

Jan Łach

"Dla wolności wyswobodził nas Chrystus" (Ga 5, 1)

Studia Theologica Varsaviensia 29/2, 33-46

1991

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JAN ŁACH

**„DLA WOLNOŚCI WYSWOBODZIŁ NAS CHRYSZTUS”
(Ga 5, 1)**

W niniejszym artykule nie będę wyjaśniał sformułowania zamieszczonego w tytule, ale postaram się przedstawić za Apostołem Narodów, jak realizuje się owa wolność, którą darował nam Chrystus przez swoją śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie. Apostoł mówi ogólnie, że realizuje się ona w służbie miłości: „miłością ożywni służcie sobie wzajemnie (Ga 5, 13) i ... postępujcie według Ducha” (Ga 5, 16). Konkretyzuje się zaś w tym, co przedstawia Apostoł w zamieszczonym nieco dalej (ww. 22—23) tzw. „katalogu cnót” nazywanych „owocami Ducha”.

„Dla wolności wyswobodził nas Chrystus” jest sformułowaniem, które z jednej strony nawiązuje do czynu wyzwalającego Chrystusa, a z drugiej — odnosi się do naszych czynów, które mają motywację w Jego czynie. Nie sposób bowiem realizować miłości bliźniego, gdy nie ma do niej należytej, wystarczającej zachęty. Nie wystarczy tu motywacja płynąca z zasady wzajemności: „jak ty mnie, tak ja tobie”, ale z faktu oddania się Chrystusa za nas i dla nas: Jak Chrystus Jezus dla nas, tak my tym wszystkim, którzy „wyszli z ręki Bożej”.

Wolność, która została nabyta za tak wielki okup, domaga się strzeżenia i poszanowania. Jest to wszakże nie coś statycznego, ale nieustannie się dziejącego. Miłość jako czyn nie jest bowiem czymś jednorazowym, ale ciągle się dziejącym i domagającym się realizacji. Wolność więc, domagająca się miłości, jest zobowiązaniem. Brzmi to dziwnie, gdyż zobowiązanie wydaje się być wynikiem nakazu pochodzącego od innych i ogranicza wolność. Tutaj jednak jest mowa o wolności, która konkretyzuje się miłością czynu, a zobowiązanie jest wezwa-

niem do samodzielnego podjęcia działania, i wynika ono z przekonania płynącego z wiary w Chrystusa Jezusa, który za nas umarł i zmartwychwstał. Miłość czynu jest poświadczaniem tego przekonania i przyłgnięcia do Tego, którego nam wolno nazywać Abba-Ojciec (Ga 4, 6). Imperatyw miłości czynu zostaje przez Pawła poparty cytatem z Kpł 19, 18, po to, aby ów imperatyw miał atrybut Bożej woli. Wolność od prawa ma swój wyraz w zachowaniu prawa. Otę dialektyka Pawłowa: uwolnienie od prawa nie oznacza usunięcia prawa, lecz wzywa do jego przeorientowania przez tego, który jest „końcem prawa” (telos gar nomou Christos eis dikaiosynem panti to pisteuonti). Paweł nazywa to w liście do Galatów (3, 24) „wychowawcą do Chrystusa”, co oznacza, że nasze usprawiedliwienie pochodzi teraz z wiary w Chrystusa; usprawiedliwienia nie pojmuje się przeto jako czegoś statycznego, ale czynnego, czyli działania mocą wiary przez wykorzystanie odpowiednich wskazań właściwego postępowania.

I oto właśnie podano w liście propozycję postępowania z wiary okazywanej przez miłość czynu. Nie można więc wzajemnie się kąsać (daknein — katestiein). Nie można też dopuszczać się czynów ciała, czyli ulegać jego żądom i namiętnościom. Ciało reprezentuje tu zło wszelkiego rodzaju, które jest przeciwne Duchowi; Duch ma zwyciężyć to, co jest z ciała. Wielka jest siła zła (= ciała). Stąd życie musi być ciągłą walką, która się dokonuje w człowieku.

Różne są uczynki ciała, które rodzą się w człowieku wtedy, gdy dobrowolnie nie podda się on działaniu Ducha. Paweł wylicza ich cały katalog. Katalog ten (ww. 19—21), nie jedyny zresztą (por. Rz 1, 29—31; 13, 13; 1 Kor 5, 9—11; 6, 9n.; 2 Kor 12, 20; Ef 4, 31; 5, 3—5; Kol 3, 5—8; 1 Tm 1, 9n.; 2 Tm 3, 2—5) obrazuje dość dokładnie sytuację ludzi przed uznaniem przez nich i przyjęciem owoców zbawienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa. Pomijam tutaj omawianie tego katalogu.

Przeciwstawieniem działania, które rodzi „ciało” jest działanie Ducha (karpos tou pneumatos — Ga 5, 22). „Owoc Ducha” oznacza tu produkt wewnętrzznego człowieka (por. 2 Kor 4, 16; Rz 7, 12), lub rozumu, który funkcjonuje należycie, tzn. tak, że potrafi rozsądzić między tym, co jest dobre i tym, co złe (Rz 1 20; por. 3, 28; 7, 22; 1 Kor 1, 18nn.; 4, 1; 2 Kor 4, 4; 10, 5), lub też serca (1 Kor 4, 5; 2 Kor 2, 4; 7, 3; Rz 1, 24: 9, 2; 10, 1), a także duszy (Fil 1, 27; 2, 2. 19; 1 Tes 2, 8), albo w ogóle wszystko, co wskazuje na duchową stronę ludzkiej

egzystencji (1 Kor 5, 3; 6, 15; 9, 27; 12, 27; 2 Kor 4, 10; 5, 1—10; Rz 12, 1; 6, 12—23).

Owocem wnętrza człowieka, czyli jego serca, duszy, rozumu, są wszelkiego rodzaju dobra. Na pierwszym miejscu jest agape. Określenie to wywodzi się od czasownika *agapao*, z czego tworzy się przymiotnik *agapetos*. Nie sposób omawiać tutaj wszystkich aspektów tego bogatego pojęcia. Napisano na jego temat szereg monografii, artykułów i przyczynków, które tutaj trudno nawet wyliczać. Wystarczy wymienić tylko niektóre najcelniejsze¹.

Rzeczownikowa forma pojęcia *agape* — miłości nie występuje w greckich tekstach pozabiblijnych, występuje natomiast czasownik *agapao* i oznacza: przyjmować z całą serdecznością. Forma rzeczownika występuje bardzo często w Nowym Testamencie, przede wszystkim w listach św. Pawła oraz w pismach Janowych. Wyrażenia tego w NT używa się prawie wyłącznie na oznaczenie relacji miłości między osobami. Są wszakże i rzeczy, które obejmuje się aktami—czynami miłości. Np. J. 3, 16: ludzie „miłowali bardziej ciemność niż światło”, albo J 12, 43: „bardziej umiłowali chwałę ludzką, niż chwałę Bożą (por. też inne teksty: 2 Tm 4, 8; Hbr 1, 9; 1 Pt 3, 10; 1 J 2, 15; Ap 12, 11 i i.). Szczególne odniesienie ma to pojęcie w J 17, 26 i w Ef 2, 4, gdzie zachodzi zestawienie czasownika z rzeczownikiem. Zasadniczo pojęcie to bywa stosowane na określenie przymiotów; są wszakże i takie teksty, w których *agape* użyto w sensie absolutnym, np.: 1 Tes 3, 6; 5, 8; 1 Tm 1, 14; 2 Tm 1, 13; Flm 5 i w tych wypadkach wyraz *agape* łączy się z *pistis*, natomiast w 1 Kor 13, 13; 1 Tes 1, 3; 5, 8; Kol 1, 4n łączy się z *elpis*.

Obok miłości bliźniego tak u synoptyków, jak i u Pawła jest mowa o miłości wzajemnej (*allelon* — 1—2 J); jest też mowa o miłowaniu braci (*adelphos*) oraz o miłowaniu nieprzyjaciół i mężów do żon (Ef). Przedmiotem miłowania jest Bóg (jak to czytamy u Mk 12, 30. 33 par.; dość często też czytamy na ten

¹ C. Spicq, *Agapé dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, t. 1, Paris 1958; t. 2, Paris 1966; t. 3, Paris 1959; M. Latke, *Einheit im Wort. Die spezifische Bedeutung von agape, agapan und filein im Johannes-Evangelium*, München 1975; T. Herrmann, *Miłość braterska w pierwszym liście św. Jana*, w: *Studia z Bibliistyki*, t. 3, Grzech — odkupienie — miłość, pod red. ks. Jana Łacha, Warszawa 1983, s. 208—345; J. Chmiel, *Lumière et charité d'après la première épître de saint Jean*, Rome 1971; K. Romaniuk, *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de saint Paul*, „Analecta Biblica” 15, Roma 1974.

temat w listach Pawłowych, w liście Jakuba i 1 Jana). O miłości Bożej obok 1 J mówi przede wszystkim Paweł w swych listach. O miłości Jezusa Chrystusa czytamy głównie w pismach Janowych i listach Pawłowych. Jezusowa miłość do Boga jest wzmiankowana w J 14, 31.

Kiedy Paweł mówi o miłości, wychodzi od jej źródła, czyli od miłości Bożej (Rz 5, 8; 8, 37; 9, 13; 2 Kor 9, 7; 13, 11. 13; 1 Tes 1, 4), która objawiła się przez Jezusa Chrystusa. Jego zaś miłość wylana jest przez Ducha Świętego w serca nasze (Rz 5, 5). Bóg świadczy o tej miłości przez to, że Chrystus za nas umarł, gdy jeszcze byliśmy grzesznikami (Rz 5, 8). Wspaniałe jest w związku z tym dowodzenie w części hymnicznej Rz 8, 31—39 rozpoczynające się od pytania: „Jeśli Bóg z nami, któż przeciw nam — a kończy się retorycznym zwrotem: „Cóż nas może odłączyć od miłości Bożej, która jest w Chrystusie, Panu naszym?” Ten, który nas ukochał — to Jezus Chrystus, który tę miłość dowiódł na krzyżu (2 Kor 5, 14n.) „...On mnie umiłował i wydał samego siebie za mnie” (Ga 2, 20). Kiedy Paweł mówi o miłości chrześcijan w sensie absolutnym, zwłaszcza gdy wskazuje w katalogach swych na cnoty (por. 2 Kor 6, 6; Ga 5, 22; Flp 2, 1n; zob. też Rz 12, 9; 14, 15; 1 Kor 8, 1; 14, 1), nencie miłości przypisuje rangę pierwszoplanową, pierwszorzędną (zob. też Ga 5, 6; Flp 1, 9, a zwłaszcza w hymnie o miłości w 1 Kor 13). I charakterystyczne: miłość to przede wszystkim „owoc Ducha” (Ga 5, 22). Również Paweł sformułował twierdzenie dotyczące miłości bliźniego: „Kto miłuje drugiego, wypełnił prawo” (Rz 13, 8). Przykazania „drugiej tablicy dekalogu” streszczone są właśnie w przykazaniu miłości tak, że miłość jest ich wypełnieniem = pleroma (Rz 13, 9n.; zob. też Ga 5, 14). W 1 Tes 4, 9 Paweł nazywa wzajemną miłość między braćmi pojęciem filadelfia. Ma się ona rozciągać także na innych (kai eis pantas; więcej w tym temacie informacji mamy w 1 Kor 9, 20n; 10, 24; 13, 15; Ga 6, 2). Należy podkreślić, że przekonania Pawła skonkretyzowane w różnych wskazaniach opierają się na założeniu: tym, którzy Boga miłują, wszystko służy ku dobremu (Rz 8, 28). Podobnych treści dopatrywać się można także w zdaniu 1 Kor 2, 9: „czego oko nie widziało i ucho nie słyszało, i co w serce człowieka nie wstąpiło, to przygotował Bóg tym, którzy go miłują”.

Charakterystyczne zestawienie „trzech cnót”: wiary, nadziei i miłości znajdujemy u Pawła w 1 Tes 1, 3; 5, 8 oraz 2 Tes 1, 3. Interesujące są też inne teksty, które charakteryzują różne postawy miłości, szczególnie fakt, że tam, gdzie miłość jest

zasadą postępowania, działa właściwie Duch Boży, który „wyrwał nas z mocy ciemności i przeniósł do królestwa swego umiłowanego Syna” (Kol 1, 13), zaś chrześcijanie są wybranymi i umiłowanymi: „przyobleczcie się, jako wybrani Boży, święci i umiłowani w serdeczne współczucie” (Kol 3, 12; por. też 2 Tes 2, 13.16), bo właśnie „...miłość jest spójnią doskonałości” (Kol 3, 14).

Wezwwanie do miłości skierowane zostało do mężów, którzy otoczyć nią mają swoje żony (Ef 5, 25—33; Kol 3, 19). W 2 Tes 3, 5 autor wzywa do miłości Boga: „Pam ... niech kieruje wasze serca ku miłości Bożej i cierpliwości Chrystusowej”. W 2 Tes 2, 10 poleca się miłowanie prawdy (zob. też Ef 4, 15). Znaczące w Pawłowej tradycji są te teksty, w których zasady postępowania ludzkiego winny być motywowane Bożą miłością, tj. tym, że Bóg nas umiłował. W Ef 2, 4n. czytamy: „Bóg, będąc bogaty w miłosierdzie, przez wielką swą miłość, jaką nas umiłował i to nas umarłych na skutek występków, razem z Chrystusem przywrócił do życia”. Ta właśnie Boża miłość przerasta wszelkie poznanie (Ef 3, 19). Ów motyw jest podstawą do wezwania, jakie bywa formułowane w części parenetycznej listu do Efezjan (4, 2. 16), a cały list kończy się modlitwą: „Pokój braciom i miłość wraz z wiarą od Boga Ojca i Pana naszego, Jezusa Chrystusa niech będzie ze wszystkimi, którzy miłują Pana naszego, Jezusa Chrystusa w nieskazitelnosci” (Ef 6, 23—24). Jak podkreśla O. A. Jankowski² cnota miłości wraz z wiarą występuje obok siebie parokrotnie (por. Ef 1, 15; 3, 17; 4, 15). W tym zaś zestawieniu Apostoł podkreśla „szczególną cechę chrześcijańskiej miłości zarówno Boga, jak i bliźniego, jaką jest „redamatio” ze strony wierzącego (tak, jak w Ga 2, 20), lub działanie wiary przez miłość (Ga 5, 6). Charakterystyczne to powiązanie „którzy miłują Pana naszego Jezusa Chrystusa” komentuje on w ten sposób: „Jest to dodatkowe określenie nie zachodzące w pozostałych formułach końcowych”. Imiesłów ton agaponton nawiązuje do stosowanego w ST (np. Wj 20, 6; Pwt 5, 10; Sdz 5, 31; Neh 11, 5; Tob 13, 14; Ps 145, 20; Syr 1, 10) i w pismach międzytestamentalnego judaizmu (Ps Sal 4, 25; Test Sym 3, 6) określenia pobożnych wiernych, jako „miłujących Boga”. Paweł posługuje się nim w Rz 8, 28, oraz w 1 Kor 2, 9. Podobnie czynią to inni autorzy NT (Jk 1, 12; 2, 5; 1 J 5, 1). Przedmiotem miłowania jest Je-

² A. Jankowski, *List do Efezjan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, w: *Listy więzienne świętego Pawła*, Poznań 1962, s. 506.

zus Chrystus (jak w 1 Kor 16, 22; 2 Tm 4, 8 a poza pismami Pawłowymi J 8, 42; 14, 15.21.23n. 28; 21, 15n.; 1 J 5, 1).³

C. Spicq słusznie zauważył⁴, że pojęcie agape w listach Pawłowych nie ulega w swym zakresie znaczeniowym żadnym istotnym zmianom, co dowodzi, że Apostoł Narodów zaczerpnął je od teologów (jeśli tak można ich nazywać), nieznanymi jednak z imienia, pierwotnego Kościoła, a ci przejęli je od samego Jezusa. Paweł bowiem mówi ciągle o miłości, która jest darem Bożym (un amour infusé par Dieu dans le coeur des chrétiens). Polega zaś ona na przywiązaniu do Boga lub do bliźniego. Nie jest to wszakże nic statycznego, ale dynamicznego, gotowego do oddawania się siebie stale, nie jednorazowo; dawania tego, czym się dysponuje. Już autorzy LXX tak określali agape — agapan, odnosząc to pojęcie do kultu, do posłuszeństwa i wierności. Paweł koncentruje swą uwagę na głoszeniu miłości ukazanej przez śmierć na krzyżu, a więc ofiarowaniu siebie za innych. Nie sposób mówić o oddaniu się Bogu czy bliźniemu bez całkowitego ofiarowania się przez oderwanie od własnych korzyści i planów osobistych na rzecz tych, którym chce się świadczyć agape — miłość. Wzorem w takiej ofierze miłości jest Jezus Chrystus, który ofiarował się cały za nas i dla nas. To, co Paweł dodaje do dotychczasowego schematu w nauce o miłości jest wypracowana przezeń teologia Ducha Świętego. Duch Święty jest animatorem życia chrześcijańskiego, wyzwalającym nas od prawa. On jest racją miłości, przyczyną wszelkiego jej aktu.

Pawłowa agape jest więc czymś, co jest najdoskonalsze, co jest pełnią, co przewyższa wszystko inne.

Dzieła miłości są „drogą doskonalszą” (1 Kor 12, 31). Bóg działa według „całej (swej) miłości” a jej pełnię przenosi w serca swych dzieci (Rz 5, 5; Ef 2, 4). Ci, którzy poznają głębię miłości, są nasyceci całą pełnią Bożą (Ef 3, 19). Miłość, jaką ma Apostoł, przelewa się niejako z powodu swej obfitości (2 Kor 2, 4; zob. też: 1 Tes 3, 12; 2 Tes 1, 3; 2 Kor 8, 7; Flp 1, 9). Jest ona po prostu niezastąpiona czym innym (por. 1 Tes 5, 13). Taka miłość zdolna jest zatryumfować nad wszy-

³ Na temat przymiotnika agapetos w pismach Pawłowych zob: O. Wischmeyer, *Das Adjektiv agapetos in den paulinischen Briefen. Eine traditions-geschichtliche Miscelle*, NTS 32 (1986), s. 476—480; tenże, *Traditions-geschichtliche Untersuchung der paulinischen Aussagen über die Liebe*, ZNW 74 (1983), s. 222—236; tenże, *Das Gebot der Nächstenliebe bei Paulus. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung*, „Biblische Zeitschrift” 30 (1986), s. 276—280.

⁴ C. Spicq, dz. cyt., t. 2, s. 302 nn.

stkimi trudnościami, jakie się pojawiają — jest zwycięska (Rz 12, 21: „zło dobrem zwyciężaj”). Dzięki miłości, jaką Ojciec nam ofiaruje przez Syna i w swoim Synu, jesteśmy zdolni pokonać ten świat (Rz 13, 37).

Optymizm Pawła jest znany. To on właśnie stara się wykazać w liście do Rzymian, którego cel określa w 1,16, że Ewangelia jest mocą Bożą ku zbawieniu. Jej serce stanowi miłość, którą Bóg rozlewa w sercach naszych. Miłość daje też podstawy do działania w sposób nieklamany, autentyczny, bez hipokryzji (Rz 12, 9; 2 Kor 6, 6; 8, 8). Prawdziwa miłość to ta, która nam została dana przez Ducha Świętego. Nie jest to więc jakaś naturalna skłonność, dobroć wynikająca z chęci odniesienia sukcesów, efekciarska. Jest to miłość tego, co dobre, jest to bojaźń przed złem, inspirowana wiarą, modelowana zapatrzeniem się na Chrystusa, które też zapewnia właściwą ocenę działań; nie jest to natomiast działanie motywowane własnymi celami, czasem nawet bardzo niskimi (1 Kor 13, 2—3).

Miłość nie jest jednak czymś ukrytym; ona się ujawnia, ukazuje się w dawaniu, w całkowitym ofiarowaniu drugim. Taka jest właśnie miłość samego Apostoła: daje się ona poznać w oddaniu zadaniom apostołskim, jak np. w czasie działalności misyjnej w Rzymie (Flp 1, 15—18). Taka postawa ma swe odniesienie do Chrystusa i to ukrzyżowanego.

Miłość chrześcijańska jest z tego powodu miłością religijną i sprawdza się z działaniu, zwłaszcza apostołskim. Ma ona w związku z tym walor eschatologiczny: ten, kto miłuje swego brata z bezwarunkowym odniesieniem do zbawczego czynu Chrystusa, który nas umiłował, zanim jeszcze staliśmy się Jego przyjaciółmi, będzie oglądał Boga twarzą w twarz (1 Kor 13, 12). Taka miłość ma moc przetrwania na wieki.

Z poczynionych uwag wynika, że miłość należy do istoty chrześcijaństwa: jest perłą niebieskiego Królestwa i charakteryzuje Kościół — wspólnotę ludzi wierzących. Ci, którzy są synami Bożymi, którzy wierzą, z istoty swej są przepełnieni miłością. A skoro miłują, pragną czynić to, co Bóg chce. Jest to determinanta działania moralnego.

Drugim „owocem Ducha” jest radość (chará). Znamionuje ona człowieka wierzącego⁵. Gdy „Duch Boży” jest obecny w świe-

⁵ Por. K. Berger, *chara*, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 3, kol. 1087; H. Conzelmann, *chairó*, TWNT, t. 10, s. 250—362; P. Andriessen, *Reconçtant à la joie qui lui revenait*, NRTh 97 (1975), s. 424—438; W. G. Morrice, *Joy in the New Testa-*

cie, wtedy panuje w nim radość, jako konsekwencja Boga działającego. Radość jest owocem Ducha tak, jak sprawiedliwość i pokój. W naszym tekście (Ga 5, 22) a także w Rz 14, 17 radość ukazana jest jako owoc Ducha. To On sprawia, że różnego rodzaju doświadczenia i cierpienia łatwiej się znosi.⁶

Zródłem radości jest fakt wypełnienia się oczekiwań starotestamentalnych; obecność zbawienia w osobie Jezusa to oczekiwanie urzeczywistnienia (Mt 2, 10; 13, 20 par.; Łk 8, 13). Łukasz mówi o tym uczuciu (jeśli w ogóle można tu mówić o uczuciu, posługując się współczesnymi nam pojęciami) w ramach zetknięcia się z Dobrą Nowiną. Magnificat Maryi stanowi jakby eksplozję tego „uczucia” (Łk 1, 46—55). Przedmiotem anielskiego poselstwa skierowanego do pasterzy jest radość (2, 10). Należy świętować i cieszyć się z powodu nadejścia Królestwa Bożego (5, 34), a jego objawem są dobra mesjańskie (14, 15; 22, 16). Nic dziwnego, że radość ta udziela się i uczniom, gdy dostrzegają i mają możliwość relacjonowania o skutkach głoszonej przez nich Ewangelii (10, 17—20). Zresztą sam Jezus „raduje się w duchu” (10, 21). Radość towarzyszy również tym, którzy doznają zbawienia: znalezienie tego, kto zginął, a odnalazł się, jest podstawą radości (Łk 15,6n. 9n.22—24.32). Czymś wręcz paradoksalnym, a przecież cechującym wyznawców Chrystusa jest radość w chwili udręczenia, przesładowania, męki. Radość z tego powodu głoszą błogosławieństwa (Mt 5, 11n.; Łk 6, 22n.). Taką okazją do radości jest „godzina Jezusa”, a przecież jest to Jego męka i śmierć (J 16, 22nn.). Rozważanie tych wszystkich rzeczywistości miało być racją do radowania się w pierwotnych (i nie tylko pierwotnych) wspólnotach Kościoła. Radość ta winna być nieustanna (Flp 4, 4n.). Do tego rodzaju radości nie można skłonić nikogo, kto nie nauczył się chrześcijańskiej miłości i nie byłby do niej inspirowany przez Ducha. Tego właśnie spodziewa się Paweł do tych, którzy żyją według Ducha.

Owocem „ciała” przeciwstawiają się nie tylko miłość i radość, ale również „pokój” (eirene). W naszym tekście (Ga 5, 22) chodzi przede wszystkim o pokój z bliźnimi. Wskazuje na to Rz 14, 17, gdzie obok „radości” wymieniono właśnie „pokój”. Zwrócono mianowicie uwagę na to, że królestwa Bożego

ment, The Paternoster Press, Exeter 1984; J. Dupont, *Bonheur des persécutés*, w: *Les Béatitudes*, t. 2, Paris 1969, s. 319—350.

⁶ Interesujący w tej materii jest zeszyt „Bibel und Kirche” 44 (1989), którego tematem naczelnym jest *Frieden, Gerechtigkeit, Schöpfung*.

nie stanowi jedzenie i picie, lecz sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym. Chodzi więc o pokój w Bożym królestwie: nie w eschatycznej przyszłości, ale w teraźniejszości, na ziemi. Pokój z ludźmi suponuje również pokój z Bogiem; są to fundamenty naszych pragnień i podstawowe zręby pokoju dla całego świata. Tak więc owe trzy cnoty: miłość, radość i pokój są z jednej strony czymś, co się objawia na zewnątrz, z drugiej — co suponuje harmonię wewnętrzną.

W tekstach Nowego Testamentu nie można się dopatrzeć rozwoju treści pojęciowej określenia *eirene*, podobnie, jak to zauważyliśmy w odniesieniu do pojęcia *agape*. Ideę tę przejęto ze Starego Testamentu, a także z literatury greckiej. Pojęcie to określa stan niezakłóconego posiadania dóbr materialnych oraz szczęścia (por. Łk 11, 21; Dz 24, 2; zob. również Sdz 19, 20; Ps 73, 3), a przede wszystkim zdrowia (2 Sm 18, 32; Ps 38, 4; Iz 57, 19). Ale na istotę pokoju składa się nie tylko brak wojny (por. Koh 3, 8; Łk 14, 32; Dz 12, 20; Ap 6, 4) i wszelkiego zamieszania (1 Kor 14, 33), ale też swoiste, wewnętrzne uspokojenie, odprężenie, którego dawcą jest Bóg pokoju, Bóg, który w ten sposób ustanawia swoje Królestwo (Ps 85, 9—14; 2 Kor 13, 11) oraz zapowiada przyjście Mesjasza, Księcia pokoju (Iz 9, 5m.; Łk 1, 79; 2, 14; 19, 42; Dz 10, 36; Ef 2, 17; 6, 15). Jezusowa męka i krew przezeń wylana wprowadza pokój między ludźmi (Ef 2, 14—22; Kol, 1, 20; Ap 1, 4) i taki pokój jest pokojem Jezusowym, ponadczasowym, ponadwymiarowym, czyli — nie z tego świata (Jer 6, 14; 8, 11; Mt 10, 34 par; J 14, 27). Pokój ten jest darem Ducha, dlatego nie opuszcza on człowieka w czasie prześladowań (por. J 16, 33). Chrześcijanie są czynnymi rzecznikami pokoju i dlatego nic dziwnego, że w codziennym swym życiu życzą sobie pokoju (Łk. 7, 50; 10, 5; Rz 1, 7; 1 Kor 1, 3; 2 Kor 1, 2; Ga 1, 3; Ef 1, 2; Kol 3, 15; 1 P 1, 2; 5, 14).

Następnym określeniem wymienionym w katalogu cnót będących darem Ducha jest *makrothymia* = cierpliwość, czyli takie zachowanie, które wyklucza gniew; nie jest on motywem działania, gdyż działanie takie, które z gniewu wyrasta jest siłą rzeczy nieprzemyślane. Będąc cierpliwym, człowiek naśladuje Boga, który daje grzesznikowi dość czasu, aby mógł się nawrócić (Rz 9, 22; 1 Tm 1, 16; 1 P 3, 20; 2 P 3, 9, 15).

Owocem Ducha jest także *chrestotes* = uprzejmość⁷, a kie-

⁷ Pojęcie to zostało opracowane przez ks. L. R. Stachowiaka w pracy pt.: *Chrestotes, ihre biblisch-theologische Entwicklung und*

dy mówi się o Bogu, wtedy wskazuje się na Jego dobroć (hebr. s^cdaqah). Bo rzeczywiście według Rz 2, 4 można mówić o Boskim bogactwie „uprzejmości”, czyli dobroci (he tou ploutou tes chrestotetos). W Ef 3, 16 jest mowa o „bogactwie chwały” (ploutos tes doxes), zaś w Ef 1, 7 i 2, 7 o „bogactwie miłości”. Rzeczywistość Boga wyrażano więc przy pomocy różnych określeń, aby wskazać, że jest On łaskawy, łagodny, dobry. Ale gdy Paweł wskazywał na owoc Ducha jako ideał, do którego dążyć mają wyznawcy Chrystusa, polecał niejako aby czerpali oni wzór od Boga, który „bogactwo łagodności” objawił w swoim Synu — Jezusie Chrystusie. Nic więc dziwnego, że w naszym tekście (Ga 5, 2) określenie tej cnoty, których wyliczono dziewięć, znajduje się akurat w centrum — jako piąta z nich. Jeśli agape jest źródłem wszelkich objawów dobra, to chrestotes jest centrum tych objawów — różnych ludzkich zachowań. Obok niej, co jest interesujące, wymieniono makrothymia i agathosyne (= cierpliwość i dobroć). W katalogu, jaki znajdujemy w Kol 3, 12 chrestotes umieszczono po splagchna oiktirmou (= serdeczne miłosierdzie), ale przed taπεινοφροσυνε (= pokora).

Wypowiedzi Apostoła Narodów, w których używa on omawianego pojęcia, mają powiązanie z problematyką historio-zbawczą, co też uzasadnia zamieszczenie na początku całego katalogu określenia: owoce Ducha.

Kolejny przymiot ludzkiego działania, będący również owocem Ducha, to agathosyne = dobroć. Charakteryzuje on człowieka, który odznacza się dobrocią w różnym wymiarze. W naszym tekście jest on owocem Ducha, w Ef 5,9 określony jest on jako owoc światłości. Wezwanie do tej cnoty w Rz 15, 14 brzmi: i wy bądźcie bogaci w miłowanie”, a w 2 Tes 2, 11: „uczynił was godnymi wybrania... i napełnił wszelką chęcią dobroci”. Chodzi więc w tym określeniu o to, co wynika z wewnętrznej dobra, motywowanego dobrocią Boga.

Autor wylicza w tym miejscu także pistis. Jak wiadomo, określenie to jest bardzo bogate w swej treści, a w Biblii zachodzi wiele razy. Trudno użyć więc w tłumaczeniu naszego tekstu ogólnego wyrażenia: wiara, gdyż chodzi tu raczej o jakiś jej aspekt o charakterze moralnym.⁸ Jeśli więc pistis w

Eigenart, Freiburg 1957; zob. też: C. Spicq, *Notes de Lexicographie Neo-Testamentaire*, t. 2, „Orbis Biblicus et Orientalis” 22, 2 (1978), s. 971—976; R. Laflamme-M. Gervais, *Le Christ hier, aujourd'hui et demain; Incarnation et chrestotes de Dieu*, Paris 1976, s. 231—258.

⁸ Ks. E. Szymanek, w: *List do Galatów, Wstęp, przekład z oryginału*.

Ga 5, 22 ten aspekt ma na względzie, to rzeczywiście możemy mówić tu o wierności. Wiadomo, że w Starym Testamencie na oznaczenie wierności używano hebrajskiego: *'emet*, charakteryzuje ono Boga (por. Wj 34, 6). Na przestrzeni całej historii Izrael doznawał Bożej wierności w dochowywaniu danych mu obietnic. Człowiek niestety nie odpowiadał wiernością; był najczęstszą niewierną. Bóg okazuje swą wierność przede wszystkim przez to, że Chrystus „wierny świadek prawdy” (J 18, 37; Apk 3, 14) przekazuje ludziom łaskę. Bóg domaga się od człowieka wierności względem przymierza i dlatego nawet wtedy, gdy zostało ono przez człowieka naruszone, odnawia je, aby człowiek nawrócony mógł znowu postępować zgodnie z jego wymogami. Człowiek Starego Testamentu miał znakomite wzory wierności w osobach Abrahama i Mojżesza (zob. Neh 9, 8; Syr 45, 4), a mimo to szedł za przykładem niewiernych odstępców na pustyni synajskiej (por. Ps 78, 8nn. 36 nn; 106, 6).

Wiernym w każdym wymiarze jest Chrystus, gdyż wypełnia On wolę Ojca i Jego dzieło (Mk 10, 45; Łk 24, 44; J 19, 28. 30). To wszystko skłaniać winno naśladowujących, czy raczej — wezwanych do naśladowania Jezusa przez Jego uczniów, gdyż tylko wierność, tj. stanie mocno przy Nim aż do śmierci i zaufanie Jego wierności, daje rękojmię życia z Nim i królowania (2 Tm 22, 11n.). Brzmi to może dziwnie, ale można to tak sformułować: „wierni mają być wierni...”. Wiernymi nazywa się wszak uczniów Chrystusowych, tj. tych, którzy z Niego wierzą (Dz 10, 45; 2 Kor 6, 15; Ef 1, 1). Wierni są oni wskazaniom swego Mistrza; dają się prowadzić Duchowi Bożemu i wypełniają to, czego od nich Bóg żąda przez Chrystusa, którego ukochali: „Wytrwajcie w miłości mojej. Jeśli będziecie zachowywać moje przykazania, trwać będziecie w miłości mojej tak, jak Ja zachowałem przykazania Ojca mego i trwam w Jego miłości” (J 15, 9n.; por. też J 14, 15. 21. 23n). Za taką to wierność czeka nagroda w postaci udziału w radościach Pana (J 15, 11; zob. też Mt 25, 21. 23). Aby być wiernym, trzeba się modlić i nieustannie czuwać, gdyż inaczej zachodzi niebezpieczeństwo ulegania kusicielowi (Mt 6, 13; 26, 41; 1 Pt 5, 8n.).

Jak z powyższych uwag wnosić można — wiara (*pistis*) tłumaczona w naszym tekście przez „wierność” oznacza naszą sta-

łość w przynależeniu do Chrystusa. Przynależność ta wyraża się w nieustannym poznawaniu Tego, do kogo się należy, jak też w stałości zachowania tych nakazów, które zostały nam dane. Interesujące jest w tej materii wyjaśnienie R. Bultmana⁹, który szczegółowo przedstawia, na czym polegać powinno „wierne zachowanie się wierzącego”.

Przedostatnim, wyliczonym na liście cnót w Ga 5, 22n przymiotem człowieka żyjącego z Ducha jest praytes = łagodność. Wyrażenie to zachodzi dość rzadko w NT, bo tylko 11 razy w formie rzeczownikowej i 4 razy w przymiotnikowej. Rzeczownikowa forma jest charakterystyczna dla listów św. Pawła. Mateusz, jedyny z ewangelistów, przekazuje świadectwo Jezusa, według którego jest On „łagodny i pokorny sercem” (Mt 11, 29). Scharakteryzowany w ten sposób Jezus objawia się światu jako przeciwieństwo wyniosłych, którzy ufają samym sobie. Jezus natomiast podlega całkowicie Ojcu. Okazuje się to zwłaszcza w chwili uroczystego wjazdu do Jerozolimy: jako „cichy i pokorny” dosiada on osłicy i osłęcia (Mt 21, 5). Tym samym jest on przeciwieństwem zelotów, oraz tych wszystkich, którzy marzyli o Mesjaszu politycznym.

Paweł mówi o praytes, gdy zwraca uwagę Koryntianom na ich niewłaściwe zachowanie. Łagodność (praytes) Chrystusa domaga się jednak od niego takiej samej postawy wobec winnych. Takie zachowanie Pawła wcale nie oznacza słabości, czy miękości; ma ono zakotwiczenie w łagodności i miłości, jaką okazywał Chrystus. Dlatego też łagodność nie jest wcale cnotą w rozumieniu greckim, ale jest to dar Ducha. Domaga się on od należących do Chrystusa pozbycia się wszelkiej wyniosłości, niecierpliwości i gniewu wobec braci, którzy błędzą (Ga 6, 1n.). Nic też dziwnego, że łagodność należy do darów oznaczających wybranie, jak o tym świadczy Kol 3, 12, a zarazem powołanie do trudnych zadań (Ef 4, 2). Ta właśnie cecha wymagana jest, według autora listów Pasterskich, od tych właśnie, którzy powołani zostali do służby Chrystusowej. Ona bowiem potrafi zwyciężać szatańskie zapędy (por. 2 Tm 2, 25; Tt 3, 2).

Ostatnią w katalogu cnót jest egkrateia = opanowanie siebie (Ga 5, 23), a chodzi tutaj o opanowanie szczególnie zmysłów, głównie w dziedzinie seksualnej. Jak łatwo zauważyć, wyrażenie to należy do grupy określeń mających w swym źródłosłowie -krat-, czyli chodzi tu o to wszystko, co wiąże się z pa-

⁹ Napisał on obszerny artykuł na temat pisteuo, TWNT, t. 6, s. 174—230, a szczególnie s. 218—220.

nowaniem, opanowaniem, które ktoś podejmuje wobec siebie, lub wobec czegoś, co posiada. Interesujące jest to, że w tekstach biblijnych określenie to nie stoi w centrum zainteresowania, zaś w Starym Testamencie pojawia się ono w księgach, które mogły powstać w kręgu kultury greckiej, albo pod jakimś jej wpływem (por. Syr 18, 30; Mdr 8, 21; zob. też 4 Mch 5, 34). Warto też podkreślić, że zachowanie się Jana Chrzciciela mogłoby być opisane tym właśnie wyrażeniem. Nie użyto go jednak. Tego pojęcia używa Paweł, gdy mówi o sobie samym, porównując się do człowieka biorącego udział w zawodach (1 Kor 9, 25). Nie chodzi tu wszakże o ascezę w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale po prostu przygotowanie swojej fisis. Gdy natomiast pojęcie to zachodzi w Ga 5, 23 chodzi wtedy o pojęcie, które przeciwstawia się porneia = nieczystości. W podobnym też sensie występuje owe pojęcie w 1 Kor 7, 9. Tekst ten mógłby stanowić swego rodzaju podsumowanie na ten temat: „aby nie kusił was szatan z powodu nieopanowania waszego” (dia ten akrasian hymon). Kto bowiem chce być wierny Bogu-Chrystusowi w miłości i pragnie urzeczywistniać tę miłość we wszystkich jej odmianach (radość, uprzejmość, wierność, łagodność), musi być opanowany w tym szczególnie, co nazywa się nierządem, nieczystością, czy wyuzdaniem.

Takie oto są owoce Ducha. Chrześcijanin żyje tak, że nieustannie je realizuje nie przymuszony, ale z miłości, ku Chrystusowi i Bogu. Jest to coś tak jednoznacznego, że nie zachodzi potrzeba innej motywacji poza tą, która zawiera się w fakcie chrztu, czyli wkorzenia się przez wiarę w Chrystusa Jezusa i przyobleczenia się weń (Ga 3, 26—29). Wszak: „Dla wolności wyzwodził nas Chrystus” (Ga 5, 1).

For Freedom — Christ has set us free (Ga 5, 1)

Summary

The article does not explain the title which is a quotation of Ga 5,1, but it shows the requirements which have to be satisfied so that the freedom offered by Christ will be realized.

Those conditions have been formulated in Ga 5, 22—23, where the list of virtues was inserted as a fruit of the Holy Spirit, in contradiction to the acts born by the body (Ga 5, 19—21) a person has been gifted, though freedom has to achieve those virtues thanks to the strength of the Holy Spirit.

How to realize the nine signs of freedom which grew up from the first one that is a love — feast — agape comprehended as an example given by God in Jesus Christ, who died for us while we were still sinners (Rm 5, 8).

The example of this love is a suggestions for chalenge to fulfil through a adequate proposal as a guiding rules for believers of Christ.

J. Łach