

przynależnych do przeciwnej grupy zachowały one swoją odrębność, która jest tego rodzaju, że można, a nawet powinno się przyjąć istnienie dwóch odmiennych gatunków, a mianowicie hymnów i dziękczynień.

Lublin

KS. STANISŁAW ŁACH

Ks. Jan Pytel

POJĘCIE GOŚCINNOŚCI W LITERATURZE BIBLIJNEJ I GRECKIEJ

Kilkuaspektowe spojrzenie na problematykę gościnności ma swe pełne uzasadnienie, gdyż w biblistyce polskiej nie została ona jeszcze dotąd w ogóle opracowana, a w literaturze biblijnej ujęta jest jedynie fragmentarycznie w bardzo nielicznych publikacjach w formie małych przyczynków.

Artykuł niniejszy uzupełniający tę lukę ukazuje przedmiotowe zagadnienie pod kątem terminologii, kontekstu i motywacji w literaturze biblijnej, z jednoczesnym odwołaniem się w określonej mierze dla celów porównawczych do literatury greckiej.

1. TERMINOLOGIA BIBLIJNA I POZABIBLIJNA

Stary Testament hebrajski i grecki przekład Septuaginty, literatura grecka klasyczna i poklasyczna, łacińska, nie mają jednoznacznego terminu na określenie gościa.

Stary Testament hebrajski nie zna go w ogóle, posługując się tylko pojęciem obcy, przybysz — osiadły, wróg (*ger, thosab, nokri, zar*). Pod względem liczby jednak ta terminologia hebrajska jest bardzo obfita¹.

Prawo gościnności Stary Testament stosował wyłącznie do przybysza osiadłego i znajdującego się przejściowo w Palestynie. Wszystkich innych ludzi, obcych narodowościowo i rasowo, traktował jako wrogów. Izrael był więc zamknięty w sobie.

Septuaginta w swoim greckim słownictwie wiernie trzymała się terminologii Biblii hebrajskiej, uwzględniając wszystkie niuanse pojęciowe, związane z aspektami religijnymi i narodowościowymi (*proselutos, paroikos, geioras, ksenos*)².

¹ G. Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart, 1957, 331—332. 453—454.

² Por. G. Stählin, *ksenos*, art. w ThWNT V, 16—25.

Język literatury greckiej klasycznej już od czasów Homera używał bardzo często terminu *ksenos* — gość (pomijając terminy inne, jak np.: *ksenia*, *ksenidzo*, *ksenodokeo*, *ksenios*, *philoksenos*, *ksenodokos*, *kseineion*, *proksenos*, *proksenia*) chociaż od samych początków wywodził się on z pnia językowego o podwójnym znaczeniu: wróg i gość, wróg i przybysz, wróg i cudzoziemiec. Podobnie było w języku łacińskim. Pojęcie gość — *hospes* też wyłoniło się ze źródłosłowu, oznaczającego zarazem wroga — *hostis*³.

Jednak tak w literaturze greckiej jak i łacińskiej *ksenos* (obcy, cudzoziemiec, wróg) stawał się w określonych warunkach gościem (niekiedy przyjacielem) i cieszył się prastarymi usankcjonowanymi zwyczajem i prawem przywilejami gościnności.

W Nowym Testamencie terminologia związana z gościnnością jest już jednoznaczna (*ksenia*, *ksenidzo*, *ksenodocheo*, *ksenos*, *philoksenos*, *philoksenia*), tylko w sporadycznych przypadkach *ksenos* zawiera w sobie odcień obcości, nowości, coś z tego, co jest szokujące, cudzoziemskie⁴.

Zestawienie terminologii związanej z gościem i gościnnością bezsprzecznie i w sposób decydujący ukazuje w sytuacji uprzywilejowanej klasyczną literaturę grecką.

Najuboższa jest terminologia grecka Septuaginty. Bezwzględnie wiedzy prym i to tak pod względem słowotwórczym, jak i treściowym literatura grecka klasyczna. Zestawiając jednak teksty klasyczne z nowotestamentowymi, nie możemy pominąć faktu, że te ostatnie nie znają w ogóle terminu *ksenoktonia*, co należy tłumaczyć w świetle najwyższej, objawionej etyki (Mt 5, 21—25, 38—41, 43—47, 1 J 4, 20—21)⁵. Poza tym tylko Nowy Testament zna rzeczownik *philoksenia* w znaczeniu chrześcijańskiej, religijnej, charyzmatycznej cnoty⁶.

2. FORMY GOŚCINNOŚCI W BIBLI I LITERATURZE GRECKIEJ

Stary Testament przytacza proporcjonalnie mało przykładów na gościnność (Rdz 18, 1—8, 19, 1—11, Sdz 4, 7—22, 5, 24—27, 19, 1—30). Starotestamentowy zwyczaj gościnności łączył się z wyjściem na spotkanie przybywających, w celu ich powitania, oddania gościnnych honorów, podania wody do obmycia nóg, udzielenia odpowiednich

³ Por. Ajsch Eum 265 nn., Aristoph Vesp 718. Ra 1480, Hom Od 24, 286, Eur Alc 552.

⁴ Por. M. Bardy, O. Odelain, P. Sandevair, R. Seguireau, *Concordance de la Bible. Nouveau Testament*, Paris 1970, 180.

⁵ Kategorie zakaz zabójstwa (por. Wj 20, 13, 21, 12, Pwt 5, 17) zakaz używania obelżywych słów, obowiązek pojednania się z bratem, nakaz miłości nieprzyjaciół (*agapate*), modlitwa za prześladowców, stosowanie zasady „non par violence”, absolutne wykluczenie nienawiści.

⁶ Flb 4, 20, Ap Rod 3, 1108: znają słowo *philoksenia* w sensie wy-
mogu gościnności (hospitality).

warunków do wypoczynku, zapewnienia pożywienia i gotowości do świadczenia usług ze strony gospodarza (Rdz 18, 1—8).

Gość pozostający w gościnie cieszył się prawem nietykalności. Gospodarz zobowiązany był go bronić za cenę własnego życia, z czego wynika, że nie wolno było targnąć się na życie gościa. Przykładem jest tu Lot, który dla obrony gościa wydaje „na łup” niemoralnych ludzi dwie swoje córki. Propozycja jego była niemoralna i autor natchniony ją tylko przytacza, ale nie aprobuje. Desperacki czyn Lota potwierdza jedynie prymitywną moralność ze współczesnych mu czasów, kiedy prawo gościnności i dobro gościa stawiano wyżej aniżeli cześć kobiety (por. Rdz 12, 13).

W Starym Testamencie spotykamy się z pogwałceniem prawa gościnności. Miało ono miejsce w odniesieniu do Sisery, który ścigany przez Baraka uciekał z pola walki i schronił się na zaproszenie żony Kenity Chebera (nie Izraelity) Jaeli w namiocie. Namiot ten, jako należący do kobiety, był nietykalny. Tymczasem Jael ucieka się do podstępu wojennego i w czasie snu zabiła Sisere, łamiąc prawo gościnności. Czyn jej był niemoralny, hagiograf go tylko wspomina, ale nie pochwała (por. Sdz 5, 24—27).

Prawo gościnności złamali również Gibaonici. Dopuścili się oni podwójnego grzechu: przeciwko świętym prawom gościnności i przeciw naturze (por. Sdz 19, 1—30).

Porównując opisy gościnności starotestamentowej z przykładami wziętymi z klasycznego eposu greckiego, dostrzeżemy łatwo punkty styczne, ale i znaczne różnice. Opisy gościnności greckiej są podane w urzekającej formie literackiej, z uwzględnieniem przeróżnych okoliczności życiowych, chociaż można suponować, że w jakiejś mierze są o charakterze imaginacyjnym i postulatycznym.

W świecie greckim i hellenistycznym gościnność uchodziła za przejaw kultury i intelektualnego poziomu życia i bogobojności. Prawo gościnności zobowiązywało gospodarza do udzielenia pomocy przybyszowi, okazania mu zaufania i życzliwości.

Gość — przychodzień — obcy, skoro znalazł się w domu gospodarza, przy ognisku domowym, cieszył się prawem azylu, był nietykalny. Nie wolno go było skrzywdzić, obrazić, poniżyć, a tymbarziej zabić.

Greckie prawo gościnności wypracowało ceremoniał powitania i pożegnania przybysza. Z powitaniem łączyły się: podanie wody, obmycie rąk, kąpiel, nocleg. Z pożegnaniem zaś obdarowywanie, stosownie do zamożności przyjmującego, odpowiednimi darami i ułatwienie powrotu do domu czy kontynuowania podróży.

Na uwagę w zwyczaju gościnności greckiej zasługuje dyskrekcja w odniesieniu do przybysza, która zobowiązywała do uszanowania jego anonimowości przez cały czas pobytu w gościnie⁷.

⁷ Por Hom Od 7, 171—177.

I w opisach klasycznych greckich spotykamy się z nadużyciami w dziedzinie gościnności ze strony mężczyzn. Na tym tle jednak jawi się gościnną „pani” domu, uosobienie wzorowej kobiety, wiernej małżonki — Penelopa⁸.

Epos grecki traktuje gościnność jako cnotę obyczajową, bo określa jej istotę stwierdzając, że polega na umiarze, na stosowaniu zasady *virtus in medio* („najlepiej wszystko w miarę”), odejście od tego, co jest *per excessum* i *per defectum*⁹.

Grecka literatura klasyczna ceni nie tylko gościnność, ale wychwala tych, co ją praktykują.

Godne jest podkreślenia, że w ujęciu greckiej gościnności gość jest nietykalny, nawet w obozie wroga¹⁰. Z tym łączyła się praktyka składania sobie darów gościnności, których przyjęcie wprowadzało *status amicitiae*¹¹.

Wreszcie nie wolno pominąć przy charakteryzowaniu gościnności greckiej, tzw. *proksenia*, która torowała drogę do zawierania związków gościnności między obywatelami różnych krajów, przyczyniała się do powstawania „węzła gościnności”, zobowiązującego gospodarza i gościa, niezależnie od miejsca pobytu. Nie bez przesady i nie na wyrost będzie stąd płynąca hipoteza, że tak pojęta *proksenia* rzutowała na formowanie się oficjalnych, publicznych zasad gościnności¹².

Mając na uwadze opisy gościnności starotestamentowej i greckiej, widzimy dużą różnicę na korzyść tej ostatniej. Jest to całkowicie zrozumiałe, bo Biblia jest Księgą, której istotę stanowi treść zbawcza i tylko ogólnie zwraca uwagę na ważne i święte prawo gościnności. Z eposem greckim zbiega się myślowo w kilku punktach, a mianowicie: wartość gościnności, ceremoniał powitania gościa, jego ugoszczenie, zagwarantowanie mu prawa nietykalności.

Grecki epos i literatura odbiegają jednak w szeregu przejawów od Starego Testamentu. Dotyczy to piękna formy literackiej i strony treściowej. Ta ostatnia zamyka się w następujących spostrzeżeniach. Gościnność grecka jest traktowana jako wynik życia kulturalnego, intelektualnego i bogobojnego. Zobowiązuje do okazywania gościowi zaufania, życzliwości i konkretnej pomocy. Gwarantuje prawo azylu przy świętym ognisku domowym i pełne bezpieczeństwo w obozie wroga. Obdarowywanie upominkami gościnności, które równały się przyjaznemu porozumieniu z obcym krajem, czego nie było u Izraelitów stosujących *cherem* w odniesieniu do rzeczy i osób (por. Joz 8, 26. 28, 6, 26), respektowanie anonimowości gościa, ukazanie gościnniej (i wiernej) żony, w odróżnieniu do biblijnej Jael. Obca jest Staremu Testamentowi *proksenia*, która dość wyraźnie przeciwstawia się Izra-

⁸ Por. Hom Od 4, 60—64.

⁹ Por. Hom Od 15, 67—74.

¹⁰ Por. Xen An III, 2, 4.

¹¹ Por. Xen An V, 5, 14.

¹² Por. Xen An V, 4, 1—2.

elowi „zamkniętemu w pierścieniu rasowym i religijnym”. Nowością jest też w literaturze greckiej, w porównaniu ze Starym Testamentem, Homerowe określenie merytoryczne (a nie słowne) gościnności jako cnoty¹³.

Abstrahując od uwag co do cieni na Homerowym obrazie gościnności oraz uwzględniając jej wyidealizowaną i „wymarzoną” wizję w literaturze greckiej, pozostaniemy obietywnymi utrzymując, że jest przedstawiona wielostronnie i dogłębniej.

Zupełnie oddzielnie i to niezależnie od Starego Testamentu i literatury greckiej, musimy spojrzeć na gościnność Nowego Testamentu. Tutaj gościnność jest ukazana jako cnota, w specyficznych, bo religijnych i nadprzyrodzonych wymiarach. Pisma Nowego Testamentu podają wiele przykładów budującej gościnności, ale bez literackich upiększeń, bez wymaginowanej wizji, lecz jako historyczne dowody praktykowania tej cnoty.

Nowy Testament czyni tylko okazyjnie aluzję do form życia gościnnego, ale nie uważa ich za istotne. Samą natomiast cnotę gościnności rozpatruje w ramach i w perspektywie zbawczego planu Bożego. Tym właśnie góruje nad Starym Testamentem i w sposób zasadniczy tym różni się w przedmiocie gościnności opisanej w literaturze greckiej klasycznej i poklasycznej. Nowy Testament interesuje się cnotą gościnności jako nieodzowną pomocą w działalności misyjnej, węzłem łączącym wierzących, stąd kieruje pod adresem odbiorców natchnionego — spisane Słowa Bożego, wezwanie do jej praktykowania. Postuluje gościnność jako cnotę udoskonalającą obyczaje chrześcijan, zwłaszcza tych, którzy pełnią z tytułu swego powołania powierzoną i określoną misję w Kościele¹⁴, jako przejaw okazywanej Chrystusowi w ludziach czynnej miłości, sięgającej w swych skutkach na życie wieczne¹⁵. Cnota gościnności, ukierunkowana tylko tutaj na serio w stronę uniwersalizmu i powiązana z życiem, staje się na równi z innymi cnotami przedmiotem sądu ostatecznego, od którego zależeć będzie nagroda lub kara, wieczne szczęście z Bogiem lub wieczne odrzucenie od Boga.

W Nowym Testamencie można więc mówić o teologii cnoty gościnności, jej powiązaniu z życiem naturalnym i nadnaturalnym, doczesnym i wiecznym.

To wszystko sprawia, że poza nieistotnymi punktami stycznymi, Nowy Testament na płaszczyźnie form życia gościnnego i ich skutków, niepomernie przewyższa gościnność zaprezentowaną w eposie i literaturze greckiej.

¹³ Por. Hom Od 15, 67—74.

¹⁴ 1 Tm 3, 2, 5, 10, Tt 1, 8.

¹⁵ Mt 25, 35—41.

3. KONFRONTACJA MOTYWACJI W PRAKTYCE GOŚCINNOŚCI

Najważniejszy punkt decydujący o nakreśleniu relacji w odniesieniu do gościnności Starego Testamentu, świata greckiego i nowotestamentowego, stanowi motywacja.

Ukażmy najpierw dla treściowych ocen i wniosków tę motywację w formie tabeli.

Motywy:

starotestamentowe	greckie	nowotestamentowe
a) naśladowanie Boga, który miłuje gościa i gościnność	1) religijne: a) wysłanie gościa przez Dzeusa-Kse-niosa	a) miłość nadprzyrodzona (<i>agapê</i>)
b) Boże nakazy miłowania gościa	b) pobożność,	b) uzdolnienie charyzmatyczne
c) przyjmowanie gości z tytułu pobożności i miłosierdzia	c) wdzięczność dla Dzeusa	c) misje (ewangelizacja)
d) obowiązek wdzięczności względem Boga	d) lęk przed karą	d) łączność z Bogiem (metafizyczny motyw).
e) racja zbawczo-eschatologiczna	2) humanitarne: a) poziom kultury	
	b) filantropia	
	c) względna interesowność.	

Motywacja starotestamentowa i nowotestamentowa wzajemnie się uzupełniają i tworzą integralną, teologiczną całość. Biorąc pod uwagę ciągłość i jednolitość myśli zbawczej, sumujemy więc wszystkie motywy w jedną całość. Naśladowanie Boga, który miłuje gościa, któremu droga jest gościnność (Pwt 10, 17—18), ma swój znamieny odzew i powiązanie z Nowym Testamentem (Mt 5, 48, 25, 31—46). To samo trzeba powiedzieć o przyjmowaniu gości z tytułu pobożności i miłosierdzia (Iz 58, 7, Job 31, 32, Mt 5, 7, Łk 10, 33 nn, Ef 4, 28. 32, Kol 3, 12, Tt 1, 1, 2 P 1, 6, 1 Tm 2, 2, 2 P 3, 11). Swoje paralele znajduje w Nowym Testamencie obowiązek wdzięczności względem Boga (Wj 22, 20—21, 23, 9, Pwt 10, 18, 14, 29, 16, 11. 24 26, 11 = Kol 3, 15, 1 Tes 5, 18) oraz idea zbawczo-eschatologiczna (Iz 66, 10 nn Ez 47, 21—23 = Mt 25, 31—46, Flp 2, 12, Mt 24, 44).

Poza tym Nowy Testament posiada własne oryginalne motywy, a mianowicie misyjny i charyzmatyczny. Pierwszy z nich podnosi rangę cnoty gościnności i ukazuje jej opatrnościowy oraz funkcjonalny charakter w rozszerzaniu zbawczego orędzia, drugi naświetla miejsce cnoty gościnności w nowej ekonomii, w fazie „nowego stworzenia” (por. 2 Kor 5, 17—18), gdzie wszystko jest owocem łaski i gdzie rozdzielane są charyzmaty (1 Kor 12, 7, 2 Kor 8, 7, 2 Kor 9, 14).

W motywacji starotestamentowej i nowotestamentowej występuje jeszcze wspólne przykazanie miłości. Septuaginta używa tu terminu *agapesete (ton proselyton*, por. Pwt 10, 19) — *agapeseis auton hos s'eauton* (Kpł 19, 34), podobnie jak tekst grecki Nowego Testamentu: *agapate* (por. Mt 5, 43). Nowy Testament prowadzi nas jednak wiele dalej i wyżej. Wnosi nowe, istotne cechy do miłości. Należą do nich: wiara, miłość nieprzyjaciół i wola Chrystusa.

W Nowym Testamencie zachodzi ścisły związek między wiarą w Boga i miłością Boga. Wiara jest przyczyną i podstawą miłości bliźniego. To ona poucza, że każdy człowiek jest dzieckiem Boga i z tej racji zasługuje na miłość. Drugie przykazanie uzupełnia więc pierwsze. A w miłości bliźniego objawia się posłuszeństwo Bogu i miłość do Boga. Starotestamentowe „jak siebie samego” nie wyczerpuje bogactwa miłości. Dlatego to przykazanie w Nowym Przymierzu ulega rozszerzeniu.

Przykazanie staje się „nowe”, bo zostaje rozciągnięte na każdego człowieka (nie tylko na starotestamentowego bliźniego, czyli Żyda i tubylca — *ger* — *ksenos*), ale także i na wroga. Judaizm był daleki od tego ideału, bo za podstawę swej etyki uważał sprawiedliwość, a z przykazania miłości wyłączał wrogów (*zarim*). Ten problem naświetla i rozwiązuje przypowieść o Samarytaninie (Łk 10, 29—34). Tu nauczyciel Prawa dowiaduje się, kto jest bliźnim.

Nowotestamentowa nauka o miłości otrzymuje nowe uzasadnienie. Jest nim wola Chrystusa. I tu właśnie miłość — *agapê* staje się źródłem dobrych czynów, miłosierdzia, współczucia (por. Mt 5, 44—45, 16, 22, 25, 31—46).

Z powyższego wynika, że motyw miłości (*agapê*) gościa, w odróżnieniu od innych motywów, nabiera w Nowym Testamencie całkowicie innego naświetlenia. I tu zarysowuje się rozbieżność między motywacją Starego i Nowego Testamentu. Ale może lepiej byłoby i należałoby powiedzieć kilkuaspektowe udoskonalenie tego motywu¹⁶.

Gościnność w literaturze greckiej jest silnie umotywowana lękiem przed karą. Kara ta zamyka się w kategoriach natury religijnej. Karę tę wymierzają mściwi bogowie za życia, a zwłaszcza po śmierci w Hadesie¹⁷. Niegościnność pociąga więc za sobą najsurowsze sankcje. To świadczy o tym, jak świat grecki wysoko cenił zwyczaj gościnności i aby go podtrzymać, obwarował groźnymi sankcjami. Groźnymi, bo niegościnność otwierała „katalog” ciężkich win, wyliczana była przed grzechami lubieżności, oszustwa, występkami popełnionymi przeciwko ojcu i krzywoprzysięstwem¹⁸.

Motyw kary zachodzi również w Nowym Testamencie, gdzie odmówienie gościnności, będącej formą miłosierdzia, jest wymierzone prze-

¹⁶ Por. W. Bauer, *Das Gebot der Feindesliebe und die alten Christen*, Tübingen 1964, 235—252.

¹⁷ Por. Hom Od 13, 213.

¹⁸ Por. Aristoph Ra 146—152.

ciwko Chrystusowi, utożsamionemu z *kseños*-gościem i pociąga za sobą potępienie (Mt 25, 31—46). Ale obok tej pokrewnej idei religijnej znajduje się w Nowym Testamencie równocześnie przyrzeczenie nagrody za cnotę (przykazanie) gościnności. Istnieje zatem tu szersze potraktowanie motywacji, bo ujętej negatywnie i pozytywnie. Dowodzi to jednocześnie, że religia Nowego Testamentu eksponowała więcej i wyraźniej moment nagrody, przesuwanej w literaturze greckiej na drugorzędny plan¹⁹. Z dalszego kontekstu biblijnego wynika, że Nowy Testament całkiem eliminował nagrodę z życia doczesnego (Mt 5, 46—47, Ga 6, 10), niwelował napięcie lęku miłością (Łk 12, 32—33, J 14, 1—2, 1 J 4, 18), a nagrodę przerzucał w sferę życia pozagrobowego, tj. szczęścia na płaszczyźnie nadprzyrodzonej.

Niewątpliwie piękna jest idea w klasycznej literaturze greckiej, że Dzeus jest druhem gościa²⁰, towarzyszy gościom (błagalnikom)²¹ i ich posyła²².

Tadeusz Sinko w objaśnieniach do *Odysei* (6, 208), w przekładzie Lucjana Siemińskiego do słów:

„Ugościć raczej trzeba przybysza, gdy bieda
Aż tu go zapędziła.
Wszak dziećmi Kronida są tułacze”,

dodaje wyjaśnienie, wobec którego wypada zająć stanowisko z punktu widzenia biblijnego. Tadeusz Sinko pisze: „Od Dzeusa przychodzą wszyscy tułacze i żebracy”, tj. on ich niby posyła jako ten, który się nimi osobliwie opiekuje. Jednocześnie odsyła czytelnika do Mt 10, 40: „Kto was przyjmuje, Mnie przyjmuje, a kto Mnie przyjmuje, przyjmuje Tego, który mnie posłał”. Porównanie cytatu z *Odysei* sugeruje w myśli Komentatora analogię, a może nawet zależność treściową. Zdanie ewangeliczne jest jednak niezwykle bogatsze pod względem formy i treści. Z punktu widzenia literackiego stanowi oryginalny paralelizm „stopniowany”, „występujący”, a w treści uwzględnia fazy zbawienia, ogniwa procesu zbawienia. Proces ten rozpoczyna z miłości Bóg, poselstwo o zbawieniu przynosi Jezus, Jego naukę zbawczą przyjmują prorocy (nauka, dobry przykład). Z kolei, za pośrednictwem posłów Boga człowiek przyjmuje aktem wiary tę naukę, która zapewnia mu życie nadprzyrodzone. Trudno więc tutaj znaleźć uzasadnienie na przytoczone w cytowanym komentarzu do *Odysei*: „porównaj” Mt 10, 40.

Niezależnie od tego, nie wolno byłoby jednak pomniejszać opisanej tu wzniosłej idei religii greckiej.

Ale i ten raz opis Homerowy niknie w cieniu nauki ewangelicznej, która świadczy, że Jezus historyczny, Bóg—Człowiek, utożsamił

¹⁹ Por. Hom 4, 30—36.

²⁰ Por. Ajsch Supp 671—674.

²¹ Por. Hom Od 7, 160—165.

²² Por. Hom Od 14, 56—58.

się z *ksenos* (gościem, przybyszem) i w jego osobie przyjmował usługi względnie bywał pomijany, od czego uzależnił nagrodę i karę. Ponadto nazwał ludzi swoimi przyjaciółmi (J 15, 14), którzy zostali wyniesieni do godności przybranych dzieci Bożych na podstawie łaski (1 J 3, 1).

Niekiedy uderzają zbieżności, ujawniające się między pobytom Boga w gościnie w Abrahama²³ a mitologią grecką. Według mitologii Jowisz i Merkury zstąpili w ludzkiej postaci na ziemię i szukali gościny. Znaleźli ją po dłuższym czasie w chatce Filemona i Baucis. Po gościnnym przyjęciu (obmyciu ciała i posiłku) przedstawili się, że są bogami, niezbożnym sąsiadom zapowiedzieli karę (niegościnnosć uchodziła za niezbożność) i zalali domy wodą, a gościnnych gospodarzy zamienili w „dwa pnie zrosnięte miłością”²⁴.

Poza tym opowiadaniem mitologicznym do refleksji zmusza jeszcze gościnne przyjęcie bogini Demetry w domu Keleosa w Eleusis, kiedy poszukiwała swej córki Persefony, oraz pobyt bogów Dzeusa, Posejzona i Hermesa u bezdzielnego Hyrikusa w Beocji. J. Chaine²⁵ daje w tym przedmiocie wyjaśnienia i stwierdza, że wszystkie te opowiadania sięgają czasów, kiedy gościnność nie była doceniana. Dalej, nie może tutaj wchodzić w grę bezpośrednia zależność od mitologii greckiej. Opowiadanie biblijne (Rdz 18, 1—8) jest monoteistyczne, nosi na sobie znamiona wysokiej atmosfery moralnej, objawia Boga jako świętego, sprawiedliwego (kara wymierzona Sodomie) i miłosiernego (pragnącego przebaczyć). Autor biblijny mógł jedynie sięgnąć do prastarych opowiadań i przystosować je do wyrażenia prawdy zbawczej. W opowiadaniach mitologicznych pozabiblijnych jest zupełnie inny klimat religijno-moralny: politeizm, przemiana gościnnych małżonków w drzewa, magiczne zachowania się bogini Demetry.

Nie można nie wspomnieć greckiego motywu filantropii w motywacji gościnności. Ale *agapè* biblijna, główny motyw gościnności różni się zasadniczo od greckiej filantropii. Różni się także od sympatii, która jest formą miłości z wyboru, odbiega od miłości uczuciowej, istniejącej wielokrotnie obok nienawiści²⁶.

Filantropia, jeden z głównych motywów gościnności greckiej, jest niewątpliwie wzniosła, ale oparta już to na idei „państwo” jako prawnym wzorcu kultury i porządku życia, już to na idei „obywatelstwo”. Tego rodzaju filantropia ustępuje nowotestamentowej *agapè* objawionej i nakazanej przez Boga, będącej darem, wzywającej do heroizmu, obejmującej nakaz miłowania nieprzyjaciół, co stanowi jej punkt szczytowy.

²³ Por. Rdz 18, 1—8, ks. J. Frankowski, *Trudności historyczne Pisma św.*, „Znak” 10 (1969) 1360.

²⁴ Ovid Meth 8, 620—724.

²⁵ Por. *Le livre de la Genèse*, Paris 1948, 237—238.

²⁶ Por. Seneca Ep 44, 3, Epiktet Diss 2, 22, 3.

Reasumując dochodzimy do wniosku, że biblijne motywy gościnności są liczniejsze, bogatsze i inne od tych, które znajdujemy w literaturze klasycznej i poklasycznej.

Poznań

KS. JAN PYTEL

Ks. Jerzy Chmiel

BIBLIJNE POJĘCIE AGAPE JAKO MODEL ETYCZNY

Istnieją próby oparcia etyki chrześcijańskiej na idei powołania lub naśladowania Chrystusa (F. Tillmann), obrazu Boga itd.¹ Nato- miast stosunkowo mało podkreśla się przykazanie miłości jako punkt wyjścia dla nowotestamentowej etyki, aczkolwiek na temat samego pojęcia *agapê* dość dużo już napisano². Przyczynę takiego stanu rzeczy należy upatrywać w niedostatecznym jeszcze opracowaniu samego pojęcia *agapê*. Już A. Nygren w swoim znanym dziele *Eros und Aga- pê*³ stawia zarzut katolickiej koncepcji *caritas*, że za mało jest zwią- zana z biblijnym pojęciem *agapê* i że zanadto łączy się z motywem *eros*. Swojego poglądu wyrażonego w latach trzydziestych naszego stulecia nie zmienił Nygren w nowym wydaniu swojego dzieła (1955) mimo nowych poważnych prac na temat *agapê*. Być może, że dotych- czasowi badacze pojęcia *agapê* przywiązywali za dużą wagę do analiz porównawczych z pojęciami i motywami pozabiblijnymi zamiast sku- pić się na głębszej analizie samych pojęć biblijnych. Na ten temat ciekawa jest uwaga jednego ze znawców zagadnienia V. Warnacha: „Jakże często kłopotliwa sytuacja teologii, a w tym również i egze- gezy, bierze się stąd, że bada się pojęcia najczęściej porównując je z obcymi, a nawet świeckimi systemami myślowymi, zamiast sięgać do własnych struktur Objawienia (...) Stąd jednym z najpilniejszych zadań współczesnych jest uwolnić z «niewoli babilońskiej» teologiczne myślenie”⁴.

¹ Por. R. Schnackenburg, *La théologie du Nouveau Testament*, 1961, 109. K. Okayama, *Zur Grundlegung christlicher Ethik. Theolo- gische Konzeptionen der Gegenwart im Lichte des Analogie-Problems*, Berlin—New York 1977.

² Zob. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1962,² 65—81. 172—178. C. Spicq, *Agapê dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, I—III, Paris 1958—59.

³ Berlin 1955.

⁴ *Agape. Lie Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf (1951), 265.