.² 1948, t. I, s. 200—294.

Ks. Jan Łach

OBOWIĄZEK POJEDNANIA I MIŁOŚCI (Mt 5, 43—48)

Problem interpretacji ostatniej, szóstej antytezy z Kazania na Górze wydaje się właściwie zamykać w rozumieniu tego, co mieści w sobie tekst Mt 5, 43—47¹. Uważa się zwykle, że następujący po

¹ Zob. A. Sand, *Das Gesetz und die Propheten. Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus*, Regensburg 1974, 54—56; G. Strecker, *Die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5, 21—48 par.)*, ZNW

ostatniej antytezie logion zamieszczony w w. 48 należy do zdań podsumowujących to, co zawierają wszystkie antytezy (6, 21—47). W związku z tym ma to być jakoby zamknięcie nawiasu otwartego poprzez zdanie Mt 5, 20, gdzie podana została zasada nowej interpretacji nakazów starotestamentalnych, różniąca się od tej, jaką stosowali uczeni w Pismo i faryzeusze. Uważa się też, że zdanie 5, 48 należy do tzw. *kelalim* całej Mateuszowej ewangelii², czyli do centralnych wersetów dzieła, którymi są wypowiedzi zamieszczone w 5, 17. 20; 6, 1; 7, 12. 21; 10, 16, 26; 18, 10. 14. Teksty te mają stanowić pewnego rodzaju uogólniające formuły, a nie tylko podsumowania, czy tytuły otwierające jakies szczegółowsze wywody. Przypominać one mają to, co zawiera Hill⁶owska zasada egzegetyczna, od ogółu do szczegółu³ (*kelal uperet*). Mielibyśmy więc tutaj do czynienia z zasadą nadrzędną, jaka została rozwinięta tak w wywodach ją poprzedzających, jak i następujących, a nawet w całym dziele, w którym ją zamieszczono.

Nie będę tu omawiał wszystkich tych teorii i prób zrozumienia logionu Mt 5, 48. Zdanie to rzeczywiście ma taką postać i treść, która skłania do nadania mu rangi podsumowania, tematu czy tytułu, bądź ważnej maksymy. Wydaje się wszakże, że autor ewangelii, który to zdanie zamieścił, jeśli nawet było ono niegdyś maksymą wypowiedzianą osobną, połączył ściśle z wywodem zawartym w szóstym antytezie, zawierającej nakaz miłowania nieprzyjaciół. Nie jest wykluczone, że zdanie to połączył nawet sam Jezus, choć mógł je wypowiedzieć i przy innej okazji i w innym kontekście. Wprawdzie R. Bultmann uważa, że do pierwotnych antytez należą pierwsza, druga i czwarta⁴, a pozostałe mają raczej postać wtórną (*sekundäre Bildungen*), to J. Jeremias w to nie wierzy i zdaje się być raczej zdania, że wszystkie antytezy są pierwotne⁴. Można jedynie powątpiewać, czy zostały one wypowiedziane razem.

69 (1978) 36—73; Ch. Dietzfelberger, *Die Antithesen der Bergpredigt im Verständnis des Matthäus*, ZNW 70 (1979) 1—53; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, ThHNT 1, Berlin⁵ 1981, 180; J. Lambrecht, *Ich aber sage euch. Die Bergpredigt als programmatische Rede Jesu (Mt 5—7, Lk 6, 20—49)*, Stuttgart 1984, 101—111; G. Strecker, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar*, Göttingen 1984, 96—99; por. też U. Berger, *Die Bergpredigt. Rezeption und Auslegung im 20. Jahrhundert*, Göttingen 1979 (Literatura) ss.: 227—257; J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza (Pismo Święte Nowego Testamentu, t. III, cz. I)*, Poznań 1979, 123—143.

² W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*. I. Die biblexegetische Terminologie der Tannaiten, Darmstadt 1965, 79—82 (kopia wydania z roku 1899). Zob. też: A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen*, SANT VI, München 1962, 231.

³ R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen⁷ 1967, 83.

⁴ J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*. I. Die Verkündigung Jesu, Gütersloh² 1973, 240 n.

Jeśli ostatnia antyteza została sformułowana przez Jezusa i jeśli logion zawierający polecenie bycia doskonałym na wzór Ojca niebieskiego należy do tej antytezy, to interpretacja całości musi być poddana pewnym rewizjom w stosunku do dotychczasowych objaśnień zamieszczanych w komentarzach i monografiach naukowych. Logion zawarty w w. 48 brzmi następująco:

*Esesthe oun hymeis teleioi
hos ho pater hymon ho ouranios teleios estin.*

Stwierdzamy najprzód, że zdanie powyższe wyraźnie nawiązuje do poprzednich wypowiedzi, gdyż użyto w nim partykuły *oun*. Jest to — jak objaśnia F. Zorell⁵ — partykuła „postpositiva, consecutiva”. Tylko w opowiadaniu historycznym używa się jej „ad transitum ad novam rem”, w czym lubuje się Jan (por. 1, 22. 40; 2, 18. 20; 3, 35; 4, 1. 33. 45; 5, 10. 19). Mamy więc tutaj wskazówkę, iż wypowiedź w w. 48 nie może być traktowana jako coś niezależnego od innych wypowiedzi oraz — że nie odnosi się ona do tego, o czym będzie mowa później.

Kiedy z kolei przyjrzymy się wypowiedziom, które poprzedzają logion, to stwierdzamy, że jest on prawie identyczny ze sformułowaniem, jakie zostało zamieszczone tylko w ostatniej z sześciu antytez, a mianowicie w w. 45, który brzmi:

hopos genesthe hyioi tou patros hymon tou en ouranois.

Poszczególne wyrażenia tego zdania, stanowiącego dalszy ciąg wypowiedzi (hopos), znajdujemy także w logione werseu 48:

<i>genesthe</i>	odpowiada	<i>esesthe</i>
<i>patros hymon</i>	”	<i>pater hymon</i>
<i>tou en ouranois</i>	”	<i>ho ouranios</i>
<i>hyioi</i>	”	<i>teleioi</i>

Można chyba przyjąć, że wyraz *hyioi* odpowiada wyrazowi *teleioi*. *Teleioi* w w. 48, mające właściwie sens rzeczownikowy, określa doskonałość, wykończenie, pełnię (będziemy o tym mówili niżej), która jest jedynie w Bogu. Być synem Ojca niebieskiego, znaczyć więcej może to samo co *teleioi... hos ho pater... teleios*.

A oto, jak przedstawia się z punktu widzenia literackiego układ całego tekstu, w którym oba logiony się mieszczą:

Teza:

*Ekousate hoti errethe: agape-
seis ton plesion sou kai mise-
seis ton echthron sou*

Słyszeliście, że powiedziano: będziesz miłował bliźniego a nienawidził będziesz nieprzyjaciela

⁵ F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Parisiis 1931, s. 1. Por. też W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin⁵ 1971, 1175 n.

Antyteza:

Ego de lego hymin: agapate tous echthrous hymon kai proseuchesthe hyper ton diokonton hymas

Ja zaś mówię wam: miłujcie nieprzyjaciół waszych, i módlcie się za prześladowających was

Cel:

hopos genesthe hyioi tou patros hymon tou en ouranois, hoti to helion autou anatellei epi ponerous kai agathous kai brechei epi dikaious kai adikous

abyście się stali synami Ojca waszego, który jest w niebie, albowiem słońce jego wschodzi na złych i na dobrych a deszcz pada na sprawiedliwych i grzesznych.

Motywacja promulgacji nowej normy:

ean gar agapesete tous agapontas hymas tina misthon echete ouchi kai hoi telonai to auto poioucin kai ean aspasesthe tous adelfous hymon monon ti perisson poiείτε ouchi kai hoi ethnikoí to auto poioucin

jeśli bowiem kochać będziecie tych, którzy was kochają, jaką nagrodę mieć będziecie, czyż nie robią tego również celnicy, I jeśli pozdrawiacie tylko swoich braci cóż nadzwyczajnego czynicie, czyż nie to samo robią również poganie?

Ostateczna racja ogłoszenia nowej normy:

esesthe oun hymeis teleioi hos ho pater hymon ho ouranios teleios estin

bądźcie więc wy doskonali jak Ojciec wasz niebieski jest doskonały.

Układ całego wywodu na temat miłości nieprzyjaciół jest więc następujący:

1. dotychczasowa (żydowska) norma postępowania (w. 43),
2. nowa norma postępowania, dana przez Jezusa (w. 44),
3. cel wprowadzenia nowej normy, uzasadniony przykładem Ojca niebieskiego (w. 45),
4. motywacja promulgacji nowej normy (negatywna):
 - a. przykład celników (w. 46)
 - b. przykład pogan (w. 47)
5. ostateczna racja ogłoszenia nowej normy (w. 48).

Można się zgodzić z twierdzeniem U. Luza⁶, że ostatnia, szósta, wzorcowo pojmowana interpretacja prawa starotestamentalnego, której przedmiotem jest miłość bliźniego, składa się z trzyczłonowej tezy i trzyczłonowej antytezy. Dalszą jednak wypowiedź zamieszczoną w zdaniu 45 uznać trzeba raczej za siódmy człon pierwszej części dyskursu. Potem mamy również dwie trzyczłonowe wypowiedzi, które kończy ostatnia, siódma, a jest nią logion o doskonałości. W ten, wręcz doskonały sposób, pod względem strukturalnym zbudowany został wywód na temat obowiązku miłowania nieprzyjaciół. Został on pomysłany tak, aby człon siódmy pierwszej części odpowiadał siódmemu członowi części jego drugiej. Chociaż jednak siódmy człon pierwszej części i siódmy człon części drugiej potraktował autor ewangelii jako jednostki, to przecież i w nich możemy dostrzec, co też słusznie czynią komentatorzy, także mniejsze elementy.

Jak z powyższego wynika, logion zawarty w w. 48 uważać trzeba, wbrew wielu opiniom⁷, za część integralną ostatniej, szóstej antytezy. To, co Ewangelista zamieścił w siódmym członie pierwszej części wywodu, powtórzył celowo także w siódmym członie drugiej części, aby słuchacz, czy czytający mógł zrozumieć, że synami Ojca niebieskiego są ci, których określa on mianem *teleioi*. *Hyioi tou patros tou en ouranois* i *teleioi* przypomina zresztą sposób myślenia qumrańczyków. Oni właśnie dlatego nazywali siebie doskonałymi (*tamim*), bo wierzyli, że wśród nich obecny jest Bóg, który dla członków wspólnoty jest i Ojcem, i Matką (1 Q H 9, 35 n). Byli oni synami światłości *b^enê 'ôr*)⁸, przy czym światłość rozumieli jako określenie zastępujące imię niewysłowionego Boga. Ale nie tylko pierwsza część wiersza 45 odpowiada różnym elementom logionu o doskonałości zawartego w wierszu 48. Określenie *teleios* odniesione do Boga Ojca w w. 48 jest bowiem odpowiednikiem-kwintesencją charakterystyki Ojca niebieskiego podanej w drugim członie wiersza 45, zawartą w słowach: „słońce Jego wschodzi na złych i na dobrych, a deszcz pada na sprawiedliwych i grzesznych”. Jeśli jednak w powyższych zdaniach znajdujemy tak znaczącą zbieżność w wyrażeniach, to stać się musiało w ściśle określonym celu. Postaramy się nad tym dokładnie zastanowić w drugiej części naszych wywodów, którą poświęcimy przedstawieniu treści ostatniej antytezy.

Zanim to uczynimy, pragniemy jeszcze dodać, że poza logionem Mt 5, 48 wyrażenie *teleios* występuje w pierwszej kanonicznej ewangelii także w 19, 21, czyli w perykopie, w której pewien młody człowiek pouczony został przez Jezusa o warunkach bycia doskonałym. Otóż charakterystyczne jest to, że wyliczono tych warunków — czyli przykazań — siedem. Chyba nie przypadek zdecydował o tym, że

⁶ U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1—7)*. Evangelischkatholischer Kommentar zum Neuen Testament I/1, Neukirchen 1985, 305.

⁷ U. Luz, s. 305.

⁸ S. Aalen, 'or, ThWAT, 1, 160—182, szczególnie 181f.

również ostatnia antyteza z Kazania na górze składa się z dwu siódemek elementów. Owa „doskonała” ilość elementów w tym miejscu została wprowadzona dlatego właśnie, że mamy do czynienia z przekazem również „doskonałej normy” postępowania chrześcijańskiego.

Po przedstawieniu zagadnień literackich pora na krótkie omówienie treści całego wywodu o obowiązku miłowania nieprzyjaciół, którego ukoronowanie stanowi logion o doskonałości.

Pierwsza część antytezy, składająca się z siedmiu elementów, poświęcona została prezentacji nowego prawa Jezusa o miłości nieprzyjaciół. W przeciwieństwie do tego, co czytamy w piątej antytezie, gdzie rozważa się z a k a z mściwości, tu jest mowa o n a k a z i e miłowania. Nakazana miłość ma mieć zasięg największy z możliwych, tym bardziej, że nie wyklucza się z zasięgu stosowania prawa miłości także tych, którzy są nieprzyjaciółmi Boga i Jego Królestwa. Wszak przedmiotem prześladowania są uczniowie Jezusa, który w ewangelii Mateuszowej jest nazywany Synem Bożym. Nie bez racji autor tej ewangelii tak Go przedstawia (korzystając zresztą z materiału zaczerpniętego ze źródła Q) w opisie kuszenia (por. 4, 3. 6), w charakterystyce władzy Jezusa (por. 11, 27), a nawet w opisie jego męki (por. 27, 40). Ten całkowity brak granicy w miłości nieprzyjaciół starano się chyba pomniejszyć, gdy w niektórych starożytnych odpisach⁹ tekstów biblijnych w zdaniu Mt 5, 11 pomijano participium *pseudomenoi* — kłamliwie, fałszywie, z całą złością. Wnosić stąd można, że jakiś kopista, chcąc ułatwić przyjęcie nakazu miłości nieprzyjaciół opuścił uwagę: „świadomie kłamać” przeciw uczniom i to z powodu Jezusa. Gdy się to słowo pomija, to wtedy w 5, 44 nakaz miłości ogranicza się tylko do tych, którzy nie całkiem zdają sobie sprawę, iż występują przeciw nauce Bożej i przeciw Jego wysłańcom. Wiadomo, że z powodu znacznej ilości i powagi świadków tekstu, participium *pseudomenoi* we wspomnianym tekście absolutnie pomijać nie można.

Stawiamy sobie pytanie, jaki jest sens samego określenia „miłość”¹⁰. Miłością nazywamy to szczególne ustosunkowanie się człowieka do człowieka, które obejmuje cały kompleks rzeczywistości tak cielesnych, jak i duchowych, spontanicznych i przemyślanych, poważnych i błahych. Pojęcie to obejmuje uczucie i wyrachowane nastawienia. To ustosunkowanie się człowieka do człowieka ma swe ostateczne odniesienie w Bogu, gdyż miłość człowieka do człowieka motywowana jest absolutną miłością Boga do ludzi. O jej rozmiarach poucza właśnie umieszczone w antytezie wyjaśnienie: „... w ten sposób staniecie się synami Ojca waszego, który jest w niebie, gdyż (*hoti*) słońce jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, a deszcz pada

⁹ Por. Kod. D, itb, c, d, g (l), h, k, syr^s geo Diatessaron^v Tertulian, Origenes, Eusebius, Hilary, Lucifer, Augustinus.

¹⁰ V. W a r n a c h, *Liebe*, I. Biblisch, II. Begriffs-motivgeschichtlich, w: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, Bd II, München 1963, 54—69.

na sprawiedliwych i niesprawiedliwych". Bóg więc nie rozróżnia między tymi, którzy są wykonawcami Bożych przykazań i tymi, którzy ich nie zachowują (sprawiedliwi — niesprawiedliwi; dobrzy — źli). Bóg miłuje swoje stworzenie; niejako stwarza sobie przedmiot miłości (*creat suum diligibile*), a miłuje je niezależnie od tego, jak ono w swej wolności decyzyjnie się zachowuje. Tylko człowiecza miłość obiera sobie przedmiot miłości, kocha to, co uznaje za godne kochania (*amor hominis fit a suo diligibili*)¹¹. My skłaniamy się do miłości, natomiast Bóg miłuje nas niezależnie od naszych czynów. Znakomity wykład na ten temat mamy w stwierdzeniu Pawła Apostoła: „... wszak Chrystus, gdy jeszcze byliśmy słabi, we właściwym czasie umarł za bezbożnych (*hyper asebon*)... Kiedy jeszcze byliśmy grzesznikami (*eti hamartolon ontan hemon*) Chrystus za nas umarł...”, Będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem (*echthroi ontes*) przez śmierć Jego Syna (Rz 5, 6—10).

Odpowiedź człowieka na taką miłość o wymiarach absolutnych ma być mierzona miłością do drugiego człowieka (zob. Mt 19, 29 par. J 13, 34; 1 J 2, 8—10; 1 Kor 13). Jej zaś objawy, to przyjaźń, pokój, współczucie, jednoczenie się we wzajemnym zrozumieniu na kanwie wspólnoty. W miłości absolutnej Boga do ludzi ma swe uzasadnienie tytuł Boga-Ojca w odniesieniu do ludzi, a tym samym i idea braterstwa między ludźmi, słowem: traktowanie się nawzajem po rodzinnemu. Kto ma Boga za Ojca, nie jest nigdy „jedynakiem”¹², zaliczony jest bowiem do Bożej rodziny. Jest to rodzina, w której pierwszorzędną rolę pełni Ojciec niebieski, a wszyscy, którzy do niej należą, są od Ojca zależni. Tak rozumie Mateusz określenie: „ojciec wasz niebieski” i w tym też znaczeniu użyje potem tego określenia w modlitwie pańskiej (6, 9 b—13), która — jak twierdzi U. Luz¹³ — umieszczona została w samym centrum Kazania na górze.

W drugiej części wypowiedzi podano pogłębione wyjaśnienie, na czym polega nowość Jezusowego prawa miłości nieprzyjaciół. Jej miarę ma stanowić nie ludzka, lecz Boga miara czynów. Te bowiem są motywowane zasadą wzajemności (*iustitia civilis*). Na tym polu ustaliły się reguły, mające podstawę w wymienności zobowiązań (polskie przysłowie: „Jak Kuba Bogu, tak Bóg Kubie”). Ten sposób myślenia przyjęty został w powszechnych zasadach współżycia między ludźmi. Zasadą wzajemności kierują się celnicy, gdyż miłują oni tych, którzy ich miłują, czy też poganie, którzy pozdrawiają tylko swoich współbraci. Ta zasada miłowania jest po prostu wkomponowana w ludzką naturę.

¹¹ Zob. G. Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt*, Neukirchen-Vluyn⁴ 1978, 101.

¹² *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, Limburg 1985, 65.

¹³ U. Luz, 186.

Taka miłość jest jednak nie wystarczająca dla Jezusowego ucznia. Nowość jej polega na tym, że musi być ona *perisson*, tzn. wyjątkowa, niezwykajna, nie rozumiana sama przez się. Gdy tej niezwykajności brak, brak też chrześcijańskiej miłości. Wyraża się ona nie tylko w tym, że zaprasza się na ucztę stojących w jakiejś relacji do zapraszającego (Łk 14, 12—14). Według Jezusowej zasady — zaproszenie winno obejmować ubogich, ułomnych, chromych, ślepych, w ogóle takich, którzy nie mają się czym odplacić. Przede wszystkim jednak miłość ucznia Jezusowego ma obejmować wszelkiego rodzaju nieprzyjaciół, czyli takich, którzy przez „zwyczajnie postępujących” nie są brani w rachubę. Jest to coś więcej niż łaskawość wobec potrzebujących wsparcia, albowiem takowe zaleca Tora (por. Pwt 14, 29; 15, 7. 8. 11), jest to ustosunkowanie się pozytywne do tych, którymi według starego prawa można było pogardzać, czy też ich odrzucać, co też w czasach Jezusa przerodziło się w zwyczajowe prawo stosowane przynajmniej przez niektóre odłamy wyznawców judaizmu. A ma ono tradycję wyrażoną w konkretnych przepisach dotyczących Ammonitów i Moabitów (Pwt 23, 5. 7), czy też tych narodów, które zamieszkiwały Palestynę przed przybyciem do niej Izraelitów (Pwt 7, 1—3). Chociaż tego prawa nie sformułowano tak, jak je czytamy w Mt 5, 43 (*miseseis ton echthron sou*), to przecież jest ono w swej treści równe przepisom powstałym dość wcześnie w łonie judaizmu, na które powołuje się Jezus.

Wyjątkowa miłość, jaką jest miłość nieprzyjaciół, jakiej domaga się Jezus w nakazie zarejestrowanym w ostatniej antytezie Kazania na górze ma też ostateczne, wyjątkowe uzasadnienie, będące zarazem życiową zasadą Jezusowego wyznawcy.

Zrozumienie dowodzenia zawartego tutaj, uzależnione jest od ustalenia zakresu pojęcia kluczowego słowa w całej wypowiedzi, jakim jest przymiotnik: *teleios*. Zachodzi on jeszcze, jak wspomniano, w Mt 19, 21 i należy do części własnych tegoż ewangelisty. Jest to pojęcie, które pochodzi raczej z nomenklatury żydowskiej (zob. Rdz 6, 9; Syr 44, 17). Ekwiwalentem tego wyrażenia jest, według niektórych¹⁴, hebr. *tāmim*, który to wyraz występuje dość często w tekstach qumrańskich, a odnosi się do ludzi, których doskonałość objawia się w bardzo rygorystycznym realizowaniu wszystkich przepisów Tory. Z konkretnych charakterystyk wynika, że doskonałym jest ten, kto przepisy Tory wykonuje w duchu niepodzielnego serca i całkowitego posłuszeństwa wewnętrznego, oraz kto dokładnie wypełnia to wszystko, co się w tych przepisach znajduje, czyli rzeczywistość ujmuje obiektywnie: zna on bowiem dokładnie, to co zostało nakazane, lub zakazane i wprowadza w całości w życie.

¹⁴ Tak rozumie powyższy wyraz: D. Bonhoeffer, *Die Nachfolge*, München¹³ 1982, 94 nn.

Może jeszcze bardziej adekwatnym dla zakresu pojęciowego wyrazu *teleios* odpowiednim wyrazem jest aramejskie *tšlmwn. T'ešallēm* (pa'el) znaczy: wy macie darować. Takiego zdania jest H. Bruppacher powołujący się zresztą na znanego biblistom aramaistę W. Baumgartnera, który w liście do Bruppachera zauważył, iż aramejskie „intensivum” od *šalem* znaczy „darować”. Trawestując to do naszej sytuacji, można by wnosić, że Mt 5, 48: „bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski”, rozumieć trzeba: „darujcie tak, jak Bóg daruje”. Takiego sensu doszukiwał się również w *teleios* zmarły w 1947 roku w Zurychu J. Hausheer¹⁵.

Pojęcie *teleios* rozumiane było przez autora ewangelii w sensie bądź *tāmim*, bądź też aram. *šlm*. Autor ewangelii używał jednak tego pojęcia w sensie stosowanym przez tłumaczy LXX. Ci mogli być w pewnej mierze uzależnieni od rozumienia go przez pisarzy greckich, którzy używali tego słowa, podobnie jak w ST, charakteryzując doskonałość ludzi, zwierząt, czy nawet liczb, o czym świadczy dokumentacja zebrana przez H. Stephanusa¹⁶. Co do treści jednak wyrażenie to w przekładzie LXX pokrywa się z wyrażeniami semickimi, które wymieniłem wyżej, o czym też świadczą konkretne teksty, w których ów wyraz został użyty. Jest w nich mowa o doskonałości serca, które jest niepodzielne, całkowicie oddane Bogu, nie mające żadnego związku z bóstwami pogańskimi (por. 3 Krl — LXX 8, 61; 11, 4; 15, 3. 14; 1 Krn 28, 9), jest też mowa o ludzie izraelskim, który odznacza się niepodzielnością w oczach Pana (Pwt — LXX 18, 13). *Teleios* to ten, kto nie poddaje się żadnym wahaniom w uznawaniu jedynego Boga i w jego służbie, do której jest zobowiązany (por. Sdz — LXX 12, 5), a wobec ludzi jest niepodzielny w objawianiu miłości (Pnp — LXX 5, 2). Dlatego właśnie w charakterystyce miłości Bożej, określonej wyrazem *teleios* w Mt 5, 48 możemy doszukiwać się paralelizmu ze szczególnym opisem objawów Bożej miłości — jednakowej do wszystkich ludzi bez wyjątku — zamieszczonej w Mt 5, 45 b.

Powyższe wyjaśnienia jeszcze mocniej uwydatniają wyjątkowy charakter nakazu zawartego w ostatniej antytezie oraz jego szczególne umotywowanie: wskazanie na wzór samego Boga, który jest najdoskonalszym z najdoskonalszych, który daruje wszystko wszystkim: dobrem i złym. Wynika stąd, że kto nie kocha nieprzyjaciół, jak Bóg Ojciec ich kocha, ten nie jest w pełni chrześcijaninem.

Ponieważ jest to nakaz tak przerażająco wymagający, dlatego przez wszystkie wieki chrześcijaństwa starano się szukać przynajmniej pewnych wyjątków w jego stosowaniu. Zwracano najpierw uwagę, że formuły „miłuj jak siebie samego” brak przy nakazie

¹⁵ H. Druppacher, *Was sagte Jesus in Matthäus 5, 48*, ZNM 58 (1967) 145.

¹⁶ H. Stephanus, *Thesaurus graecae linguae*, Vol. VIII, Graz 1954, 1957 nn.

miłości nieprzyjaciół. Wyprowadzano stąd wniosek, że nakaz miłowania nieprzyjaciół zabrania tylko nienawidzenia ich¹⁷. Stwierdzono, że rzeczywiście nieprzyjaciół nie kocha się w taki sposób, jak kocha się krewnych czy znajomych. Nie można bowiem stawiać na równi zobowiązań wynikających z nakazu miłowania tych, którzy są nam bliscy, i tych, którzy są naszymi nieprzyjaciółmi¹⁸. Wprowadzono też pojęcie tzw. dwustopniowych zobowiązań etycznych. Rozróżniano więc między zobowiązaniami większymi i średnimi¹⁹ lub też miłość nieprzyjaciół zaliczano do „via perfecta”²⁰, albo uważano, że możliwość tego przykazania mają tylko „dzieci Boże”, choć przykazanie to zobowiązani są zachowywać wszyscy wierzący²¹. Nawet św. Tomasz, zbieracz i wyraziciel ówczesnych mu poglądów, stwierdza, że miłością należy obejmować wszystkich, także nieprzyjaciół, że nie można ich pomijać także w modlitwach. Każdy winien być duchowo gotowy do świadczenia miłości wobec nieprzyjaciół, ale „si necessitas occurreret”. „Absque articulo necessitatis” miłować nieprzyjaciół znaczy być doskonałym w miłości, co jednak nie jest konieczne do zbawienia²².

W związku z powyższymi uwagami, pochodzącymi przecież z różnych czasów i powstałych w różnych okolicznościach (pomijam tutaj szeroką dyskusję chociażby z czasów pierwszej wojny światowej), rodzi się pytanie, czy nakaz miłowania nieprzyjaciół w Mateuszowym tekście jest podany jako nieodwołalny i zobowiązujący wszystkich wyznawców Jezusowej nauki, czy też tylko tych, którzy starają się realizować „viam perfectam”? Czy w ogóle nakaz ten jest możliwy do wprowadzenia w życie codzienne chrześcijan? Jak ten nakaz pogodzić z innymi zapisami biblijnymi Nowego Testamentu, w których to prawo wydaje się jakoby zawieszony w niektórych przypadkach? Wszak w 2 Pt 2, 12—22 znajdujemy wypowiedź prawie że złowieszczą w odniesieniu do tych, którzy żyją bezbożnie. Także Mateusz, który zamieścił ów zdecydowany nakaz Jezusowy podaje wypowiedzi Jezusa przeciw faryzeuszom (roz. 23), które są jakby zaprzeczeniem stanowiska zawartego w nakazie o miłości nieprzyjaciół. Czy więc sam Mateusz podzielał poglądy zawarte w wypowiedzi podanej w 5, 43—48?

Dostrzegając te trudności usiłowali nakaz miłości nieprzyjaciół podporządkować nakazowi miłości wobec tych, którzy do Kościoła należą będą dopiero w przyszłości, czyli do tych, którzy dzięki pracy misyjnej staną się członkami wspólnoty wiernych. Mielibyśmy więc

¹⁷ Orygenes, *Homilie o Pieśni nad Pieśniami*, przełożył S. Kalinkowski (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, T. XXIV), Warszawa 1980, 130 n.

¹⁸ Hier. C. Pelag. 1, 30 (Bibliothek der Kirchenväter, I, 15, 385).

¹⁹ Ambr. Off. 1, 11 (Bibliothek der Kirchenväter, I, 32, 28).

²⁰ *Liber Graduum*, wyd. przez M. Kmosko 1926, 508f (cyt. za: U. Luz, s. 314).

²¹ Augustinus, Ench. 19 (Bibliothek der Kirchenväter I, 49, 460).

²² Thomas de Aq., *Summa theologiae* 2a 2ae, q. 25, ar. 6.

obejmować miłością nieprzyjaciół aktualnych, ale tylko tych, którzy są potencjalnymi synami Kościoła. Widziano wprawdzie trudność w tym, że przecież niektórzy pozostają na zawsze zatwardziały. Opowiadano, że przecież nigdy nie wiadomo, kiedy może się ktoś nawrócić, że nigdy nie trzeba tracić nadziei.

Miłość nieprzyjaciół z powodu nadziei nawrócenia jest jednak błahym wybiegiem tych, którzy za wszelką cenę chcą uratować „naturalne” odczucie własnych zachowań i usprawiedliwić je. Tymczasem miłość nie jest taktyką walki, nie jest też wspaniałomyślnością zwycięzcy, który jest świadom jej posiadania, nie jest ona również wyrazem rezygnacji pokonanego, czy też dowodem rozważliwego mędrca²³. Miłość nakazana w ostatniej, szóstej, antytezie tłumaczy się po prostu tym, że jest ona naśladowaniem działania Bożego wobec wszystkich stworzeń, które to działanie jest bezwarunkowe. Właśnie owa bezwarunkowość działania Boga, opisywana już w tekstach dotyczących wybrania Izraela i przymierza ma być wzorem Chrystusowego ucznia. Bezwarunkowość działania objawiła się we wcieleniu, w wybraniu uczniów, w dokonywanych cudownych znakach, a szczególnie w męce i śmierci Jezusa, co też św. Paweł podkreślił w znamennym powiedzeniu: „gdy jeszcze byliście nieprzyjaciółmi” (= grzesznikami; Rz 5, 8). Chociaż Bóg gniewa się na wszelką ludzką nieprawość (Rz 1, 18), to przecież sam nas ocala przed słusznym gniewem, zsyłając Swego Syna (1 Tes 1, 10). Owa bezwarunkowość Bożej miłości nazwana jest w zakończeniu ostatniej antytezy doskonałością (*teleios*), która też jest wzorem ucznia Jezusowego.

Nakaz miłowania nieprzyjaciół skierowany został do „uczniów”, czyli do wszystkich wyznawców Jezusowej nauki. Jest to więc nakaz powszechny, nie wyróżniający tylko niektórych uczniów („dwunastu”, „apostołowie”, „dwunastu uczniów”). Autor ewangelii, pojmujący tak szeroko ów obowiązek naśladowania doskonałości Boga, który jest wzorem wypełniania tego niezwykłego i absolutnie nowego przykazania, musiał mieć na względzie ów wzór bardziej ukonkretniony. Uważam, że redagując ewangelię dla gminy jerozolimskiej czy też antiocheńskiej, znał on nie tylko rozwiniętą teologię Kościoła apostołowskiego, który wyznawał, że „Jezus jest Panem” (*Kyrios Iesus*), lecz też i teologię Pawłową, który prawdę o Jezusie-Bogu nie tylko przejął z pierwotnej tradycji, ale ją wydatnie pogłębił. To Jezus-Bóg mógł być właściwie określony w interesującym logionie zamykającym cały wywód na temat miłości nieprzyjaciół owym niezwykłym przymiotnikiem *teleios*. Nigdy przecież nie odnoszono tego pojęcia w Starym Testamencie do Boga, który jest niepojęty, niewypowiedziany.

Zwrot *pater hymon ho ouranios teleios* wskazuje oczywiście na Boga-Ojca, ale Mateusz wierzył już, że objawił go i ukonkretnił

²³ Tak U. Luz, s. 317.

Jezus-Bóg. On jest bowiem „obrazem (*eikon*) Boga niewidzialnego (*tu aoratou*), pierwotnym wszelkiego stworzenia” (Ef 1, 15; 2 Kor 4, 4). Obraz, jak to znakomicie formuluje w swoim komentarzu do Ef A. Jankowski²⁴ zawiera treść zarówno podobieństwa, jak i pochodzenia Chrystusa od Ojca. „Chrystus, jako „ostatni Adam” jest zarazem wzorem człowieka, który dostępuje zbawienia, ma się upodobnić do niego” (por. Rz 8, 29; Kol 3, 10). Właśnie Paweł dokonuje tu cudownej syntezy: Chrystus, który ma udział w dziele stworzenia, ukazuje w Sobie te cechy, które ma Mądrość starotestamentalna, a zarazem jako Odkupiciel ukazuje światu Boga i przemienia wiernych na właściwy, zamierzony od początku przez Stwórcę „obraz Boga”. To właśnie przez Chrystusa, Syna Bożego, niewidzialny i właściwie niepoznawalny Ojciec niebieski daje się poznać. Stawać się przeto doskonałym na wzór Ojca niebieskiego znaczy nie co innego, jak naśladować Jezusa Chrystusa. Jezus Chrystus jest zbawicielem każdego człowieka i wyznacznikiem doskonałości dla każdego wierzącego: „przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali tak, jak Ja was umiłowalem” (J 13, 34; por. 15, 12; Łk 23, 34; Rz 12, 20; Ef 4, 13; 5, 25). Nie kto inny, jak właśnie Mateusz, korzystając ze źródła Q, w opowiadaniu o kuszeniu Jezusa ukazał Go jako Boga (4, 3, 6), powtórzył to przekonanie, gdy opisywał scenę wyznania Jezusa przed najwyższym kapłanem (26, 63) i zdarzenia pod krzyżem (27, 40).

Kiedy Łukasz zamieszczał logion Jezusowy o naśladowaniu Boga w miłości nieprzyjaciół oraz w darowaniu win i zaspokajaniu wszystkich ludzkich potrzeb (Łk 6, 35—38), nazwał Ojca niebios miłosiernym (*oiktirmon*), co bardziej wskazuje na współczucie ludzkiej niedoli i zaradzanie słabościom ludzkim (Kol 3, 12; Fil 2, 1). Takie przedstawianie Boga odpowiadało założeniom autora trzeciej Ewangelii, który też skwapliwie przytoczył starą pieśń, opiewającą ten przymiot Boga (*dia splagchna eleous Theou hemon* — Łk 1, 78), podkreślany w księdze pociech Trito-Izajasza (Iz 60, 1 n; por. Zach 3, 8; 6, 12 — LXX; Jr 23, 5 LXX). Scharakteryzował on więc Boga bardziej w duchu starotestamentalnym. Mateusz natomiast przytoczył logion o doskonałości Ojca, wierząc głęboko, że obrazem Ojca jest Mesjasz — Syn Boży. Za nim też należy iść (Mt 19, 21 a) i cenić więcej niż najbliższych i samego siebie (Mt 10, 37—39), ryzykując nawet podjęcie cierpienia i śmierci (Mt 16, 24—25), gdyż tylko wtedy zrealizować będzie można i trzeba nakaz miłowania wszystkich, nawet nieprzyjaciół.

*

*

*

²⁴ A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła: do Filipian, do Kolosan, do Filemona do Efezjan, wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, tom 8, Poznań 1962 226.

Dwa stwierdzenia uważam w moim wystąpieniu za ważne i kluczowe:

1. Analiza literacka logionu Mt 5, 48 i jego kontekstu dowodzi, że logion ów stanowi integralną część ostatniej antytezy Mateuszowej redakcji Kazania na górze (5, 43—47). Uzasadnia on tym samym możliwość zachowania w chrześcijaństwie nakazu miłości nieprzyjaciół.

2. Logion Mt 5, 48 a wraz z nim cały jego bezpośredni kontekst 5, 43—47 stawia chrześcijanom za wzór doskonałość (*teleios*) Ojca niebieskiego, która ucieleśniła się w Jezusie Chrystusie-Bogu. Chrystus jest widomym wzorem postępowania i zachowania tego twardego prawa. Za Nim też należy iść „zaparłszy się samego siebie” (Mt 10, 38; por. 19, 27—28).

Warszawa

KS. JAN ŁACH

Ks. Stanisław Hałas S.C.I

ORYGINALNOŚĆ KONCEPCJI ODRODZENIA WEDŁUG PIERWSZEGO LISTU ŚW. PIOTRA

Jeszcze nie tak dawno ubolewano nad tym, że pierwszy list św. Piotra był zbyt mało studiowaną księgą NT. W r. 1976 amerykański egzegeta i specjalista od tegoż listu — J. H. Elliott napisał artykuł, w którym nazwał 1 P „niechcianym dzieckiem egzegezy” (*step-child*) i mówił o jego rehabilitacji poprzez wzrost publikacji¹.

Można powiedzieć, że w ostatnich latach notujemy wielki wzrost zainteresowań tą właśnie księgą Nowego Testamentu. W 1979 roku 1 list Piotra był tematem kongresu Francuskiego Stowarzyszenia do Studiów nad Biblią (*Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible*) w Paryżu. Referaty zostały opublikowane w numerze 102 *Lectio Divina* i są całościowym przeglądem problematyki związanej z tym listem². W tym tylko 1981 r. opublikowano 3 rozprawy książkowe na temat tego listu³, nie licząc artykułów.

¹ Elliott J. H., *The Rehabilitation of an Exegetical Step-Child: 1 Peter in Recent Research*, „Journal of Biblical Literature” 95 (1976) 243—254.

² *Études sur la première lettre de Pierre*, Paris 1980.

³ Elliott J. H., *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter, its Situation and Strategy*, Philadelphia 1981; Balch D. L., *Let Wives be Submissive. The Domestic Code in 1 Peter*, Chico 1981; Schröger F., *Gemeinde in 1. Petrusbrief*, Untersuchungen zum Selbstverständnis einer christlichen Gemeinde an der Ende vom 1. zum 2. Jahrhundert, Passau 1981.