

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 Agapê*³ stawia zarzut katolickiej koncepcji *caritas*, że za mało jest związana 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 dotychczasowi badacze pojęcia *agapê* przywiązywali za dużą wagę do analiz porównawczych z pojęciami i motywami pozabiblijnymi zamiast skupić 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 egzegezy, 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. Theologische 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.

Dlatego poruszając temat *agapê* wydaje się rzeczą pożądaną zwrócić uwagę na pewne modele etyczne oparte o zasadę *agapê*, jakie proponuje Nowy Testament. Celem niniejszego artykułu będzie przedstawienie Janowego modelu etycznego *agapê*. Dojdziemy do tego najpierw przez zwrócenie uwagi na rozwój semantyczny samego pojęcia *agapê*.

I. ROZWÓJ SEMANTYCZNY AGAPÊ

Systematyczne badanie leksykograficzne pojęcia *agapê* przeprowadził gruntownie C. Spicq⁵. Opierając się na wycinkowych badaniach poprzedników (H. Riesefeld, A. Ceresa-Gastaldo), Spicq twierdził, że czasownik *agapan*, który w grece klasycznej pełnił rolę raczej podrzędną, w słowniku Septuaginty i autorów chrześcijańskich zajął naczelną pozycję, wypierając inne czasowniki synonimiczne, jak: *stergein*, *eran*, a nawet *philein*. Spicq zwrócił uwagę na rozwój semantyczny terminu *agapan*: „podczas gdy u Homera czasownik ten oznaczał tklivość, delikatność, od mówców attyckich można już zauważyć pojawienie się nowych znaczeń o charakterze wartościującym. „Typ *agapan* — pisał Spicq — jest miłością macierzyńską, będącą czystym darem, a także umiejętnością dostosowania się, delikatnością i wrażliwością rozumienia, a przez to wszelką jednością i zespoleniem z przedmiotem miłości”⁶.

Jezeli zaś chodzi o rzeczownik *agapê*, to uczeni nie są zgodni co do jego genezy. Przeważa opinia, że *agapê* — w odróżnieniu od *agapêsis* — została wybrana przez Septuagintę, ponieważ nie posiadała jeszcze tych wszystkich konotacji, które były udziałem synonimów oznaczających miłość w literaturze pogańskiej. W każdym razie uważa się, że rzeczownik *agapê* pojawił się w kręgach judeohellenistycznych jeszcze przed erą chrześcijańską i został zaadaptowany przez Septuagintę i autorów chrześcijańskich najpierw w Egipcie. A zatem uwieńczeniem procesu semantycznego grupy *agapan-agapê* był usus chrześcijański, zwłaszcza w Nowym Testamencie.

Nowsze badania przeprowadzone przez R. Joly'ego⁷ zmieniają nieco dotychczasowe poglądy. W świetle tych badań bowiem okazuje się, że rozwój słowa *agapê* datuje się już sprzed ery chrześcijańskiej, a mianowicie, że począwszy od w. IV przed Chr. słowo *philein* zaczęło tracić znaczenie *kocham*, a ograniczać się do znaczenia *obejmuję, ściskam*. Wobec tego coraz częściej pojawiał się czasownik *agapan*, który wypierał pozostałe synonimy. Proces ten zaczął się o wiele wcześniej, niż dotąd sądzono, i to w obszarze literatury pogańskiej, co możemy obserwować na przykładzie Polibiusza.

⁵ *Agapê. Prolegomènes à une étude de théologie néo-testamentaire* (Studia hellenistica 10), Louvain 1955.

⁶ Tamże 58.

⁷ *Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original?*, Bruxelles 1968.

Czy wobec tego słownictwo chrześcijańskie *agapan-agapê* jest pozbawione oryginalności?

Do zagadnienia trzeba podejść od innej strony; mianowicie nie od strony tylko leksykograficznej — jak to uczynił Spicq, lecz od strony analizy strukturalnej. Badanego słowa względnie pojęcia nie można wyizolować od jego kontekstu. W takim przypadku nie moglibyśmy — rzecz jasna — mówić o chrześcijańskiej oryginalności słownictwa *agapan-agapê*. Lecz badane słowo należy umieścić w szerokim kontekście jego występowania. Oryginalność słownictwa wynika raczej — jak pisze J. Barr⁸ — z nowego zestawienia słów, w którym dane słowo albo zachowuje swój dawny sens, albo zyskuje nowy. Współczesna semantyka strukturalistyczna (E. Benveniste, A. J. Greimas⁹) podkreśla, że słowo nabiera sensu w tekście (*discours*), w jakim występuje, albo — rozszerzając granice interpretacji — w kontekście kulturowym, w jakim jest używane.

Nie ulega wątpliwości, że i judaizm hellenistyczny, i chrześcijaństwo pierwotne stanowiły nowy kontekst kulturowy, który wzbogacił i rozwinął słownictwo *agapan-agapê*. Dlatego badania nad chrześcijańską wartością semantyczną *agapê* winny się odbywać nie z punktu widzenia określenia sensu bogatego czy uboższego słowa, lecz w ramach języka, który posługuje się danym pojęciem.

Zwróćmy przeto baczną uwagę na model strukturalny *agapê*, jaki nam proponuje Pierwszy List św. Jana w kontekście doktryny nowotestamentowej o *agapê*¹⁰.

II. AGAPÊ JAKO PRZYKAZANIE I KRYTERIUM JEDNOŚCI Z BOGIEM

Według 1 J warunkiem autentycznego chrześcijaństwa jest absolutna wierność przykazaniom, a zwłaszcza przykazaniu miłości braterskiej (N. Lazure¹¹). Św. Jan podkreśla boskie pochodzenie przykazania miłości: przytoczmy tylko dwa teksty:

1 J 4, 21: takie mamy od Niego przykazanie

5, 2: gdy miłujemy Boga i wypełniamy Jego przykazania
Słowo *przykazanie* (*entolê*) występuje w 1 J 14 razy, zarówno

⁸ *The Semantics of the Biblical Language*, Oxford 1961, 253. Zob. także D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings*, Cambridge 1967, 1—22.

⁹ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1966. A.-J. Greimas, *Sémantique structurale. Recherche de méthode*, Paris 1966.

¹⁰ Por. A. Feuillet, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Paris 1972. M. Lattke, *Einheit im Wort. Die spezifische Bedeutung von „Agape“, „Agapan“ und „Filein“ im Johannes-Evangelium*, München 1975. D. Dideberg, *Saint Augustin et la première épître de saint Jean. Une théologie de l'agapê*, Paris 1975. J. Chmiel, *Koncepcja miłości w Pierwszym Liście św. Jana*, RBL 29 (1976) 285—294.

¹¹ *Les valeurs morales de la théologie johannique*, Paris 1965, 131 n.

w liczbie pojedynczej jak i mnogiej. Ta alternacja liczb zwraca naszą uwagę. Przykazanie w liczbie pojedynczej wyraża istotę wszystkich przykazań. *Agapê* jest centrum i podstawą zarazem przykazań Bożych. W 1 J 3, 23 czytamy: *A przykazanie Jego jest takie: abyśmy wierzyli w imię Jego Syna, Jezusa Chrystusa, i miłowali się wzajemnie tak, jak nam nakazał.* Zatem przykazanie w myśli Jana obejmuje dwa elementy: wiarę w Jezusa Chrystusa i miłość — *agapê*. Idea Jana jest jasna: kto chce zachować przykazania, winien przede wszystkim przestrzegać tego, które rządzi wiarą i miłością bliźniego.

W tej perspektywie wychodzi jasno relacja między wiarą a miłością. Przykazanie wiary w imię Jezusa Chrystusa nakłada obowiązek przyjęcia objawienia Bożego, wiary w słowo Chrystusa. Mówi o tym wyraźnie tekst 1 J 2, 4—7. Trzeba być posłusznym słowu Bożemu, ażeby przestrzegać przykazań. Być posłusznym to znaczy wierzyć, a wierzyć to znaczy kochać. Miłość bliźniego jest więc owocem wiary, o ile jest przyjęciem objawienia Bożego. Człowiek oświecony przez objawienie może i powinien kochać.

Idźmy jeszcze dalej i zapytajmy, jaki jest stosunek zachowywania przykazań do wspólnoty z Bogiem. Wyrażenie *zachowywać przykazania* posiada swój odpowiednik w innym: *Jego przykazania wypełniać*. 2 J 6 precyzuje: *postępować według Jego przykazań*. Poza to, jak widzieliśmy w 1 J 2, 5 *zachowywać przykazania* oznacza *zachowywać Jego słowo*. A więc zachowywanie przykazań prowadzi człowieka do życia według objawienia Bożego, a to daje pewność, że się jest w łączności z Bogiem.

To wszystko pozwala nam sformułować następujący wniosek: zachowywanie przykazań jest kryterium, które pozwala stwierdzić naszą łączność z Bogiem. Z kolei owa łączność z Ojcem i Synem jest w sobie prawdziwym fundamentem i zasadą życiową zachowywania przykazań.

Pod względem struktury literackiej 1 J kryterium to zostało wyrażone w charakterystycznej formule Janowej: *en touto ginoskomen* — *po tym poznajemy*. Zachowywanie przykazań jest nie tylko kryterium naszej z Bogiem łączności, lecz także *rzeczywistością* — *znakiem*, który wyraża się przede wszystkim w miłości braterskiej: *agapê* dzieci Bożych jest z kolei kryterium zachowania przykazań (por. 1 J 5, 2). Ta rzeczywistość jest już znana: zauważmy użycie perfektum *egnôkamen* w 1 J 3, 16 — skutek tego poznania trwa dalej. To rzeczywistość wskazuje, że *agapê* jest punktem wyjścia dla osiągnięcia prawdziwej wspólnoty; chodzi bowiem o tę miłość, która pochodzi od Boga i która czyni z nas dzieci Boże (1 J 3, 1).

Zachowywanie przykazań w ujęciu 1 J nie jest umieszczone w perspektywie jurydycznej, lecz wyłącznie w perspektywie moralnej i to chrześcijańskiej. Warto przy okazji zanotować słowa z 1 J 5, 3: *i Jego przykazania nie są ciężkie*, które będąc niewątpliwie aluzją do

słów Jezusa z Mt 23, 4 i 11, 30, odcinają się wyraźnie od dysput rabinistycznych na temat przykazań lekkich i ciężkich. Być może dlatego termin *nomos* nie został nigdy użyty w 1 J. *Agapè* jest zatem rzeczywistością—znakiem jedności z Ojcem i Synem. A ta jedność jest podstawą zachowywania przykazań, szczególnie przykazania miłości bliźniego. Lecz ta wzajemna zależność *agapè* i wspólnoty z Bogiem nie zamyka się w sobie: bierze ona początek w Bogu i jest otwarta na zwycięstwo odniesione przez odkupienie Chrystusa. To zwycięstwo jest wiarą, przez którą przyjmuje się objawienie Boże, a mianowicie Chrystusa, który jest Światłością, stając się przez to synami światłości (por. J 12, 36).

III. PODWÓJNE PRZYKAZANIE MIŁOŚCI — MODEL NACZYŃ POŁĄCZONYCH

Listy Janowe ze wszystkich pism Nowego Testamentu czynią najczęstszy użytek — w proporcji do swej objętości — z terminologii *agapè*: zawierają mianowicie 31 na 141 wzmianek czasownika *agapan* (czyli 22% wszystkich wzmianek w NT) i 21 na 116 wzmianek rzeczownika *agapè* (czyli 18%).

Modele podwójnego przykazania miłości Boga i bliźniego, jakie zostały zaproponowane w tradycjach biblijnych, mają już swoją bogatą literaturę¹². Nie będziemy tego tutaj poruszać. Ograniczymy się tylko do stwierdzenia, że w tradycji synoptycznej znajdujemy różne próby ustawienia wobec siebie dwóch przykazań miłości. Próbę Marka (12, 28—34) — najstarszą — należy ustawić w kontekście sytuacji misyjnej powstającego Kościoła. Tę perykopę Marka scharakteryzował już Spicę jako wzór teologii biblijnej¹³. Podobnie należy postąpić z perykopą Mateusza (22, 34—40). Wydaje się dalej, że perykopę Łukasza (10, 25—28) można by umieścić w kontekście katechetycznym: stopniowego nauczania uczniów Chrystusowych.

Zbadajmy teraz pokrótce tradycję Janową odnoszącą się do relacji dwóch miłości — Boga i bliźniego, tradycję, która najlepiej chyba odbiła się w jego Pierwszym Liście.

Zestawienie formalne dwu miłości zachodzi w 1 J 2, 29 — 4, 6. Punktem wyjścia jest miłość okazywana nam przez Ojca, dzięki której jesteśmy w łączności z Nim (3, 1). Dla formalnego zespolenia dwóch przykazań w jedno Autor Listu wprowadza kilka tematów pokrewnych:

— Kain i brat jego (3, 12),

¹² Wśród bogatej literatury zob. A. Nissen, *Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe*, Tübingen 1974. J. Chmiel, *Relacja miłości Boga do miłości bliźniego w tradycji biblijnej*, „Analecta Cracoviensia” 1 (1969) 106—119. F. Gryglewicz, *Problemy miłości w Nowym Testamencie*, RBL 27 (1974) 257—265.

¹³ *Agapè*, I, 89.

- serce i miłość Boga (3, 17),
- miłowanie czynem i prawdą (3, 18).

Kain jest archetypem nienawiści, tak jak Abel, brat jego, archetypem miłości. W miejsce Abela wchodzi w w. 16 On — *ekeinos* — Jezus Chrystus, który staje się nowym archetypem miłości braterskiej i którego winniśmy naśladować. Jak trafnie już zauważono (J. Coppens), w Starym Testamencie miłość braterska wypływa z miłości Bożej za pośrednictwem idei naśladowania. To przywodzi na pamięć opowiadanie Genesis o stworzeniu. Z drugiej strony tekst Janowy podkreśla, że jedynie przez ofiarę krzyża dochodzimy do tego, czym jest miłość (3, 16). Tak więc Autor Listu przybliży miłość braterską i miłość Boga w perspektywie teologii stworzenia i odkupienia.

Mówiąc o *ta splanchna* — *sercu* (3, 17) Jan ma na myśli uczucie miłości i współczucia: chodzi tu o serce miłosierne wobec braci w potrzebie. Z tym miłosierdziem łączy się miłość Boga mieszkająca w nas. Zespół tematyczny: miłość Boga — serce miłosierne, poruszany w różnych aspektach w pismach nowotestamentowych, nabiera w Liście Jana teologicznej perspektywy. Najpierw miłość Boża napotyka na uczucie ludzkie, które jednak nie może mieć nic z kaprysu czy z mody, lecz ma wyrażać głęboką miłość, zakorzoną w tej miłości, jaką Jezus Chrystus okazał nam umierając na krzyżu.

Formuła w 1 J 3, 18: *miłować czynem i prawdą* łączy w sobie temat poprzednio występujący miłosierdzia uczynnego z tematem prawdy. Temat prawdy (*alêtheia*) u św. Jana należy do tematów objawienia. W 3, 19 Jan określa nasz stosunek egzystencjalny do Objawienia: *wy jesteście także z prawdy*. Miłość bliźniego winna być aktywna, wyrażona czynem, lecz z drugiej strony nie może poprzestać na swym ludzkim aspekcie, chociażby najbardziej intensywnym. Miłość bliźniego musi czerpać z żywego źródła objawienia Bożego, z prawdy, którą jest słowo objawione (aspekt teologiczny). Jeżeli nasza miłość jest prawdziwa, winna być darem samego siebie: *my także winniśmy oddać życie za braci* (3, 16b). Tutaj znów jest punkt, w którym miłość Boga przecina się z miłością bliźniego. Oddać życie to nie zawsze stracić życie przez śmierć męczeńską, lecz także żyć w duchu, który ożywił Pana, gdy oddawał za nas Swe życie. Kochać to oddać swe życie, czyli widzieć w bliźnim Chrystusa i Jemu służyć oddając Mu najlepsze ze swego życia (aspekt chrystocentryczny).

W 1 J 3, 23—24 dochodzi pojęcie przykazania, które stylistycznie łączy jako „słowo-spinacz” dwa pojęcia miłości. I oto mamy dwa obowiązki w jednym przykazaniu:

- wierzyć w imię Jezusa Chrystusa,
- miłować się wzajemnie.

Rozpoznać tu można wpływ tradycji mądrościowej: zachowywanie przykazań jest wyrazem miłości Boga. Miłość Boga, poświadczona

przez zachowywanie przykazań, łączy się z miłością ludzi — wiara chrystologiczna dodaje temu zespoleniu nowego charakteru.

W 1 J 4, 7—21 Autor Listu przedstawia relację miłości braterskiej do fundamentu miłości, jakim jest sam Bóg — *Bóg jest Miłością* (4, 8. 16): miłość braterska wiąże się z obecnością Boga w nas (4, 12. 16). Punktem wyjścia będzie zawsze pierwsza i bezinteresowna miłość Boga ku nam (4, 19). W 5, 2 miłość Boża jest kryterium miłości bliźniego: *po tym poznajemy, że miłujemy dzieci Boże, gdy miłujemy Boga i wypełniamy Jego przykazania*.

Reasumując — św. Jan nie identyfikuje bez reszty miłości wobec Boga i miłości bliźniego, ustala tylko relacje między nimi w sposób, który można bez przesady nazwać najradykalniejszym i najszcześniejszym. Istota zespolenia miłości w koncepcji Jana polega na:

1) podkreślenia objawienia miłości Boga człowiekowi: w tym sensie miłość Boga ma pierwszeństwo w stosunku do miłości bliźniego (4, 7—12. 19);

2) miłość bliźniego jest organicznie związana z miłością Boga, tak że miłość Boga i ludzi jest tej samej natury: jest to miłość objawiona (4, 21);

3) tylko miłując ludzi możemy miłować Boga. W tym sensie można mówić o prymacie miłości bliźniego nad miłością Boga.

W koncepcji teologicznej św. Jana miłość Boga i bliźniego stanowi jak gdyby system naczyń połączonych: miłość Boga pociąga za sobą miłość bliźniego i odwrotnie.

IV. EPIFANIA AGAPĚ — WYMIAR WERTYKALNY MIŁOŚCI

Zachowywanie przykazań w koncepcji Jana — jak to widzeliśmy — zostało ustawione w perspektywie Boga, który jest Światłością i Miłością¹⁴. Przykazanie miłości rodzi się ze stwórczej mocy *agapê* Boga. Zachowywanie przykazań pozwala nam być w światłości i chroni nas od upadku w ciemności. Miłość bliźniego, jak każda rzecz stworzona, zawdzięcza swoje istnienie objawieniu się miłości Boga.

Pochodzenie Boże miłości jest zaznaczone w 1 J formułą *ek tou Theou estin* — *miłość jest z Boga* (4, 7a). To stwierdzenie jest wzmocnione innym stwierdzeniem, że Boży dar *agapê* przynależy do naszego Bożego usynowienia i naszego poznania Boga: *każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga* (4, 7b). A zatem zasadą miłości bliźniego jest być zrodzonym przez Boga i poznać Boga. Formuła *zrodzony przez Boga* jest paralelna do formuły *być z Boga* i wyraża fakt początkowy w objawieniu nowego życia. Bóg zrodził chrześcijan komunikując im swoją naturę i swoje życie. Zwróćmy uwagę na zestawie-

¹⁴ Por. J. Chmiel, *Lumière et charité d'après la première épître de saint Jean*, Rome 1971.

nie: *narodził się* — zna. Perfektum pasywne *gegennêtai* oznacza, że narodzenie się z Boga jest już stanem posiadanym, presens *ginôskei*, odpowiadający *agapôn*, podkreśla to, że kto kocha, posiada już poznanie w sposób ciągły, a aoryst *egnô* wyraża, że kto nie kocha, nie doszedł do tego poznania.

Św. Jan podkreślając: *po tym poznaliśmy miłość* (3, 16), chce powiedzieć, że chodzi tu o poznanie przez wiarę objawienia miłości. Miłość bliźniego powoduje wzrost poznania Boga, a jednak by kochać, trzeba być z Boga i zacząć poznawać Boga. Synostwo Boże, jeśli zostało nam przez Boga tak zakomunikowane, że możemy je poznać, daje nam zdolność miłości.

Agapê jest najwyższym przedmiotem przekazu (*aggelia* — 1 J 3, 11). Ta miłość objawiła się ludziom; zostało to wyrażone przy pomocy słowa *phaneroun*: *w tym objawiła się miłość Boga ku nam* (4, 9). Słowo *phaneroun* jest użyte w 1 J 9 razy. Chodzi tutaj o ukazanie się Chrystusa-Życia-Miłości; zostało to wyrażone przy pomocy aorystu pasywnego *ephanerôthê*, ponieważ Bóg ciągle objawiał swoją miłość. 1 J 4, 10 precyzuje dalej istotę ukazania się miłości: *w tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On nas sam umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy*. Wymowa ww. 9 i 10 jest następująca: ukazać miłość Bożą jest posłaniem Jednorodzonego Syna na świat. To właśnie w kenozie Chrystusa objawia się tajemnica miłości.

To wszystko podkreśla aspekt historyczny i teologiczny objawienia miłości Bożej. Fakt historyczny to zbawcze Wcielenie, które ukazuje z najwyższego punktu wielkość miłość Boga w swoim ostatecznym wypełnieniu teologicznym. Tym wypełnieniem teologicznym jest doskonałość miłości: *miłość ku Niemu jest w nas doskonała* (4, 12). To przypomina nam J 13, 1: *Jezus umiłował ich aż do końca (eis telos)*.

Doskonałość miłości ma swój aspekt wspólnotowy: miłość bliźniego, która realizuje wspólnotę z Bogiem. Ten aspekt pojawia się i na płaszczyźnie teologicznej: posiadanie życia Bożego, i na płaszczyźnie eklezjalnej: wspólnota apostołska. W tym sensie wypełnienie miłości jest w przepowiadaniu apostołskim — takie jest znaczenie greckiej *aggelia*.

Doskonałość miłości jest ruchem dynamicznym. Doskonale wyraża to J 17, 23 zestawiając trzy elementy: *kochać* — *posłać* — *zespolic w jedno* — *Ja w nich, a Ty we Mnie!* *Oby się tak zespolili w jedno, aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał i żeś Ty ich umiłował tak, jak Mnie umiłowales.*

Koncepcja Janowa wypełnienia miłości jest jedyna i niepowtarzalna; być może ona inspirowała starą modlitwę eucharystyczną Didache: „Pomnij, Panie, na Twój Kościół i wybaw go od wszelkiego złego, i doprowadź go w miłości swojej do królestwa Twego” (*teleiosai*

en tê agapê — 10, 5). Słusznie Allen nazwał koncepcję *agapê* chry-
stologią miłości.

Jeśli chcemy oprzeć chrześcijańską etykę na pojęciu *agapê*, na-
leży znaleźć model objawiony. Takim modelem objawionym
miłości Boga i bliźniego wydaje się być Pierwszy List Janowy, nie
przez występowanie tam pojęcia *agapê*, lecz przez umieszczenie go
w kontekście życia pierwotnej wspólnoty wierzących, która do-
świadczała miłości Boga i bliźniego. Jest to nie tylko zapis
przeżytego doświadczenia, lecz przede wszystkim przekaz dla
nas: *oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i słyszeli, abyście i wy mieli
wspólnotę z nami* (1 J 1, 3).

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Ks. Kazimierz Romaniuk

ZAGADNIENIE PODMIOTU W RZ 7, 7—25

Tekst Rz 7, 7—25, prócz wielu problemów szczegółowych, przed-
stawia jeden zasadniczy sprowadzający się ostatecznie do pytania:
w czym imieniu Paweł tu przemawia, kogo reprezentuje, o kim
myśli, kim jest ów człowiek, który prowadził kiedyś życie bez Pawła,
a potem — tzn. gdy zjawiło się przykazanie i ożył grzech — umarł? ¹

Dość liczne już dziś próby znalezienia pełnej odpowiedzi na powyż-
sze pytanie dają się zaszerzować do jednej z trzech następujących
teorii: A. Teoria psychologiczna, B. Teoria historyczna, C. Teoria
teologiczna. We wnioskach końcowych (D), wskażemy na teorię zda-
niem naszym najprawdopodobniejszą.

A. TEORIE PSYCHOLOGICZNE

Za najstarszy ze sposobów zinterpretowania sławnego „ja” z Rz 7,
7—25 uważa się cały kompleks teorii psychologicznych. Wszystkie
próbują dostrzegać w tym tekście obraz subiektywnych przeżyć
Pawła, odbicie pewnego stanu jego duszy.

1. Nieliczni już dziś egzegeci są zdania, że Paweł nawiązuje tu
do swojego — a tym samym i do wszystkich żydowskich dzieci, zwa-
szcza płci męskiej — przejścia z wieku niepoczytalności prawnej czyli
niedojrzałości do wieku pełnego rozeznania i odpowiedzialności wobec
Pawła ².

¹ Por. G. Schunack, *Das hermeneutische Problem des Todes. Im
Horizont von Römer 5 untersucht*, Tübingen 1967, 104.

² Wyjaśnienie to podają już niektórzy Ojcowie Kościoła (np. Augustyn,