

Ks. Kazimierz Romaniuk, Warszawa

„PERFECTA CARITAS FORAS MITTIT TIMOREM“

(1 J 4,17—18)

Zwany słusznie „apostolem miłości” autor czwartej Ewangelii, nigdzie może tak, jak w swym pierwszym liście nie zajmuje się tematem miłości w jej różnych aspektach: mowa tu przede wszystkim o Bogu, który jest miłością (4, 16) i który daje swą miłość ludziom (3, 16); znajduje tu również wielokrotnie powtarzane przypomnienie, że Boga nie można kochać inaczej, jak tylko w bliźnich naszych; jest także krótkie a stanowcze stwierdzenie, że kto nie kocha, pozostaje w śmierci¹. Janowi również zawdzięczam naukę w formie już najbardziej rozbudowanej o miłości, która nie może współistnieć ze strachem². Ten ostatni temat jest streszczony dobitnie przy pomocy formuły: *perfecta caritas foras mittit timorem*.

Bliższe zaznajomienie się z treścią teologiczną tej formuły jest celem niniejszych rozważań.

Dwuwiersz 1 J 4, 17—18 stanowi pewną całość dość niezależną od tego, co ją poprzedza i co po niej następuje. Nie należy jednak zapominać, że już w w. 12 jest mowa o doskonałej miłości Boga w nas: *Jeśli miłujemy się nawzajem, Bóg w nas przebywa, a miłość jego w nas jest doskonała*. Od owego momentu doskonałości zaczyna się również interesujący nas fragment: *Na tym polega miłość doskonała w nas*. Rozpatruje się jednak ową doskonałość miłości z innego punktu widzenia. Jeżeli tam wyrażała się ona w fakcie naszej wzajemnej, między-ludzkiej miłości, to tu, posiadając miłość doskonałą znaczy: mieć ufność w dzień sądu. Owa wzmianka sądu, podobnie jak samego lęku, mającego tu za przedmiot przyszłą karę, sprawia, iż znajdujemy się w klimacie eschatologicznym. Pojęcie lęku jest więc tym samym dość zdeterminowane: chodzi o lęk przed sądem, o lęk przed karą wieczną.

Wiersz 17 nasuwa trzy pytania: I. Do czego aluzję widzieć należy w czasowniku *teteleiōtai*?; II. Jaką miłość oznacza rzeczownik *agapē*: naszą względem Boga i ludzi, czy miłość Boga względem nas? III. Jak należy rozumieć wyrażenie *meth' hēmon*?

Odpowiedź na pytanie I i II zależy od tego, jak pojmimy naturę miłości, określonej terminem *agapē*.

Otóż pierwsza sugestia w związku z rzeczownikiem *agapē* każe przypuszczać, że chodzi tu o miłość Boga względem ludzi, ściślej mówiąc: o okazaną nam na krzyżu miłość Syna Bożego. Przyjmując to założenie

¹ Por. Suitbertus a S. Joanne a Cruce, *Die Vollkommenheitslehre des ersten Johannesbriefes*, Bib 39 (1938) 319—333; 449—470.

² Saint Jean — zauważa J. Bonsirven — imprime à la question un progrès décisif. *Epîtres de saint Jean (Verbum Salutis IX)*, Paris 1954², 213.

czasownik *teteleiōtai*³ wyrażałby ideę nie tylko doskonałości, lecz także dopełnienia się, osiągnięcia punktu szczytowego. Tak więc miłość Boga, której odwieczność szczególnie podkreśla już Stary Testament, nie przerywana w swym istnieniu, w pewnym momencie ujawniła się z wyjątkową siłą, dopełniła wszelkiej miary, okazała się w swej najwyższej, jaka jest możliwa doskonałości. Aluzja do krzyża zdaje się być niezaprzeczną tym bardziej, że św. Jan powie gdzie indziej: *A przed świętem Paschy (Jezus) wiedząc, że nadeszła godzina jego, aby odszedł z tego świata do Ojca, umiłował swoich, którzy byli na świecie, do końca*⁴ *ich umiłował* (13, 1). Wprawdzie następuje zaraz opis sceny umycia nóg Apostołom, ale owo *umiłowanie do końca* przedstawia raczej wizję krzyża, na co wskazują takie wyrażenia, jak: *nadeszła godzina jego; aby odszedł z tego świata*.

W myśl powyższej interpretacji formuły *teteleiōtai hē agapē* wyrażenie *meth'hēmon* zdaje się być odpowiednikiem hebrajskiego przyimka *im* i należy je tłumaczyć: *względem nas, ku nam*. Musimy jednak zauważyć, że wyjaśnienie tego rodzaju, aczkolwiek samo w sobie możliwe, nie wydaje się odtwarzać myśli, którą Jan zamierzał wyrazić w tym kontekście. Nie wiadomo bowiem, jak przy tym założeniu rozumieć myśl o przyszłym sądzie, trudno jest pojąć zdanie: *...jaki on jest, takimi i my na tym świecie jesteśmy...* nie można należycie wytłumaczyć nagłego przejścia do miłości niewątpliwie ludzkiej w twierdzeniu: *kto się lęka, nie jest doskonały w miłości*.

Dla tych racji jesteśmy skłonni raczej przypuszczać, że w w. 17 Ewangelista charakteryzuje naszą miłość do Boga nade wszystko, lecz także i do innych ludzi⁵. Chodzi więc o miłość, którą kocha człowiek, która istnieje w nim jako pewna rzeczywistość, lecz której początek dała dobroć Boża okazana człowiekowi. Innymi słowy chodzi tu chyba o transpozycję myśli wyrażonej w w. 16: *Bóg jest miłością, a kto trwa w miłości, w Bogu trwa, a Bóg trwa w nim*. Miłość Boża jest darem przez Boga niejako w nas złożonym zgodnie z owym zapewnieniem Jana: *A myśmy uwierzyli i przekonali się, że ty jesteś święty, Boże* (J 6, 70). Dar ten jednak przynależny już do człowieka i dlatego ulega jego złym wpływom⁶.

Doskonalenie miłości, polegające na ustawicznym przechowywaniu Boga w duszy, na pozostawaniu z nim w intymnej jedności, zmierza do tego, byśmy byli wolni od lęku w dzień sądu, byśmy śmiało, otwarcie mogli

³ Por. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris 1920⁸, II, 49. 416 ns.

⁴ Por. Jk 5, 11 „Słyszeliście o cierpliwości Hioba i widzieliście jak Pan zakończył (to telos) jego cierpienia...”.

⁵ Por. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1954, 69 nss.

⁶ „Il arrive (= l'amour) ainsi à sa plénitude en nous plus exactement il atteint son maximum d'efficacité „avec nous”, lorsque l'âme fidèle soumet toutes ses pensées et ses sentiments à l'empire de la charité”. C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament*, Paris 1960, III, 293.

„patrzeć na Boże oblicze”⁷. Czasownik *teteleiōtai* w tej interpretacji wyraża również ideę dopełnienia się i doskonałości. Prawdziwie bowiem okaże się w dzień sądu, jak miłowaliśmy, jak pielęgnowaliśmy dar w nas złożony, czyśmy prawdziwie „byli w Bogu”, co zapewniać miało obecność Boga w nas.

Wyrażenie *meth'hēmon* co do sensu jest więc prawie równoznaczne z *en hēmin* (por. w. 16). Autor chciał jednak chyba świadomie zaznaczyć udział człowieka w owym doskonaleniu miłości.

Wiersz 17 przypomina znów naszą jedność z Bogiem w miłości zgodnie z owym przeświadczeniem: *kto trwa w miłości, w Bogu trwa a Bóg trwa w nim*. To właśnie ta, dokonywająca się w miłości, jedność sprawia że się upodobniamy, jeszcze na tym świecie żyjąc, do Chrystusa. Jak (*kathōs*) On był jedno z Ojcem, choć na ziemi pozostawał, tak i my miłość prawdziwą praktykując, będziemy niejako wszczępieni w życie całej Trójcy św.

Słowa *hoti kathōs* wiązać należy z *en tutō* rozpoczynającym w. 17. Występuje wtedy wyraźnie idea porównania oraz rola wyjaśniająca partykuły *hoti*: dopełnienie doskonałej miłości, dzięki której odważnie i śmiało staniemy na sądzie, okazuje się najbardziej w tym⁸, że nasze życie na tym świecie podobne jest do życia Chrystusa, który *przeszedł przez życie wszystkim dobrze czyniąc*, który polecał miłować nawet nieprzyjaciół, który objawił wreszcie największą, jaką można pomyśleć miłość przez to, że oddał duszę swą za ludzi: *Nie masz większej nad tę, aby życie własne oddać za przyjaciół swoich* (J 15, 13). W tym właśnie okaże się doskonałą miłość nasza, jeżeli podobni będziemy Chrystusowi w jego relacji, tak do Ojca, jak i do ludzi zgodnie ze słowy Ewangelisty: *...aby wszyscy byli jedno jako ty Ojcze we mnie, a ja w Tobie, aby i oni byli jedno w nas...* (J 17, 21); i nieco dalej: *„by w jedności byli doskonałymi, aby świat poznał, żeś ty mnie posłał i umiłował ich, jak i mnie umiłowałaś* (w. 23).

Pojęcie strachu w w. 18 przybiera nieco ogólniejszy charakter. Nie chodzi już tylko o lęk przed sądem⁹. Chodzi o zasadę, że w miłości nie masz bojaźni. Mimo to związek z w. 17 jest zupełnie jasny. Pojęcie lęku zostało na pewno wywołane wzmianką odwagi, która zasługuje z tego względu na chwilę uwagi.

Termin *parrēsia*, prawie niespotykany u synoptyków — jedyny tekst Mk 8, 32 — jest stosunkowo najczęściej używany przez Jana (10) (7, 4. 13. 26; 10, 24; 11, 14. 54; 16, 25. 29; 18, 20; 1 J 2, 28; 3, 21; 4, 17; 5, 14), choć nie obcy Pawłowi 2 Kor 3, 12; 7, 4; Ef 3, 12; 6 19; Flp 1, 20; Kol 2,

⁷ Por. A. Brunot, *Le génie littéraire de saint Paul* (Lectio divina 15), Paris 1955, 102—116.

⁸ Por. C. Spicq, *Agapè* III, 293.

⁹ Por. J. Moffatt, *Love in the New Testament*, London 1930, 304; C. Spicq, *Agapè* III, 293.

15; 1 Tym 3, 13; Fil 8; por. Dz 2, 29; 4, 13. 29. 31; 28, 31) i zna go również autor listu do Hebrajczyków (3, 6; 4, 16; 10, 19. 35).

Różnorodność tak konstrukcyjno-literacka, jak i znaczeniowa jest zjawiskiem dość znamionym w nowotestamentalnym użyciu rzeczownika *parrësia*.

Nie mniejszą różnorodność można zaobserwować w znaczeniach, jakie przybiera, zależnie od kontekstu, termin *parrësia*. U Mk 8, 32 *parrësia* odnosi się do postępowania Jezusa. Oto po wzmiance, że Jezus począł nauczać, iż trzeba, aby Syn Człowieczy wiele wycierpiał, był odrzucony przez starszych, najwyższych kapłanów i uczonych w Piśmie..., autor trzeciej Ewangelii wypowiada następujące zdanie: a mówił o tym jawnie (*parrësia*). Tak więc *parrësia* przedstawia w tym tekście, jak się to zresztą nieraz u Jana zdarza, pewną cechę charakterystyczną apostołskiej działalności Jezusa¹⁰.

Jeżeli św. Hieronim w zasadzie miał rację tłumacząc dativus *parrësia* przysłówkiem *palam*¹¹, to może jednak należałoby lepiej wydobyć moment odwagi zawarty w owej „jawności” Chrystusowego nauczania. Odwagi bowiem nade wszystko trzeba było, by jawnie, właśnie wobec „starszych i najwyższych kapłanów” zapowiadać historię Wielkiego Tygodnia. Piotr, bojaźnią powodowany nie tylko że sam nie zdobyłby się na coś podobnego, lecz również Mistrzowi próbował wyperswadować niecelowość tego rodzaju postępowania. Wiadomo jednak, jak surowa spotkała go za to nagana.

Idea odwagi — jawności występuje zresztą chyba najczęściej jako treść pojęcia *parrësia*¹²; nikt np. według Jana 7, 13 nie ma odwagi jawnie (*parrësia*) mówić o Jezusie¹³; dziwi się również autor czwartej Ewangelii, że Żydzi wcale nie reagują na zupełnie jawne nauczanie Chrystusa (7, 26); lecz gdzie indziej zaznaczy Jan, że od pewnego czasu Jezus nie poruszał się jawnie (*uketi parrësia*) wśród Żydów (11, 54), będzie jednak twierdził, że nie krył się ze swoją nauką (*parrësia* lelałëka — 13, 20). Taki też sens ma zwrot *meta parrësiä* w Dziejach Apostołskich 2, 29; 4, 13. 29. 31 (14); Fil 1, 20; Kol 2, 15; Hbr 4, 16.

Niekiedy *parrësia*¹⁴, pozostając w relacji raczej pośredniej do *fabos*, wyraża w pierwszym rzędzie ideę jasności i jest przeciwstawieniem „mowy w przypowieściach” (*parioimia*). Tak np. uczniowie nie pojmują, co mają znaczyć słowa Chrystusa: Łazarz, przyjaciel mój, śpi (J 11, 11). Zrozumieeli całą sytuację dopiero, gdy powiedział po prostu (*parrësia*); Łazarz

¹⁰ Por. H. Schilier ThWNT V, 877.

¹¹ Por. H. Schilier ThWNT V, 877.

¹² Por. E. Glover, *The Psychology of Fear and Courage*, London 1937, passim.

¹³ Por. H. Schlier, ThWNT V, 879 nota; J. Dupont, *Notes sur les Actes des Apôtres*, RB 62 (1956) 46; R. Carpentier, *Le primat de l'amour dans la vie morale*, NRTh 83 (1961) 23.

¹⁴ Por. D. Smolders, *L'audace de l'apôtre selon saint Paul. Le thème de la parrësia*, Col Mechl 43 (1958) 30.

umarł (11, 14). Sam Chrystus Pan wyraźnie zresztą przeciwstawi sobie wzajemne pojęcia *paroima* i *parrësia*, gdy oświadczy: *To wam mówiłem w przypowieściach (en paroimiais). Nadchodzi godzina, kiedy już nie w przypowieściach (uketi en paroimiais), lecz jawnie (alla parrësia) oznajmię o Ojcu (J 16, 25).*

Kiedyindziej wreszcie — i to najczęściej zdarza się u Pawła — *parre-sia* znaczy: *ufność, zaufanie, zdanie się na kogoś*. Tak np. o wiernych kościoła korynckiego powie Apostoł: *Wielka jest moja ufność (parrësia) ku wam i wielka moja z was chluba (2 Kor 7, 4). W Ef 3, 12 czytamy o Jezusie: W nim przez wiarę w niego mamy ufność i śmiały przystęp (do Boga).*

Według Hebr 3, 6 Chrystus jako Syn Boży jest w domu swoim, a tym jego domem jesteśmy my, jeżeli ufność i chwałę nadziei (*parrësian kai kai-hëma*) niewzruszenie zachowany. Podobnie na innym miejscu jesteśmy zachęcani do ufności wyrażonej terminem *parrësia*: *Nie traćcież więc otuchy waszej (tën parrësian hymôn), która ma wielką zapłatę (10, 35).*

Autor listu do Hebrajczyków upomina również, *byśmy się zbliżyli z ufnością do tronu Łaski (meta parrësian), abyśmy otrzymali zmiłowanie i dostąpili Łaski pomocy w chwili potrzeby (4, 16).*

Ufność, lecz spotęgowaną już prawie do pewności¹⁵, oznacza *parrësia* w Hbr 10, 19: *Mając tedy, bracia, przez krew Jezusa zapewnione wejście do świątyni (parrësian eis, tën eisodon), do której zapoczątkował on drogę nową i żywą... To samo stwierdza Paweł, gdy pisze do Tymoteusza: Bo ci co dobrze wywiązują się ze swych zadań, zyskują sobie stopień zaszczytny i wielką pewność (pollën parrësian en pistei w wierze, która jest w Jezusie Chrystusie (1 Tym 3, 13).*

Nawet tak pobieżne, jak wyżej dokonane zestawienie tekstów pozwala stwierdzić, że w większości wypadków *parrësia* pozostaje w bezpośredniej opozycji do *fobos*.

Dwukrotnie, tzn. w 1 J 4, 17 i J 7, 15 ta opozycja jest wyraźnie przedstawiona, kiedy indziej daje się bardzo łatwo wydedukować.

Z drugiej strony, to co wyraża termin *parrësia*, jest w ścisły sposób uzależnione od stopnia miłości, jakiej człowiek od Boga doznaje i jaką Bogu sam okazuje. W kontekście 1 J 4, 18 temat *ufności (parrësia)* jest niejako przygotowaniem gruntu i zapowiedzią formuły: w miłości nie masz bojaźni. Doskonalenie miłości zaczyna się właśnie od praktyki zaufania Bogu¹⁶. Tak więc *parrësia*, jako zaprzeczenie bojaźni suponuje miłość. Tylko ten, kto kocha, może ufać Bogu, licząc na to, że jest również przez Boga kochany. Tym zaś, którzy Boga kochają, wszystko pomaga do dobrego (Rz 8, 28). *Parrësian ehein* nie znaczy przeto narażać się

¹⁵ Por. M. Zerwick, *Gaudium et pax — custodia cordium* (Phil 3, 1; 4, 7), VD 32 (1953) 101.

¹⁶ Por. D. Smolders, *L'audace de l'apôtre selon saint Paul. Le thème de la parrësia*, Col Mechl 43 (1958) 23.

na ryzyko, lecz działać z całą subiektywną pewnością, wyrastającą z poczucia owej, cytowanej na początku, dwustronnej miłości¹⁷.

Wracając po niniejszym ekskursie na temat *parrësia* do przerwanych rozważań, przypomnimy nasze spostrzeżenie stwierdzające, że 1 J 4, 18, wyrażając pewną ogólną zasadę, jest równocześnie wyjaśnieniem wiersza 17. Nie może się lękać niczego ten, kto za życia ciągle pozostawał w Bogu, czyli żył miłością. Znowu należy nawiązać do w. 16, jeżeli się chce pojąć właściwie naturę owej *agapê*, zwłaszcza jej jakby dwukierunkowość. Jest to bowiem przede wszystkim miłość Boga do nas. Janowi również nie jest obca teologia pewności umiłowania ludzi przez Boga. Z niemińszym przekonaniem niż Paweł powie również, autor czwartej Ewangelii: *Poznaliśmy miłość, jaką Bóg ma ku nam, i uwierzyliśmy jej* (1 J 4, 16). To właśnie wiedza i wiara w ukochanie ludzi przez Boga tych pozbawia uczucia lęku.

Tak więc rozważana dotąd formuła Janowa *perfecta caritas foras mittit timorem* wcale nie zmieni swego sensu, gdy ją przedstawimy w ten sposób: *perfecta caritas foras mittit peccatum*. Idea dająca się tylko pośrednio wydedukować z odpowiednich tekstów Pawła, tu znajduje swój dokładny wyraz: grzesznik nie ma prawa być wolnym od lęku¹⁸.

Idea samego uwolnienia człowieka od lęku wyrażona jest czasownikiem *ballein*, który, pozostając w założeniu *eksô-ballein* oznacza to samo, co *compositum ekballein*. Jest to czasownik w swym znaczeniu bardzo „mocny“, suponujący pewne zdecydowanie czynne wyładowanie energii, a synoptycy używają go najczęściej przy opisach wypędzania czarta przez Chrystusa (Mt 9, 33. 34; 12, 24. 27. 28; Mk 1, 34. 39. 43; 3, 22) lub przez Apostołów (Mt 7, 22; 10, 1. 8; Mk 3, 15 itd.). Ten sam czasownik spotykamy u Pawła, gdy będzie mówił, cytując księgę Rodzaju 21, 10, o wypędzeniu Agar jako nielegalnej żony Abrahama (Gal 4, 30); podobnie czasownika *ekballein* użyje Jan (9, 34) mówiąc o tym, jak Żydzi *eksebalon eksô* człowieka, któremu Chrystus cudownie wzrok przywrócił.

Tak więc *incompatibilitas agapê i fobos*, wskutek użycia tego właśnie czasownika, jest aż nazbyt dosadnie podkreślona. Nie chodzi o jakiś bierny opór ze strony miłości, lecz o jej czynne uaktywnienie się wobec uczucia lęku w celu zdecydowanego usunięcia tego ostatniego ze sfery myśli i uczuć człowieka.

Jan wyjaśnia również racje owej niemożności współistnienia miłości i lęku: bojaźń bowiem powoduje udrękę. Samo wyrażanie *fobos* kolasiń *ehei* nastreśla pewną trudność w przekładzie; zrozumiała jest więc różnorodność istniejących tłumaczeń, które ostatecznie dadzą się sprowadzić do dwu prototypów: jedni sądzą, że chodzi tu o karę, która będzie wy-

¹⁷ Por. J. Dupont, *Notes sur les Actes des Apôtres*, RB 62 (1955) 45 ns.

¹⁸ „Gottesfurth ist der Schatten, den die Gottesliebe (als Liebe Gottes und als Liebe zu Gott) wirft“. Ch. Mauer, RGG II, 1795; por. także J. Levie, *Le message de Jésus dans la pensée des Apôtres*, NRTh 83 (1961) 39.

mierzona grzesznikom na sądzie, o karę eschatologiczną: sama myśl o sądzie i o związanej z nim karze wywołuje uczucie lęku; inni uważają, że owa kara już jest udziałem grzesznika. Karą jest właśnie życie w ustawicznej bojaźni. Nie wyklucza się, rzecz jasna, samej przyszłej kary, lecz lęk, którym się już żyje, to pewna teźże kary odmiana. Druga interpretacja zdaje się być prawdopodobniejszą. Nie wyklucza bowiem aluzji do kary przyszłej, co sprawia, że odpowiada lepiej idei wyrażonej w w. 17 (...abyśmy ufność mieli w dzień sądu...), a poza tym nie zacieśnia pojęcia lęku do sfery czysto eschatologicznej, co znowu harmonizuje doskonale z końcem wiersza 18: „...kto się lęka, nie jest doskonały w miłości”.

Te ostatnie słowa można również traktować jako konkluzję lub przykładowe zilustrowanie zasady ogólnej: jeżeli ktoś się lęka, znaczy to, że nie jest w posiadaniu doskonałej miłości¹⁹. Lęk, inaczej mówiąc, jest wykładnikiem grzechu, nie mieć doskonałej miłości, znaczy to być nie w porządku wobec Boga albo ludzi²⁰.

Owo ostatnie stwierdzenie o niedoskonałości kochania u tego, kto żyje lękiem, nawiązuje właściwie do początku wiersza 18, wyrażając to samo tylko w odwrotnym stosunku: podobnie, jak nie masz lęku w miłości, tak nie jest doskonałym ten, kto się lęka. Zakłada przeto Jan możliwość takiej sytuacji, w której lęk zaistnieje obok miłości. Chodzić będzie jednak w danym przypadku o miłość niedoskonałą. Rzecz jasna, że mówi się tu o lęku i o miłości względem Boga: nie może lękać się Boga ten, kto Go miłuje²¹. Nie potrzebujemy jednak zaznaczać, że prawdziwa miłość Boga — o czym nieraz już była mowa — pozbawia wszelkiego lęku wobec stwo-

Tak więc kończąc, obok cytowanej już wielokrotnie formuły *perfecta caritas foras mittit timorem*, możemy postawić nie mniej prawdziwe stwierdzenie *perfecta caritas supponit timorem*. Oczywiście zmienia się pojęcie

¹⁹ Według cytowanej przez wielu autorów opinii J. Bengel'a, dusza ludzka takie oto przechodzi stadia w procesie uwalniania się od lęku: *Sine timore et amore, Cum timore sine amore, Cum timore et amore, Sine timore cum amore*". Przytoczone za J. Moffatt, *Love in the New Testament*, 304. Zresztą już u św. Ambrożego czytamy: „Sicut enim initium sapientiae timor Domini... plenitudo autem sapientiae dilectio... Nam sicut a timore Domini processus quidam est ad gratiam charitatis...”. *Exp. in Ps. CXVIII*, 56 (ML 15, 1502).

²⁰ Por. J. Moffatt, *Love in the New Testament*, 304.

²¹ Św. Augustyn krótko a dosadnie powie: „Pietas timore inhoatur, caritate perficitur”. *De vera religione XVII* (ML 34, 136). Podobnie Grzegorz Wielki: „Ordinatus quippe contemplationis ascensus est, si a timore incipiat. Timor autem ipse qui est aliud quam electae mentis ad divinam gloriam speculandam transeuntis praeordinata purgatio?” *In Primum Reg. Exp. I*, 2, 8 (ML 79, 54); por. także św. Benedykt, *Regula VII* (ML 66, 575). Tę samą myśl F. Heiler wyraża zdaniem: „...die Furcht der Vater der Religion, die Liebe ihre spätgeborene Tochter...” *Das Gebet. Eine religionsgeschichte und religionspsychologische Untersuchung*, München 1923³, 146. Por. także C. Spicq, *Agapè III*, 293; W. Barclay, *More New Testament Words*, London 1958, 18.

bojaźni: w pierwszym przypadku chodzi o *timor servilis*, w drugim o *bojaźń synowską*²².

Zauważmy, wreszcie, że gdyby ktoś miał przed oczyma wszystkie odpowiednie teksty biblijne mówiące o stosunku miłości do bojaźni, cały ów materiał mógłby podzielić w następujący sposób:

I. Miłość bez bojaźni. II. Miłość pełna bojaźliwej troski. III. Troska pełna miłości i drżenia.

Tego rodzaju klasyfikacja tekstów biblijnych nie opiera się na samej grze słów; jest rzeczywiście coraz to nowym spojrzeniem na wzajemny stosunek miłości do bojaźni i może najlepiej wyraża pewną równowagę tych dwu zasadniczych uczuć w religijnej postawie człowieka, uwzględniając równocześnie i Pawłowy nakaz: *Z bojaźnią i drżeniem troszczcie się o wasze zbawienie* (Flp 2, 12) i Janową zasadę o *wypieraniu bojaźni przez doskonałą miłość* (1 J 4, 18).

Warszawa

Ks. KAZIMIERZ ROMANIUK

Ks. Michał Czajkowski, Rzym

NA TROPACH TRADYCJI ESCHATOLOGICZNEJ I MESJAŃSKIEJ U BEN-SYRACHA

Eklezjastykiem nazwano, prawdopodobnie ze względu na częsty użytek tej księgi w kościele w celach katechetycznych, utwór, który na krótko po r. 200 prz. Chr. napisał po hebrajsku Jezus, syn Syracha, a wnuk jego potem przełożył na język grecki¹. Właściwa nazwa dzieła jest *Mądrość Jezusa, syna Syracha* (Syr 51, 30) lub krócej, choć mniej dokładnie, *Mądrość Syracha*. Jest to jedyna księga Starego Testamentu — jak za-

²² Należy zauważyć, że św. Tomasz również ma rację, gdy utrzymuje, iż każda bojaźń rodzi się z miłości: „Omnis timor ex amore causatum, quia illud timet homo perdere, quod amat“. *Com. in Ps XVIII*. Zob. w związku z tym A. Gmurowski, *Bojaźń Boża w myśl nauki św. Tomasza z Akwinu* (Tow. Nauk. Katol. Uniw. Lub. — Roczniki Teol.-Kanon. Tom VI, zes. 1—2: Ethos perenne ku czci O. Jacka Woronieckiego), Lublin 1960, 172.

¹ Brak dotąd jakiegoś obszerniejszego, nowego komentarza księgi. Główne komentarze i opracowania wydane po odkryciu rękopisów hebrajskich, to: N. Peters, *Das Buch Jesus-Sirach oder Ecclesiasticus*, Münster 1913; G. H. Box - W. O. E. Oesterly, *Wisdom of Ben-Sira*, w R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, t. I, *Apocrypha*, Oxford 1913; H. Duesberg, *Les scribes inspirés*, t. II, Paris 1939, s. 232—440; C. Spicq, *L'Ecclésiastique*, w L. Pirot - A. Clamer, *La Sainte Bible*, t. VI, Paris 1943, s. 529—841; H. Duesberg - P. Auvray, *L'Ecclésiastique*, w *Bible de Jérusalem*, 2^e wyd., Paris 1958; J. Hadot, *L'Ecclésiastique*, w *Bible de la Pléiade*, t. II, Paris 1959, s. 1708—1885. Zob. także przyp. 4.