

Ks. Jerzy Chmiel

KONCEPCJA MIŁOŚCI W PIERWSZYM LIŚCIE ŚW. JANA

Św. Jan Apostoł może być słusznie nazwany „Apostolem miłości”. Najpierw dlatego, że w czwartej ewangelii określa sam siebie mianem „ucznia, którego Jezus miłował”¹. Następnie dlatego, że napisał najpiękniejsze chyba karty o miłości Boga i bliźniego. W większym stopniu niż czwarta ewangelia pierwszy jego list jest wymownym tego dowodem. List ten bowiem objętościowo mniejszy od Ewangelii posiada dużą częstotliwość słów na wyrażenie pojęcia miłości. Św. Jan należy wraz ze św. Pawłem do tych pierwszych Teologów, którzy najbardziej rozwinęli naukę o *agapè* chrześcijańskiej. Pierwszy list Jana można śmiało postawić obok „*magnae chartae charitatis*”, jaką jest 13. rozdział pierwszego listu do Koryntian. A. Nygren słusznie utrzymuje, że formuły janowe, jak: *Bóg jest Miłością* (1 J 4, 8. 16), *Tak Bóg umiłował świat...* (J 3, 16), na równi z hymnem 1 Kor 13, przyczyniły się wybitnie do uplasowania *agapè* w centrum chrześcijaństwa. Lecz właśnie koncepcja janowa osiągnęła z punktu widzenia formalnego najwyższy szczyt w stwierdzeniu pierwszego listu, że *Bóg jest miłością*². Koncepcja miłości, którą *ukochany uczeń Jezusa* przedstawia w swym liście jest jego własna, oryginalna; może nie tyle sięga głębi, jak Paweł, ile raczej szybuje ku wyżynom. Nie bez przyczyn otrzymał Jan od tradycji patrystycznej tytuł „Teologa”³.

Wydaje się więc rzeczą słuszną, by mówiąc o koncepcji miłości u Jana, wziąć przede wszystkim pod uwagę jego pierwszy list. Oczywiście, egzegeza listu nie może być wyizolowana od kontaktu z Ewangelią. Powszechnie przyjmuje się, że list jest jakby dopełnieniem Ewangelii, zwłaszcza w przedmiocie miłości, choć nie brak pojedynczych głosów, że list Jana jest czasowo wcześniejszy od Ewangelii. Najlepszą metodą egzegezy myśli Jana — jak zresztą każdej egzegezy — jest ta, która pozwala „interpretować Jana słowami samego Jana”⁴.

W związku z tym nasuwa się problem redakcji listu. Nie wchodząc w detale dość skomplikowanego problemu redakcyjnego, nie możemy jednak zgodzić się na hipotezę stopniowego powstawania listu, wysuwaną przez egzegetów protestanckich, poczynawszy od Bultmanna. Zauważmy stopniowe łągodzenie pozycji protestantów. Kiedy

¹ J 13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7. 20.

² *Erôs et Agapé*, Paris 1944, I, ss. 159 nn.

³ Zob. F.-M. Braun, *Jean le Théologien*, 3 tomy, Paris 1966—68.

⁴ „Interpréter Jean par lui-même” — wyrażenie W. Grossouw, *Glorification du Christ, w: Evangile de Jean*, Recherches Bibliques VI, Bruges, s. 132. Por. także bibliografię do 1 J u E. Haenchen, *Neuere Literatur zu den Johannesbriefen*, w: „Theologische Rundschau” 26 (1960) 1—43; 267—291. Jako komentarz-baza: R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (Herder Theol. Kommentar XIII, 3), Freiburg ²1963.

jeszcze Bultmann utrzymuje, że do pierwszej redakcji listu (*Vorlage*) doszły późniejsze uzupełnienia i dopracowania (*Bearbeitung*), a nadto interpolacje tekstu pochodzące z kół klerykalnych (*kirchliche Redaktion*)⁵, to już Nauck rozróżniając dalej jeszcze dwie redakcje, sądzi, że pochodzą one z ręki jednego i tego samego autora, piszącego do „grupy czytelników, którzy przeszli z apostazji z powrotem na wiarę i potrzebują umocnienia”⁶. Poza to wedle założeń współczesnej krytyki literackiej, dzieło literackie trzeba traktować jako pewną całość organiczną⁷, bez zniekształcającej wiwisekcji na pojedyncze warstwy redakcyjne.

Te wszystkie uwagi wstępne ułatwią nam podjęcie właściwego tematu. Zaczniemy od analizy terminologii miłości w pierwszym liście, by następnie przejść do właściwej egzegezy tekstów w oparciu o analizę stylistyczną listu.

I. TERMINOLOGIA

Słownik pierwszego listu janowego obejmuje na wyrażenie pojęć „miłości”, „miłować” trzy słowa o tym samym źródłosłowie, a mianowicie: czasownik *agapân*, rzeczownik *agapê* i przymiotnik odślawny *agapêtos*.

Należy zauważyć, że rzeczownik *agapê* jest absolutnie nieznany w grece klasycznej i hellenistycznej (znany jest inny rzeczownik o tym samym znaczeniu: *agapêsis*), podczas gdy czasownik *agapân* występuje tam dość często. Początki sementyczne rzeczownika *agapê* nie są dla nas dotąd jasne. Pozostawmy filozofom spory co do tego, czy słowo to jest pochodzenia biblijnego, tzn. czy tłumacze Septuaginty ukuli ten wyraz na podobieństwo fonetyczne hebrajskiego *'ahabâh*: „kochać”, czy też jest skrótem od *agapêsis*, czy wreszcie jest formą dialektyczną podobnie jak *oikodomê*. Zadowolmy się tym, co jest obecnie filologicznie pewne: słowo *agapê* pojawia się po raz pierwszy w kołach judeo-aleksandryjskich i było używane powszech-

⁵ R. Bultmann, *Analyse des ersten Johannesbriefs*, w: Festgabe für A. Jülicher, Tübingen 1927, ss. 138—158. Tenże, *Die kirchliche Redaktion des ersten Johannesbriefs*, w: In memoriam E. Lohmeyer, Stuttgart 1951, ss. 189—201. — Por. J. Chmiel, *Czy Pierwszy List św. Jana jest rozbudowaną homilią chrześcijańską?*, RBL 26 (1973) 1—3:

⁶ W. Nauck, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes*, Tübingen 1957. — J. C. O'Neill, *The Puzzle of 1 John*, London 1966, zaproponował nowe rozwiązanie pochodzenia i struktury 1 J, które jednak nie wytrzymuje krytyki; zom. w tym względzie recenzję I. de la Potterie, w: „Biblica” 49 (1968) 137—139. Por. ponadto: A. Feuillet, *Etude structurale de la première épître de saint Jean*, w: *Neues Testament und Geschichte*, Festschrift O. Cullmann, Tübingen 1972. — G. Giurrisato, *Struttura della prima lettera di Giovanni*, „Rivista Biblica” 21 (1973) 361—381.

⁷ Zob. L. Alonso Schökel, *The Inspired Word. Scripture in the Light of Language and Literature*, New York 1965.

nie w Egipcie. Taki jest wynik bardzo interesujących biblistykę badań papirusologii greckiej⁸.

O wiele bardziej interesującym dla nas jest wniosek, jaki możemy wyciągnąć z użycia rzeczownika *agapê* w Septuagincie. Mianowicie Septuaginta używa z predylekcją terminów: *agapê*, *agapân* (na niekorzyść innych klasycznych, jak: *erôs* czy *philein*) na wyrażenie wszystkich form miłości ludzkiej i Boskiej, miłości w sensie religijnym i w sensie świeckim. Zwłaszcza w pismach prorockich i mądrościowych obserwuje się pewną „sakralizację” pojęcia świeckiego miłości. Tak np. w *Pieśni nad pieśniami* uczucia miłości ukochanej i ukochanego, a więc miłości ludzkiej, takiej jaką Bóg stworzył, służą według tradycyjnego schematu „małżeństwo — przymierze” do wyrażenia stosunku, jaki powinien zachodzić między Jahwe a wybranym Izraelem. Zakładając, że *agapê* janowa posiada ten sam zakres semantyczny co *agapê* Biblii greckiej, dojdziemy do bardzo ważnego pierwszego stwierdzenia odnośnie koncepcji miłości u Jana: *agapê* w pierwszym jego liście obejmuje wszystkie sfery życia ludzkiego i wszystkie przejawy działalności Bożej. Jest więc koncepcja integralna w najlepszym tego słowa znaczeniu.

Taki wniosek wydaje się mieć ogromne znaczenie dla teologii, a szczególnie dla tzw. teologii świata, czy teologii wartości doczesnych. *Agapê* janowa nie jest alienacją człowieka od miłości ziemskiej. Miłość seksualna nie jest na cenzurowanym. Sprawy ciała partycypują w sprawach ducha, tak jak sprawy ludzkie partycypują w sprawach Bożych. J. M. González-Ruiz słusznie podkreśla, że teologia św. Pawła zwalcza wszelką alienację od spraw ziemskich⁹. Wydaje się, że św. Jan podobnie zwalcza alienację człowieka i jego ludzkich spraw w swej koncepcji teologicznej miłości. Nie potrzeba chyba udawadniać, jakie znaczenie ma koncepcja takiej miłości dla moralnej i ascetyki katolickiej.

Po tym semantycznym przedstawieniu *agapê* janowej przejdźmy do jej funkcji teologicznej.

II. STRUKTURA LISTU W FUNKCJI TEOLOGII MIŁOŚCI

Aby zrozumieć całą wymowę teologiczną pierwszego listu janowego, trzeba koniecznie zwrócić uwagę na jego strukturę literacką.

Ułożenie planu strukturalnego listu przyprowadza egzegetów do rozpacz. Wielu z nich rezygnuje z podania planu regularnego, zadawalając się smutnym stwierdzeniem, że list jest zbiorem „anaforyzmów” (Jacquier, Gryglewicz, Kohler, Williams, Bultmann). Trud-

⁸ Zob. C. Spicq, *Agapè. Prolégomènes à une étude de théologie néotestamentaire* (Studia Hellenist. 10), Leiden 1955. M. Lattke, *Einheit im Wort*, München 1975.

⁹ *Il cristianesimo non è un umanesimo*, Cittadella Editrice, Assisi, ss. 83 nn.

ność polega na tym, że list posiada specyficzną strukturę, zbyt skomplikowaną na pierwszy rzut oka. To skomplikowanie wyraża się w ustawicznym powtarzaniu motywów, ciągłym *ritornello*. Niektórzy egzegeci porównują rozwój idei listu do fal morskich (Nauck), inni bardziej muzykalni, do symfonii (van Loewenich). Istotnie, doskonale się czyta i recytuje tekst grecki listu przy szumie morza czy na tle muzyki o powracających motywach, np. przy Boleznie Ravela. Nie można jednak sprowadzać postępu myśli w liście do przeżyć estetycznych. Należy podejrzewać, że tak skomplikowana struktura listu nie jest wynikiem niedopatrzania autora, lecz służy do podkreślenia idei zasadniczych listu aż do pewnej przesady. Taka postawa jest psychologicznie usprawiedliwiona: kto chce zaakcentować jakąś rzecz zasadniczej wagi, ucieka się do tego chwytu stylistycznego, jakim są powtórzenia. Autorowi listu chodzi przede wszystkim o przypomnienie czytelnikom spraw wiary, które słyszeli po raz pierwszy w czasie chrztu, a o których zapomnieli przez swoje tragiczne odstępstwo. Jest to ponadto postawa ojca, który zwraca się do swych umiłowanych dzieci — *agapêtoi* (zauważmy częstotliwość użycia wezwania *agapêtoi*: 6 razy): ojciec chce, by dzieci nic nie uroniły z jego dobrych rad, więc powtórzenie nie zaszkodzi. Nie zapominajmy w końcu, jaką rolę w stylistyce biblijnej odgrywały paralelizmy, synonimia, antytezy. Była to ogromna pomoc mnemotechniczna: wszak *ex auditu* przyszła nasza wiara!

Plan listu można tak przedstawić. Autor pokazuje nasze zjednoczenie z Bogiem (*koinonía*) w dwu aspektach: pierwszy aspekt to chodzenie w światłości, drugi to przybranie za synów Bożych i praktykowanie miłości bliźniego połączone z wiarą. Te dwa fundamentalne aspekty przejawiają się w potrójnym cyklu, który na kształt spirali wznosi się coraz to wyżej, uwidaczniając te same elementy w coraz to nowym położeniu (1 cykl: 1, 5 — 2, 28; 2 cykl: 2, 29 — 4, 6; 3 cykl 4, 7 — 5, 12). Analiza poszczególnych cykli doprowadza do następujących wniosków.

1. Oba aspekty naszego zjednoczenia z Bogiem są aksjomatyzowane¹⁰: to znaczy, posiadają *principium* ogólne, które wydaje się kierować każdym poszczególnym aspektem. I tak chodzenie w światłości jest motywowane tym, że *Bóg jest światłością* (1, 5). Praktykowanie zaś miłości braci wynika stąd, że *Bóg jest miłością* (4, 8. 16). Oba te *principia* odpowiadają sobie wzajemnie. Bliższa egzegeza tekstów wykazuje, że odpowiedniość tychże formuł jest nie tylko literacka, ale teologiczna: dwie te formuły wyrażają jedną rzeczywistość. Jest to rzeczywistość objawiającego się Boga, który poprzez

¹⁰ Odnośnie aksjomatyzacji prawd wiary zob. K. Rahner, *A la recherche d'un „abrégé” de la foi chrétienne*, w: „Concilium” 23 (1967) 65—76. — F. Varillon, *Un abrégé de la foi catholique*, w: „Etudes”, październik 1967, 291—315.

Syna Swojego Jezusa Chrystusa objawia nam Siebie samego. Miłość objawiającego się nam Boga jest światłem. Metafora światła służy więc do wyrażenia miłości Boga objawiającej. Światło jest więc blaskiem miłości¹¹.

Należy tutaj zauważyć, że taka teofania jest epifanią miłości w znaczeniu etymologicznym. Etymologicznie bowiem *epipháneia* oznacza to, co pokazuje się na powierzchni błyszcząc. Od czasów Homera słowo *epipháneia* oznaczało ukazanie się bóstwa w postaci cielesnej. Z biegiem czasu obok tego znaczenia religijnego słowo to zyskało nowe znaczenie, świeckie. Mianowicie w czasach hellenistycznych, epifania oznaczała uroczyste wejście księcia, a potem cesarza, do miasta. Dalej, epifania odnosiła się do cech nadzwyczajnych bóstwa lub człowieka; w języku hellenistycznym jest używana razem z *lamprótês* i *doxa* w sensie blasku, splendoru ukazującej się postaci. Tak więc dochodzimy do znaczenia „świetlnego” słowa *epipháneia*.

Św. Jan nie używa rzeczownika *epipháneia*. Jest to zrozumiałe ze względu na reminiscencje kultu cesarskiego, jakie ten termin zawierał w sobie i jak był powszechnie podówczas rozumiany. Warto przy okazji zanotować oddanie w sposób błędny przez tłumaczy Septuaginty hebrajskiego *nôra*^c (= „być strasznym”) przez „błyszcząc”, „ukazywać się”, zapewne nie bez wpływu potocznego rozumienia hellenistycznego *epipháneia*. Autor pierwszego listu natomiast używa czasownika *phaneroûn*: objawiać się (9 razy).

I tak w 4, 9 czytamy:

*W tym objawiła się (ephanêrôthê) miłość Boga ku nam,
że zesłał Syna swego jednorodzonego na świat,
abyśmy życie mieli dzięki Niemu.*

Widzimy z tego, że rewelacja miłości skupia się w fakcie historycznym przyjścia Syna Jednorodzonego. Możemy więc w teologii pierwszego listu wyprowadzić taki ciąg:

historia zbawienia ze swym epicentrum w fakcie
paschalnym

|
teologia objawienia

|
teologia miłości

Od zasady, że *Bóg jest Miłością*, prowadzi linia prosta rewelacji do misji i śmierci zbawczej Jezusa Chrystusa. Teologia miłości jest jakby punktem wyjścia dla teologii objawienia. I to nas prowadzi do drugiego stwierdzenia odnośnie koncepcji miłości: koncepcja miłości w pierwszym liście Jana zakłada fakt Objawienia. Jest to więc koncepcja miłości objawionej.

¹¹ Zob. J. Chmiel, *Lumière et Charité d'après la première épître de saint Jean*, Rome 1971. — A. Feuillet, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Paris 1972.

2. Analiza literacka listu nie może pominąć roli, jaką w strukturze listu zajmuje pojęcie „przykazanie” (*entolè*). Autor listu podkreśla obowiązek wierności wobec przykazań, a zwłaszcza przykazania miłości braterskiej. Napomnienie Apostoła wraca raz po raz; przytoczmy dla przykładu

4, 11: *powinniśmy (opheilomen) miłować się wzajemnie.*

Obowiązek miłości jest natury moralnej, na co wskazuje użycie czasownika *opheilò*.

Przykazanie miłości bliźniego jest pochodzenia Boskiego; podkreśla to z naciskiem Autor:

3, 11: *taka bowiem jest wola Boża,
którą objawiono nam na początku,
abyśmy się wzajemnie miłowali.*

Zwróćmy uwagę na dwa terminy: „objawiono” i „od początku”. Obowiązek miłości Autor listu motywuje nie tylko autorytetem Boga („wola Boża”), lecz ingerencją Boga objawiającego swą miłość, ingerencją, która domaga się zaangażowania człowieka w wierze. Jesteśmy w sferze teologii objawienia i teologii wiary. Teologii objawienia, gdyż Apostoł motywuje dalej:

4, 11: *Umiłowani, jeśli Bóg tak nas umiłowal,
to i my powinniśmy miłować się wzajemnie.*

Teologii wiary, gdyż przypomina czytelnikom moment objęcia wiary w chwili swojego chrztu poprzez osobisty akt wiary:

2, 7: *Umiłowani, nie piszę do was o nowym przykazaniu,
ale o przykazaniu istniejącym od dawna,
które mieliśmy od samego początku;
tym dawnym przykazaniem jest nauka, którąście słyszeli.*

„Początek” (*archè*) oznacza w pierwotnej kerygmie chrześcijańskiej *initium fidei*, które prowadzi do pełnego wyznawania wiary od momentu aktu chrztu. Ten fakt zapoczątkowania życia chrześcijańskiego, a więc pełnego zaangażowania się człowieka, jest bardzo mocno podkreślony: dość powiedzieć, że zwrot „od początku” (*ap'archès*) występuje w liście 8 razy. Zauważmy dalej, jak pojęcie wiary i miłości zostało formalnie podporządkowane pojęciu przykazania w

3, 23: *Przykazanie Jego zaś jest takie:
abyśmy wierzyli w imię Jezusa Chrystusa, Jego Syna,
i miłowali się wzajemnie,
jak nam dał przykazanie.*

Teraz łatwiej można zrozumieć ładunek teologiczny, jaki Autor listu daje miłości bliźniego:

a) Miłość bliźniego jest kryterium zjednoczenia z Bogiem:

2, 3: *Po tym zaś poznajemy, że Go znamy,
jeśli zachowujemy Jego przykazania.*

b) Miłość bliźniego — co więcej — jest znakiem pełnego życia chrześcijańskiego.

Ten znak jest zarazem rzeczywistością chrześcijańską, którą Autor określa zwrotem *chodzenie w światłości* (1, 7). *Chodzenie w światłości* u Jana ma nie tylko znaczenie moralne, jak u św. Pawła, lecz nabiera specyficznego charakteru teologicznego: jest to postawa chrześcijanina nadsluchującego Objawienia Bożego. Strukturalnie *chodzenie w światłości* jest w funkcji zasady *Bóg jest światłością* (1, 5), tzn. Bóg nam się objawia. Będąc dziećmi Bożymi — a w rzeczywistości nimi jesteśmy, jak potwierdza z emfazą Autor w 3, 1 — jesteśmy synami światłości, a przez to samo synami miłości. To nie jest retoryka słów, to jest rzeczywistość. I właśnie taką rzeczywistością jest miłość bliźniego.

To wszystko pomaga nam sformułować trzecie spostrzeżenie na temat koncepcji miłości janowej: miłość jest kryterium, znakiem i rzeczywistością.

3. Śledząc dalej rozwój myśli Autora listu — rozwój „spiralny” — odnosimy wrażenie, iż Autor chce niejako sprowadzić mozolnie budowaną koncepcję miłości z wyżyn teologicznych do codziennej *praxis* chrześcijańskiej. Znajdujemy się bowiem nagle wobec takich stwierdzeń:

- 4, 20: *Jeśliby ktoś mówił: Miłuję Boga,
a brata swego nienawidził, jest kłamcą,
albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi,
nie może miłować Boga, którego nie widzi.*
- 4, 21: *Takie zaś mamy przykazanie od niego,
aby ten, kto miłuje Boga,
miłował też i brata swego.*

Może się więc wydawać, że Jan ogranicza swą koncepcję miłości integralnej, że sprowadza miłość Boga do miłości bliźniego. Wobec tego nie ma potrzeby mówić o miłości Boga jako takiej, wystarczy mówić o miłości bliźniego, która będzie miłości Boga znakiem i kryterium. Takie odczytanie listu narzuca się sugestywnie i istotnie wielu teologów współczesnych idzie na nie. Niestety, jest to odczytanie niedokładne, cząstkowe, a przez to fałszywe¹².

Zacznijmy od spostrzeżeń tekstualnych. Wielokrotnie Autor listu używa zwrotu *miłość Boga (agapè tou Theou)*. Pytamy, czy chodzi o dopełniacz obiektywny czy też subiektywny; innymi słowy, czy jest mowa o naszej miłości wobec Boga, czy o miłości Boga dla nas. Gramatycznie rzecz biorąc należy tak odpowiedzieć: nie ma sensu rozróżnianie między dopełniaczem obiektywnym a subiektywnym, jeżeli kontekst w tym nie pomaga. Należy raczej mówić o dopełniaczu *generaliter determinans*, tzn. takim, który obejmuje całokształt stosunków między podmiotem a przedmiotem miłości¹³. Jest więc w ta-

¹² Zob. krytykę K. Rahnera przeprowadzoną przez H. Urs von Balthasar, *Cordula ou l'épreuve décisive*, Paris 1968, ss. 81 nn.

¹³ Zob. M. Zerwick, *Graecitas biblica*, Romae 1960, ss. 12 nn. Tenże, *Analysis philologica NT graeci*, Romae 1960, ad 1 J 2, 15.

kim ujęciu miejsce i na miłość Boga względem nas, i na miłość naszą okazywaną Bogu. Że Autor mówi o miłości Boga dla nas, nie ulega kwestii: teksty na to są wyraźne, np.

4, 9: *objawiła się miłość Boga ku nam;*

4, 11: *Bóg tak nas umiłował.*

Pozostaje kwestia miłości naszej wobec Boga: czy sprowadza się ona do miłości naszych braci, czy też ma za przedmiot osobny Boga? Ten problem można nazwać problemem krzyżowym miłości w pierwszym liście Jana.

Zasadniczo i formalnie Stary Testament nie łączy nigdzie dwu obowiązków miłości bliźniego. W tradycji deuteronomicznej *'ahab* wyraża miłość Boga i miłość ludzką we wszelakich jej przejawach. Ponadto w tej tradycji pojęcie miłości łączy się z pojęciem przymierza (*berit*): kochać Boga oznacza więc służyć Mu, chodzić Jego drogami, strzec i wypełniać Jego przykazania. W koncepcjach późniejszych mają miejsce nieśmiałe próby asocjacji dwóch przykazań miłości. I tak w tekstach mądrościowych miłość Boga ku nam powoduje mądrość, a miłość mądrości z kolei wywołuje miłość Boga¹⁴. Ciekawym dokumentem teologii epoki przełomu Starego i Nowego Testamentu są *Testamenty 12 Patriarchów*, gdzie przykazanie miłości Boga jest nierozzerwalnie związane z przykazaniem miłości bliźniego¹⁵.

W Nowym Testamencie przykład teologicznej asocjacji dwóch przykazań miłości znajdujemy u synoptyków w perykopie o największym przykazaniu (Mk 12, 28—34; Mt 22, 34—40; Łk 10, 25—28). Każdy z synoptyków wykazuje właściwą sobie perspektywę teologiczną, ale dążenie wszystkich jest wspólne: usiłowanie połączenia dwóch przykazań miłości bez niebezpieczeństwa absorpcji któregoś z nich.

Wobec tych wszystkich usiłowań teologii biblijnej próba św. Jana w pierwszym liście wypada najpomysłniej.

Jan nie identyfikuje bynajmniej miłości Boga ku ludziom z miłością wobec Boga; ustala tylko między nimi jak najściślejsze więzy i czyni to w sposób, który trzeba uznać za najszcześniejszy. Zasluga Jana Teologa pierwszego listu jest:

— zaakcentowanie objawienia miłości Boga człowiekowi; w tym sensie miłość Boża jest pierwsza w stosunku do miłości bliźniego (4, 7—12. 19);

¹⁴ Tekst klasyczny Syr 4, 14: „miłujących ją (mądrość) Pan będzie miłował.” Zob. C. Wiener, *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris 1957. — J. Coppens, *La doctrine biblique sur l'amour de Dieu et du prochain*, w: „Ephem. Theol. Lovan.” 40 (1964) 252—299. J. Chmiel, *Relacja miłości Boga do miłości bliźniego w tradycji biblijnej*, „Analecta Cracoviensia” 1 (1969) 106—119.

¹⁵ Nie wchodzimy tutaj w szczegóły dyskusji o pochodzeniu tego apokryfu. Jedni bowiem, jak A. Dupont Sommer, A. Jaubert, M. Philonenko, opowiadają się za interpretacją chrześcijańską apokryfu, drudzy zaś, jak M. De Jonge, J. T. Milik, przyjmują wręcz jego chrześcijańskie autorstwo.

— połączenie dwóch miłości w jedną objawioną (4, 21);
 — podkreślenie prymatu praktycznego miłości bliźniego (4, 20).
 Według pierwszego listu janowego miłość Boga jest wyodrębniona, jej kryterium jest miłość bliźniego. Czytamy w

5, 2. 3: *Po tym poznajemy, że miłujemy dzieci Boże,
 gdy miłujemy Boga
 i wypełniamy Jego przykazania,
 albowiem miłość względem Boga
 polega na spełnianiu Jego przykazań.*

A że najwstępniejsza egzegeza miała już trudności z interpretacją miłości Boga w pierwszym liście janowym, niech zaświadczą następujące szczegóły z krytyki tekstu. W 4, 10 tłumacz Wulgaty dodał *prior: In hoc est charitas: non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos...*, podczas gdy tekst grecki nie ma tego. Zapewne uczynił to pod wpływem następującego w. 19: *autos prôtos*. W tymże 4, 19 tłumacz dodał *Deum: Nos ergo diligamus Deum*, podczas gdy tekst grecki ogranicza się tylko do *hemeis agapômen*. Te poprawki tekstualne w Wulgacie zdają się wskazywać niechybnie na troskę tłumacza o właściwą interpretację *agapê* janowej. Najstarsza tradycja egzegetyczna opowiada się więc za autonomizacją miłości do Boga.

III. PEŁNOWYMIAROWOŚĆ MIŁOŚCI.

To co charakteryzuje epifanię miłości według Jana, to nie tylko objawienie się jednego przymiotu Bożego, lecz przede wszystkim to, że Bóg, który jest Miłością, objawił się ludziom w Swym Jednorodnym Synu. Dwa przykazania miłości — tak umiejętnie zespolone w teologiczną caliznę w pierwszym liście — rzutują i na koncepcję miłości. *Agapê* janowa ma dwa pełne wymiary: wertykalny i horyzontalny. Wertykalny to ten kierunek, który idzie od Boga do człowieka: Bóg Miłość objawia się człowiekowi jako światłość i człowiek chodzi w światłości. Horyzontalny zaś wymiar jest wykreślony stosunkiem dwu miłości ludzkich: tej do Boga i tej do człowieka. Te dwa wymiary są nieodłączne; nie może jeden istnieć bez drugiego. Stosunek tych dwóch wymiarów *agapê* określają doskonale dwie uzupełniające się adekwatnie formuły pierwszego listu: *Bóg jest światłością* i *Bóg jest Miłością*.

Dochodzimy tutaj w końcu do ostatniego ważnego stwierdzenia: koncepcja miłości w pierwszym liście św. Jana jest pełnowymiarowa, uwzględnia bowiem wszystkie aspekty i te dwa podstawowe wymiary, które składają się na pełną miłość.

Wydaje się, że wiele trudnych problemów w dzisiejszym chrześcijaństwie powstaje w związku z widzeniem tylko horyzontalnym. Jak słusznie zauważa o. J. Daniélou, „horyzontalizm ogranicza się do spro-

wadzenia chrześcijaństwa do wymiarów miłości bliźniego. Początki takiej dążności są łatwe do odgadnięcia. Dążność taka wypływa z faktu, że w moralnej chrześcijańskiej akcent został położony zbyt jednostronnie na obowiązki religijne, podczas gdy obowiązek społeczny chrześcijan został może niedostatecznie uwzględniony. Lecz na skutek gwałtownej reakcji horyzontalizm zdążył do umniejszenia wymiaru wertykalnego stosunku do Boga, kultu, modlitwy, w celu sprowadzenia chrześcijaństwa do wymiaru służby społecznej. Jest rzeczą nade wszystko pewną, że w chrześcijaństwie miłość do Boga jest takim samym wymiarem zasadniczym jak miłość bliźniego... Horyzontalizm jest wyrazem kryzysu odczucia Boga w łonie chrześcijaństwa”¹⁶.

Dobrze odczytany pierwszy list janowy pozwala w należytych proporcjach uchwycić relacje „horyzontalizmu” i „wertykalizmu” w chrześcijaństwie. Koncepcja *agapè* janowej sprowadza nas do źródła autentycznego widzenia pełnowymiarowego, gdyż — jak stwierdza Autor listu:

*Co było od początku,
co usłyszeliśmy,
co ujrzeliśmy naszymi oczami,
na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce,
o Słowie Życia...
więc dajemy świadectwo... (1, 1. 2).*

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

¹⁶ J. Danielou, *Sull'„orizzontalismo”*, w: „Osservatore Romano” z 3 października 1968, s. 3. Na temat odczytania listu Janowego w teologii patrystycznej zob. D. Dideberg, *Saint Augustin et la première épître de Saint Jean. Une théologie de l'agapè*, Paris 1975.

Ks. Adam Kubiś

TYTUŁ „MĘCZENNIK” *

Jak dotąd, w problematyce męczeńskiej XX w. najczęściej pasjonowała uczonych kwestia ewolucji sensu słowa: *mártys*. Wiadomo bowiem, że słowo to od połowy II wieku służy chrześcijanom jako na-

* Niniejszy artykuł stanowi część odczytu wygłoszonego na Sympozjum pt.: *Świętość i kult świętych w okresie patrystycznym*, zorganizowanym w dniach od 31. V. do 2 VI. 1976 r. w Krakowie przez Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.