

WYMÓG BEZWARUNKOWEJ MIŁOŚCI I PRZEBACZENIA JAKO FUNDAMENT WSPÓLNOTY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ WEDŁUG GERHARDA LOHFINKA

Dzisiaj „miłość” jest słowem często używanym, odmienianym przez wszystkie przypadki, a przez to poddanym głębokiej dewaluacji. Również specyficznie chrześcijańskie znaczenie miłości wyrażone w pojęciu *agapē* narażone jest na niezrozumienie, a co za tym idzie, na niemożność realizacji w pełnym jej wymiarze.

Celem tego artykułu jest zaprezentowanie nauki biblijnej na temat miłości i pojednania w ujęciu, jakie zaprezentował w swojej egzegetycznej twórczości Gerard Lohfink. W swojej teologii wskazuje z naciskiem, że właściwym adresem, a zarazem środowiskiem realizacji etosu Nowego Testamentu, jest wspólnota ludu Bożego. Stanowi ona warunek konieczny wprowadzenia w czyn z właściwym dla Ewangelii radykalizmem programu Kazania na Górze. Niemiecki egzegeta sprzeciwia się tym samym wszelkim tendencjom indywidualistycznym, jak i uniwersalistycznym. Kazanie na Górze unaocznia, jak bardzo etos Nowego Testamentu jest związany z Ewangelią o królestwie Bożym. W tym miejscu należałoby zdefiniować, przynajmniej na potrzeby tego artykułu, z całą świadomością ograniczeń związanych z tematem i objętością wypowiedzi, czym jest w teologicznej wizji G. Lohfinka królestwo Boże.

Jest to wspólnota poddająca się panowaniu Boga w oparciu o Ewangelię Jezusa Chrystusa, przyjmująca jako program życia alternatywny wobec świata etos płynący z Kazania na Górze, tym samym jawiąca się jako lud Boży czasów ostatecznych – ośrodek i początek powszechnego panowania Boga.

Definicja ta, pomimo swojej syntetycznej struktury, wskazuje na trzy zasadnicze wymiary panowania Bożego. Pierwszy dotyczy społecznej postaci królestwa Bożego. G. Lohfink powie „królestwo potrzebuje ludu”¹. „Królestwo Boże to nie idea, duchowa więź z Bogiem czy moralność, to przede wszystkim

¹ G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità? La Chiesa quale dovrebbe essere*, Cinisello Balsamo 1987, s. 98.

społeczność, którą kieruje Bóg”². Drugi wymiar dotyczy sprawców eschatologicznego działania Boga. Jest nim Bóg jako ten, który inicjuje swoje królowanie i bez którego wszelkie działania ludzkie byłyby czystą utopią. Jednakże Jego panowanie objawia się wówczas, gdy znajdą się ludzie, którzy w wolności dadzą się pociągnąć sprawie Bożej, a tym samym staną się w sposób realny współtwórcami panowania Boga. W przeciwnym wypadku królestwo Boże byłoby obciążone monofizyczną herezją, a działanie człowieka, w tym realizacja wymogów etycznych, byłoby pozorne i bez realnego znaczenia dla objawienia się królestwa Bożego. Trzeci wymiar dotyczy czasu przyjścia panowania Bożego. Lohfink z całym radykalizmem odczytuje ewangeliczne orędzie o przyjściu królestwa Bożego i stwierdza, że ze strony Boga wszystko zostało „już” dane. Przez Chrystusa królestwo zostało nieodwołalnie zainaugurowane, a dla jego pełnej realizacji potrzebna jest „jeszcze” odpowiedź człowieka, czyli poddanie się pod panowanie Boga w społeczności ludu Bożego³.

Tak rozumiana społeczność królestwa Bożego jest właściwym środowiskiem realizacji etosu ewangelicznego wyrażającego się w miłości i przebaczeniu. Misją tak ukształtowanej wspólnoty chrześcijańskiej jest objawienie panowania Bożego - wzbudzenie zachwyty alternatywnym sposobem życia i przemiana świata.

1. Wymóg miłości braterskiej

G. Lohfink, mówiąc o miłości chrześcijańskiej określanej w Nowym Testamencie jako *agapē* oraz o przebaczeniu i wzajemnym pojednaniu, najpierw wskazuje na określoną przestrzeń, w której te postawy mogą i mają szansę się uzewnętrznić i być realizowane. Tą przestrzenią jest gmina chrześcijańska żyjąca na kształt wspólnoty i zorganizowana wokół domu. Pierwotny Kościół rozwijał się przede wszystkim w oparciu o domowe wspólnoty chrześcijańskie,

* Ks. Gerard Lohfink wieloletni profesor egzegezy Nowego Testamentu na Uniwersytecie w Tybindze. W 1986 r. porzuca karierę uniwersytecką, aby związać się z Katholische Integrierte Gemeinde (Katolicka Gmina Zintegrowana) działającą koło Monachium. Autor licznych dzieł teologicznych i egzegetycznych. Do najważniejszych z nich należą: *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie*, München 1975, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, Freiburg im Breisgau 1982, *Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik*, Freiburg im Breisgau 1988. Ponadto w Polsce ukazały się tak ważne dzieła, jak: *Rozumieć Biblię: Wprowadzenie do krytyki form literackich*. Warszawa 1987, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła? O teologii ludu Bożego*, Poznań 2006, *Czy Jezus głosił utopię?* Poznań 2006.

² M. Rychert, *Społeczno-historyczny wymiar królestwa Bożego w teologii Gerharda Lohfinka*, s. 186, w: „Seminare” 24(2007) s. 177-190.

³ Pełne omówienie tych trzech wymiarów królestwa Bożego znajdziemy w artykule G. Lohfink, *Die Not der Exegese mit der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu*, TQ, 168(1988) 1, s. 1-15.

w których mógł realizować się etos braterstwa chrześcijańskiego⁴. W rodzinach, które oddały swoje domy do dyspozycji wspólnoty, wykształca się w praktyce struktura nowej rodziny, która rozciągała własne granice, obejmując sobą całą gminę. Przestrzeń wspólnot domowych staje się tym samym konkretnym miejscem przeżywania i realizacji braterstwa chrześcijańskiego⁵.

Kiedy we współczesnym środowisku kościelnym mówi się o „miłości chrześcijańskiej” rozumianej jako miłość bliźniego, zwykle pojawia się akcent uniwersalistyczny. Mówi się więc - i słusznie - że miłość łamie wszystkie bariery społeczne grupy, narodu, rasy czy religii. Każdy potrzebujący jest bliźnim⁶. Lohfink nie kwestionuje takiej wymowy przykazania miłości. Problem polega na tym, że zbyt łatwo mówi się o uniwersalnym charakterze miłości, pozbawiając jej nie tylko oparcia we właściwym dla niej środowisku, ale ponadto pozbawiając ją realności płynącej z wprowadzenia w czyn. Nowy Testament nie formułuje nauki o miłości bliźniego w kategoriach uniwersalnych. Twierdzenie, że Jezus głosił naukę o miłości uniwersalnej wobec wszystkich, bez wskazania na różnicę pomiędzy miłością bliźniego a miłością nieprzyjaciół, jest zdaniem G. Lohfinka wynikiem niezrozumienia⁷. Dla niemieckiego egzegety rozróżnienie pomiędzy miłością bliźniego a miłością nieprzyjaciół nie jest faktem bez znaczenia. Różnica ta stanowi ważny element jego eklezjologii podstawowej. Jeżeli zaś chodzi o miłość pojętą uniwersalistycznie, odrzuca ją całkowicie, uważając pojęcie to za niebiblijne i niechrześcijańskie⁸.

⁴ Nowy Testament dostarcza wiele takich przykładów: Dz 12,12; Rz 16,5. 23; 1 Kor 16,15. 19; Kol 4,15; Flp 2, 1-4. Etos rodziny wczesnochrześcijańskiej omawia S. Longosz, *Rodzina wczesnochrześcijańska Kościołem domowym*, „Roczniki Teologiczne”, LI(2004) 10, s. 27-55.

⁵ Por. G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?* Cinisello Balsamo, 1987 s. 147 (tyt. org. Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens).

⁶ Dla ukazania uniwersalnego charakteru miłości wskazuje się na przypowieść o Samarytaninie, poprzez którą Jezus redefiniuje pojęcie „bliźniego” oraz na przykazanie miłości nieprzyjaciół. J. Jeremias, mówi o „nieograniczonym charakterze miłości (Łk 10,30-37),” ilustrując to stwierdzenie przypowieścią o Samarytaninie. Por. tenże, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1976 I, s. 244. Na ten uniwersalistyczny wymiar miłości wskazuje również H. Langkammer. Zgodnie z nauką Nowego Testamentu bliźni to każdy człowiek. Obrazuje to przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10,29-37), przez którą Jezus w swoisty sposób odpowiada na pytanie o to, „Kim jest bliźni?”. Odpowiedź Jezusa jest zaskakująca: okazuje się bowiem, że za bliźniego uważa nie tylko tego, kto potrzebuje pomocy, ale również tego, kto tej pomocy udzielił. Istotą przesłania jest wskazanie, że nie ma w tym względzie ustalonych reguł, które decydowałyby, kto jest bliźnim. Por. H. Langkammer, *Etyka Nowego Testamentu*, Wrocław 1985, s. 113. Podobnie K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, T. 3, Kraków 1984, s. 108.

⁷ G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?* s. 156.

⁸ Por. G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?* s. 149. Lohfink, mówiąc o idei miłości uniwersalistycznej, ma na myśli koncepcję oświeceniową opartą na idei wspólnej natury wszystkich ludzi. Również J. Ratzinger zauważa, że braterstwo nie wyrasta z udziału we wspólnym człowieczeństwie. „Braćmi dla Jezusa są ci, którzy jednoczą się z Nim we wspólnym przyjęciu woli Bożej. (...) Braterstwo nie jest rozumiane naturalistycznie, lecz opiera się na duchowej decyzji, na ‘tak’ powiedzianym woli Bożej”. Zob. J. Ratzinger, *Chrześcijańskie braterstwo*, Kraków 2005, s. 34.

Zdaniem G. Lohfinka radykalna uniwersalizacja koncepcji miłości jest przejawem wyemancypowania się „miłości” z kontekstu biblijnego, w którym miłość odnosi się zawsze do braci w wierze. Zwrócenie uwagi na właściwe środowisko miłości (*agapē*) to pierwszy istotny rys refleksji niemieckiego egzegety nad znaczeniem miłości chrześcijańskiej. W Nowym Testamencie, jeśli pominie się przykazanie miłości nieprzyjaciół, miłość międzyludzka - prawie bez wyjątków - oznacza miłość wobec braci w wierze, jest więc miłością wzajemną chrześcijan⁹. Aby dostrzec zasadność tego twierdzenia, wystarczy przywołać liczne formuły językowe, takie jak: „miłować się wzajemnie” (J 13,34; 15,12; Rz 13,8), „miłować braci” (1 J 3,14), „miłować swego brata”, (1 J 2,10; 3,10; 4,20. 21) „braci miłujcie” (1 P 2,17), „miłość braterska” (Rz 12,10), „miłość względem świętych” (Ef 1,15; Kol 1,4)¹⁰. Określenie adresatów miłości (*agapē*) wzmocnione jest dodatkowo przez fakt, że Nowy Testament, dla odróżnienia postawy wobec tych, którzy są spoza wspólnoty, nie używa określeń *agapē* - *agapan* (miłość - miłować), ale innych określeń i pojęć. Dla przykładu w 1P 2,17 czytamy: „Wszystkich szanujcie, braci miłujcie, Boga się bójcie, czcicie króla”. Miłość odnosi się tu do braci w wierze, wobec innych postulowany jest szacunek i cześć¹¹.

Pewnej trudności w takim ekskluzywnym rozumieniu miłości chrześcijańskiej może przysporzyć Pierwszy List do Tesaloniczan. Znajdujemy w nim wypowiedź, z której - jak się wydaje - można by było wnioskować, że miłość (*agapē*) odnosi się do wszystkich ludzi. Jest to jedyny tekst w Nowym Testa-

⁹ G. Lohfink, wskazuje, że w Nowym Testamencie możemy znaleźć tylko trzy teksty, w których *agapē* odnosi się do niechrześcijan: przykazanie miłości nieprzyjaciół Mt 5,44; Łk 6,7 oraz 1 Tes 3,12, w którym jest mowa o miłości do wszystkich, choć z dalszego kontekstu można wnioskować, że chodzi o miłość do wszystkich braci, natomiast o zachowanie szlachetne w stosunku do pozostałych (1 Tes 4, 9-12). Zob. G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?* s. 150.

J. Ratzinger za H. Schürmannem szczególnie charakter więzi we wspólnocie chrześcijańskiej wyraził w słowach: „Każdemu człowiekowi należy się *ἀγάπη* (miłość), ale tylko bratu, to jest chrześcijaninowi, należy się *φιλαδελφία* (miłość braterska). Por. J. Ratzinger, *Chrześcijańskie braterstwo*, s. 42.

¹⁰ G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?* s. 150. Lohfink podaje w źródłach trzy grupy odnośników do tekstów Nowego Testamentu, w których *agapē* oznacza: (1) z pewnością miłość braterską chrześcijan : J 13,35; Rz 14,15; 1 Kor 4,21; 8,1; 13,1. 2. 3. 4. 8. 13; 14,1; 16,24; 2 Kor 2,4. 8; 8,7. 8. 24; Gal 5,13; Ef 1,15; 4,2. 15,16; Flp 2,1. 2; Kol 1,4; 3,14; 1 Tes 3,12; 5,13; 2 Tes 1,3; Flm 5. 7. 9; 1 Pt 4,8; 5,14; 2 Pt 1,7; 1 J 4,7; 3 J 6; (2) teksty, w których prawdopodobnie *agapē* oznacza „miłość braterską”: Mt 24,12; Rz 12,9; 13,10; 1 Kor 16,14; 2 Kor 6,6; Gal 5,6; Ef 1,4; 3,17; 5,2; Fil 1,16; Kol 1,8; 2,2; 1 Tes 1,3; 3,5; 1 Tm 1,5; 2,15; 4,12; 6,11; 2 Tm 1,7. 13; 2,22; 3,10; Tt 2,2; Hbr 10,24; 2 J 2,6; Ap 2,4. 19; (3) teksty, w których czasownik *agapan* przyjmuje znaczenie „miłości braterskiej”: Mk 12,31. 33; Mt 5,43; 19,19; 22,39; Łk 6,32; J 13,34; 15,12. 17; 2 Kor 11,11; 12,15; Gal 5,14; Ef 5. 25,33; Kol 3,19; 1 Tes 4,9; Jk 2,8; 1 P 1,22; 2,17; 1 J 2,10; 3,10. 11. 14. 18. 23; 4,7. 8. 11. 12. 19. 20. 21; 5,2; 2 J 1,5; 3 J 1.

¹¹ J. Ratzinger, analizując nowotestamentalną ideę braterstwa, mówi o „ograniczonym braterstwie”. Wskazuje przy tym na jego realność w odróżnieniu od braterstwa uniwersalnego, które pozostaje „pustym ideałem”. Tenże, *Chrześcijańskie braterstwo*, s. 43.

mencie (oprócz przykazania miłości nieprzyjaciół (Mt 5,44; Łk 6,35), w którym *agapē* odnosi się do wszystkich: „Pan niech pomnoży liczbę waszą i niech spotęguje waszą wzajemną miłość dla wszystkich, jaką i my mamy dla was” (1 Tes 3,12). Jednakże św. Paweł w następnych rozdziałach tego listu rozróżnia z większą precyzją, jaką postawą winni charakteryzować się chrześcijanie. Gdy mówi o miłości we wspólnocie, wymóg ten formułuje następująco: „Nie jest rzeczą konieczną, abyśmy wam pisali o miłości braterskiej, albowiem Bóg was samych naucza, abyście się wzajemnie miłowali. Czynicie to przecież w stosunku do wszystkich braci w całej Macedonii” (1 Tes 4,9-10). Gdy natomiast opisuje sposób postępowania wobec tych, którzy nie przynależą do wspólnoty, wyraża to słowami: „Uważajcie, aby nikt nie odpłacał złem za złe, zawsze usiłujcie czynić dobrze sobie nawzajem i wobec wszystkich!” (1 Tes 5,15). Ta różnica pomiędzy „miłością” a „czynieniem dobra” znajduje swoją paralełę również w Liście do Galatów. Paweł, przekazując swoje upomnienia, najpierw mówi o relacjach wewnątrz wspólnoty i dopiero w tym kontekście mówi o miłości bliźniego (*agapē*): „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywni służcie sobie wzajemnie! Bo całe Prawo wypełnia się w tym jednym nakazie: Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego” (Ga 5,13-14). Natomiast w dalszej części, gdy mówi o postępowaniu wobec niechrześcijan, a więc ludzi spoza wspólnoty, nie używa pojęcia miłości (*agapē*), lecz mówi o „czynieniu dobra”: „W czynieniu dobrze nie ustawajmy, bo gdy pora nadejdzie, będziemy zbierać plony, o ile w pracy nie ustaniemy. A zatem, dopóki mamy czas, czynmy dobrze wszystkim, a zwłaszcza naszym braciom w wierze”. (Ga 6,9-10). Poprzez „braci w wierze” św. Paweł ma na myśli chrześcijan. Tym samym Kościół rozumie jako rodzinę wierzących, wewnątrz której postępuje się w inny sposób niż wobec tych, którzy są na zewnątrz¹². Rozróżnienia, jakich dokonuje św. Paweł, opisując postawę chrześcijan, wskazują jednoznacznie, że miłość (*agapē*) jest postawą wymaganą wobec braci w społeczności ludu Bożego. Wobec osób spoza wspólnoty św. Paweł wymaga innych postaw, właściwych ze względu na specyfikę i funkcję społeczną.

Przykazanie miłości bliźniego (Kpł 19,18) w Nowym Testamencie odnosi się wyłącznie do zachowania wewnątrz wspólnoty¹³. „Bliźni” u św. Pawła

¹² G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?* s. 153. Tak samo J. Ratzinger, *Chrześcijańskie braterstwo*, s. 38.

¹³ Miłość braterska *φιλadelphia* zostaje przeniesiona z kręgu więzów krwi w krąg wspólnoty chrześcijańskiej. Jak się wydaje, jest to specyficznie chrześcijańskie użycie tego terminu. J. Ratzinger, *Chrześcijańskie braterstwo*, s. 42. Za H. von. Soden, *ἀδελφός*, vol. I, kol 389, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, (red.) G. Kittel, G. Friedrich, Brescia 1965-1992. H. von. Soden stwierdza jednoznacznie, że chrześcijaństwo przyjęło jako własny ten sposób użycia pojęcia *ἀδελφός* jaki był stosowany w judaizmie, w którym „*ἀδελφός* wskazuje na współwyznawcę, który historycznie jest prawie zawsze rodakiem”. Tamże, kol. 389.

oznacza nie kogo innego, jak tylko „brata w wierze”¹⁴. Miłość bowiem zakłada pewną przestrzeń bliskości i wzajemności, a więc wspólnotę¹⁵. Miłość chrześcijańska nie przekłada się na ideał, uczucie, słowa, ale na wymierne działanie. Miłość domaga się wcielenia. Realność miłości zakłada bliskość, wspólnotę życia – gminę. Powiązanie miłości ze wspólnotą nie jest wyrazem ekskluzywizmu, ale realizmu¹⁶. W miłości chrześcijańskiej chodzi o miłość do oto tego danego we wspólnocie „bliźniego”, a nie o miłość do uniwersalnego bliźniego.

Jezus, przekazując przykazanie miłości, zachowuje jedność ze Starym Testamentem, w którym „bliźni” zawsze oznacza brata w wierze¹⁷. Lohfink nie kwestionuje faktu, że Jezus relatywizuje koncepcję bliźniego obowiązującą w judaizmie, gdy wskazuje, że każdy napotkany, który znajdzie się w potrzebie, staje się bratem¹⁸. Koncepcja „bliźniego” zostaje w ten sposób radykalnie

¹⁴ G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?* s. 152. K. Rahner w oparciu o swoją teorię chrześcijaństwa anonimowego dąży do ukazania możliwości braterstwa ogólnoludzkiego w oparciu o przyjęcie Boga jako Ojca. Człowiek, który w swoim sumieniu przyjmuje Boga jako Ojca, wierząc, kochając i mając nadzieję, jest w pełni „bratem chrześcijan”. Por. K. Rahner, *Osservazioni sul problema del „cristiano anonimo”*, Roma 1975 s. 697.

¹⁵ G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità*, s. 155.

¹⁶ Idea „ograniczonego braterstwa” nie jest formą ekskluzywizmu. Chrześcijańska koncepcja miłości i braterstwa ma charakter inkluzywny i wyraża się w tym, że: „Braterstwo” nie jest jeszcze uniwersalistyczne, ale ma się takim stać. Ludzie nie są jeszcze braćmi w Chrystusie, ale mogą i powinni się nimi stać”. Zob. J. Ratzinger, *Chrześcijańskie braterstwo*, s. 40.

¹⁷ Takie znaczenie przykazania miłości bliźniego (Kpł 19,18) występuje w interpretacjach hebrajskich. „Według interpretacji rabinistycznej *re*” (bliźni), do którego odnosi się Kpł 19,18, to współbrat Żyd. To samo odnosi się również do komentarzy średniowiecznych”. Zob. R. Neudecker, *L'amore del prossimo. Interpretazioni ebraiche su Levitico 19, 18*, s. 486, w: „Aspernes”, 45(1998) s. 483-502. Warto jednak odnotować, że również w ramach środowiska hebrajskiego pojawiały się próby interpretacji przykazania miłości w kategoriach uniwersalistycznych. Por. tenże, s. 489. „Bliźni” - „to człowiek, który wskutek życiowych okoliczności i aktualnej sytuacji jest bliski. (...) Więzy rodzinne nie mają tu decydującego znaczenia. Chodzi o wskazanie tego, kogo przybliżył Bóg – każdego, kto należy do ludu Pana. W Kpł 19,17-18 słowo ‘bliźni’ (*re*”) jest używane zamiennie ze słowem ‘współplemieniec’ (*āmīt*), ‘synowie twego ludu’ (*bēnē ‘ammēkā*), a także ‘brat’ (*‘ah*). To im - jakkolwiek by byli nazwani - należy okazywać miłość”. Zob. J. Schreiner, R. Kampling, *Bliźni. Obcy. Nieprzyjacieli. Z perspektywy Starego i Nowego Testamentu*, Kraków 2001, s. 27. Interpretacja ‘bliźniego’ jako kogoś, kto jest bliski, sprawia, że koncepcja ta nie ma charakteru ekskluzywnego, ale inkluzywny: każdy, kto stanie się bliski, staje się ‘bliźnim’.

¹⁸ Na rozszerzenie znaczenia pojęcia *bliźni* już w Starym Testamencie wskazuje K. H. Schelkle. Prawo nakazywało nie tylko miłość względem braci (Kpł 19,17 n), ale także względem cudzoziemców mieszkających w kraju (Kpł 19,34; Pwt 10,19). Wczesny judaizm rozciągał przykazanie miłości także na wrogów. Por. K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3, s. 108. W późniejszym judaizmie zaciemniono jednak pojęcie „bliźni”, a przykazanie miłości zawężono nie tylko do braci z narodu, ale jeszcze ściślej do pobożnych. Mówiono bowiem: „Będziesz miłował swego bliźniego, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził” (Mt 5,43). W czasach Nowego Testamentu jest czymś normalnym, że pobożny oddziela się od grzesznika (J 9,34). Tenże, s. 105. Nowym zjawiskiem jest bezwzględne rozciągnięcie przykazania miłości na każdego człowieka bez różnicy, także na wroga. Chociaż Stary Testament również polecał miłość wrogów, to jednak w czasach Jezusa nurtującym niektórych pytaniem było: „Kto jest moim

rozciągnięta, ale tym samym nie popada w abstrakcję uniwersalizmu¹⁹. Wydaje się bowiem, że nie chodzi o jakiegokolwiek potrzebującego, ale tego, którego Bóg postawi na naszej drodze, który staje się bliźnim, bo bliskim, a możliwość niesienia mu pomocy nie jest intencjonalna ale realna. To właśnie owa bliskość drugiego człowieka i namacalna realność czynienia miłości będącemu w potrzebie czyni go bliźnim.

Pierwotny Kościół, realizując przykazanie miłości bliźniego, wychodził od własnej wspólnoty, dążąc jednocześnie do ciągłego przekraczania swoich granic²⁰. Św. Paweł formułuje postawy, jakimi chrześcijanie winni odznaczać się wobec niechrześcijan (por. Ga 6,10 i 1Tes 5,15), przekazując tym samym najstarszy chrześcijański komentarz do przykazania miłości nieprzyjaciół: „Jeżeli to jest możliwe, o ile to od was zależy, żyjcie w zgodzie ze wszystkimi ludźmi! Umiłowani, nie wymierzajcie sami sobie sprawiedliwości, lecz pozostawcie to pomście [Bożej]! Napisano bowiem: Do Mnie należy pomsta. Ja wymierzę zapłatę - mówi Pan - ale: Jeżeli nieprzyjaciół twój cierpi głód - nakarm go. Jeżeli pragnie - napój go! Tak bowiem czyniąc, węgle żarzące zgromadzisz na jego głowę. Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj!” (Rz 12,18-21). Paweł, opisując różne postawy wobec ludzi spoza wspólnoty, nie używa określenia „miłość”, posługuje się jednak sformułowaniami właściwymi dla Starego Testamentu dla opisanie miłości nieprzyjaciół: „Gdy wróg twój łaknie, nakarm go chlebem, gdy pragnie, napój go wodą” (Pwt 25,21)²¹.

W tym kontekście należy zauważyć, że stanowisko uniwersalistyczne, a tym bardziej indywidualistyczne, pozbawia *agapē* jej specyfiki, ekstrapolując ją z właściwego jej środowiska i przeżywanych realizacji we wspólnocie braci i siostr, a tym samym ostatecznie ją unieszkodliwia²². Miłość może stać się świadectwem wiary przede wszystkim wówczas, gdy będzie przeżywana i konkretnie realizowana we wspólnocie w sposób społeczny, a nie tylko w relacjach indywidualnych. Tylko wtedy stanie się widocznym, wzbudzają-

bliźnim?” (Łk 10,29). Jezus poprzez przypowieść o miłosiernym Samarytaninie wyjaśnia, że miłość nie zna żadnych ograniczeń. Na to zdaje się wskazywać również dodatek do przykazania miłości bliźniego, w formie wyjaśnienia: „jak siebie samego”. Tenże, s. 108. Podobnie R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 87. K. H. Peschke, *Etica cristiana*, T.1, *Teologia morale generale*, Roma 1988, s. 54. K. H. Peschke miłość bliźniego komentuje w oparciu o nakaz miłości nieprzyjaciół (Mt 5,43-48) wskazując, że „Chrystus potwierdza tu uniwersalne znaczenie tego przykazania. Jakakolwiek osoba, która znajdzie się w potrzebie, staje się moim bliźnim. Jeżeli mam możliwość pomóc mu, wówczas nie ma znaczenia jego narodowość lub rasa”. Precyzuje dalej, że „Jezus nie tylko poszerza koncepcję bliźniego aż do objęcia nią każdego człowieka, ale także pogłębia jakość miłości braterskiej”. Tenże s. 55.

¹⁹ G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?* s. 156.

²⁰ Tamże, s. 156.

²¹ Tamże, s. 154.

²² J. Ratzinger, omawiając dziedzictwo oświecenia i marksizmu odnośnie pojęcia braterstwa, wskazuje, że: „W rzeczywistości braterstwo, które w takim samym stopniu dotyczy wszystkich, nikogo nie traktuje poważnie.” Zob. tenże, *Chrześcijańskie braterstwo*, s. 24.

cym zachwyt znakiem panowania Bożego (por. Mt 5, 16). Jakże sugestywnie brzmi świadectwo przytoczone przez Tertuliana, jaki wśród pogan wzbudzała zachwyt postawa chrześcijan: „Zobaczcie, jak oni się wzajemnie miłują”²³.

2. Wymóg przebaczenia i pojednania

Jedną z form miłości chrześcijańskiej wyrażających jej namacalny i społeczny charakter jest przebaczenie i pojednanie. Jest to fundamentalny dla rozwoju wspólnoty wyraz miłości, najpierw wobec tych, którzy przystępują do niej z zewnątrz. Nowa wspólnota Boża nie bierze początku w jakimś neutralnym punkcie historii. Nikt nie wchodzi do niej jako *tabula rasa*, ale jako ludzie skażeni poprzednim sposobem życia. Kościół ma swój początek w społeczności, w której od zawsze panowały zasady nienawiści, przemocy, niesprawiedliwości i podziałów społecznych. Dlatego fundamentem wspólnoty chrześcijańskiej jest przebaczenie i pojednanie²⁴. To dzięki tej fundamentalnej dla tworzenia wspólnoty postawie ludzie różnych narodów, kultur, warstw społecznych i przekonań politycznych mogą zasiąść do wspólnego stołu i zaistnieć jako nowa rodzina braci i siostr.

Przebaczenie i pojednanie odgrywa decydującą rolę nie tylko u progu wejścia do gminy, ale musi stać się integralną częścią jej codziennego funkcjonowania. Gdy Piotr pyta o to, ile razy musi pojednać się ze swoim bratem, w odpowiedzi słyszy liczbę siedemdziesiąt siedem (Mt 18,21 n). Za tym epizodem nie kryją się wyłącznie słowa Jezusa, ale również praktyka i doświadczenie gmin nowotestamentalnych, które wiedziały, że bez bezustannego pojednania nie są w stanie przetrwać ani jednego tygodnia. Dla Lohfinka realną przestrzenią wzajemnego przebaczenia jest wspólnota. Wskazuje na to piąta prośba „Ojczy nasz” – „przebacz nam nasze winy, jak i my przebaczymy tym, którzy przeciw nam zawinili” (Mt 6,12). Jest ona zrozumiała tylko jako prośba nowej rodziny wierzących, która pozwala się zgromadzić i kierować w świetle Ewangelii²⁵. Wzajemne pojednanie otrzymuje tym samym nie tylko nowy wymiar, ale podłoże i przestrzeń, w której staje się możliwe. W przeciwnym wypadku pytanie Piotra nie byłoby zrozumiałe. Staje się ono jasne, gdy przyjmiemy, iż - zgodnie z kompozycją Ewangelii Mateusza - odpowiedź na pytanie Piotra jest niemożliwa bez zebrania wspólnoty, której zostało powierzone pełnomocnic-

²³ Tertulian, *Apologetyk*, Poznań 1947, 39,7.

²⁴ Por. G. Lohfink, *Per chi vale il discorso della montagna?* s. 122. (tyt. org. Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik) Również J. Jeremias mówi o przebaczeniu jako o pierwszym i podstawowym wyrazie miłości bliźniego. Por. J. Jeremias, *Teologia del Nuovo Testamento*, T. 1, s. 243.

²⁵ Por. G. Lohfink, *Czy Jezus głosił utopię?* s. 112.

two przebaczenia grzechów (por. Mt 18,18)²⁶. We wspólnocie można znaleźć rozwiązanie prowadzące do nowego początku. To w niej staje się realne nawrócenie i pojednanie²⁷.

Tym, co określa codzienny byt wspólnoty, jest kierowanie się zasadami odmiennymi od zwyczajów starej społeczności. Wśród naśladowców Jezusa władza jednych nad drugimi jest czymś niewłaściwym. Kto chce być wielki, ten musi stać się sługą wszystkich (Mk 10,42-44). Ponieważ wymaganie to nie jest łatwe, stąd pojawiają się uchybienia, dlatego uczniowie muszą sobie wzajemnie nieustannie przebaczać. Jeżeli trzeba, to nawet siedemdziesiąt siedem razy dziennie (Mt 18,22). Nie chodzi tu tylko o estetyczne poprawki zachowań przejętych ze starego społeczeństwa. To, co Jezus zaczyna ze swoimi uczniami, jest nowym działaniem, które sięga najgłębszych korzeni społeczeństwa²⁸.

Jezus nadaje społeczności, którą gromadzi, nowy fundament w postaci bezwarunkowego przebaczenia i miłości. W Kazaniu na Górze Jezus w pierwszej antytezie pozostawia wymaganie pojednania (Mt 5,23-24). Żądanie to zostaje wyrażone w formie prowokacyjnej²⁹ pozwalającej uwypuklić radykalizm przesłania: „Jeśli więc przyniesiesz dar swój przed ołtarz i tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar swój przez ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim! Potem przyjdź i dar swój ofiaruj!” (Mt 5,23-24). Sensem tego prowokacyjnego tekstu jest „nakaz bezwarunkowego pojednania”³⁰. Logion nie zakłada żadnych wyjątków lub warunków wstępnych, od

²⁶ G. Lohfink, R. Pesch, *Volk Gottes als "Neue Familie"*, s. 241, w: *Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche. Festschrift Erzbischof Johannes Joachim Degenhardt*, (red.) J. Ernst, S. Leimgruber, Paderborn 1996, s. 227-242. R. Pesch ze swej strony widzi w procesie napomnienia angażującym całą wspólnotę wyraz troski i solidarności, która zmierza do odzyskania brata dla wspólnoty. Por. tenże, *Il piccolo gregge*, s. 43.

²⁷ Por. G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?* s. 353. Na społeczny aspekt przebaczenia zwracają uwagę P.T. Berger i T. Luckmann. Stwierdzają, że przebaczenie niesie ze sobą przyjęcie do wspólnoty i ponowną akceptację. O ile samo nawrócenie dokonuje się we wnętrzu człowieka, to jednak trwanie w nawróceniu wymaga wspólnoty. Tylko w kontekście wspólnoty nawrócenie może być rozpoznane, potwierdzone i podtrzymywane. Istnieje ścisła relacja pomiędzy nawróceniem a wspólnotą. Por. P.T. Berger, T. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983, s. 242.

²⁸ G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?* s. 246.

²⁹ Prowokacyjność tego tekstu wyraża się w trzech aspektach: (1) składający ofiarę musi przerwać swoje działanie. Jeżeli była to osoba, która przybyła do Jerozolimy np. z Galilei, to akt pojednania wymaga powrotu do domu, aby sprostać temu wymaganiu i ponownego przybycia do Jerozolimy. (2) Z tekstu nie wynika, że to właśnie osoba dążąca do złożenia ofiary jest winna, a mimo to, właśnie ona powinna podjąć inicjatywę. (3) Tekst nic nie mówi o rezultacie pojednania. Nie wiadomo, czy druga strona przyjęła akt pojednania. Por. G. Lohfink, *Per chi vale il discorso della montagna?* s. 122. Podobnych akcentów prowokacyjnych dopatruje się W. Trilling. Nie ma ustalonego winowajcy. Ofiarę należy zostawić, nie bacząc na komentarze wywołane zatrzymaniem ceremonii. Kult Boży jest uwarunkowany postawą wobec bliźniego. Tenże, *Van-gelo secondo Matteo*, T. 1, s. 106.

³⁰ Por. G. Lohfink, *Per chi vale il discorso della montagna?* s. 122.

których uzależnione byłoby pojednanie. Bezwarunkowość pojednania ujawnia się więc całym radykalizmem, gdy uwzględni się fakt, że w legionie brakuje sugestii, jakoby to ów człowiek będący u bram Świątyni jest winny, co w kategoriach ludzkich usprawiedliwiałoby inicjatywę pojednania z jego strony. Tekst mówi jedynie o pewnym konflikcie pomiędzy braćmi w wierze, ale nie wskazuje ani na winnego, ani na poszkodowanego. Jedyną zatem motywacją do pojednania jest sam Bóg. Żadna dialektyka typu winny-ofiara ani inne kalkulacje ludzkie nie wchodzi tu w grę. Stąd należy tu mówić o pojednaniu bezwarunkowym.

G. Lohfink zwraca również uwagę na kontekst zdarzenia. Opisane zdarzenie dokonuje się w perspektywie kultu świątynnego. Świątynia w Izraelu spełniała nie tylko funkcję czysto kultyczną, ale również społeczną. W wierze Izraela było zakodowane przekonanie, że istnienie ludu Bożego jest możliwe dzięki pojednaniu darowanemu przez Boga. W kulcie świątynnym była zawarta cała egzystencja Izraela. Jeżeli Mt 5,23 poddaje w pewnym sensie krytyce kult świątynny, wskazując, że pokój i pojednanie może dokonywać się w środowisku życia, to znaczenie tego logionu nabiera dodatkowego znaczenia: „prawdziwy Izrael jest uznany za społeczność zbudowaną całkowicie na pojednaniu i przebaczeniu”³¹. Tym samym społeczność ta wyróżnia się na tle innych społeczności nie dlatego, że gdzie indziej pojednanie nie jest możliwe, ale dlatego, że inne społeczności zamiast na pojednaniu, zbudowane są na rywalizacji i konkurencji³². Pojednanie, o którym mówi Jezus w Kazaniu na Górze, nie odwołuje się do kompromisu społecznego, w którym nikt nie wyrzeka się do końca swojego punktu widzenia, a jedynie koryguje je dla uzgodnienia wspólnego stanowiska. Pojednanie wymaga postawy, w której człowiek zamiast koncentrować się na sobie i swoich interesach, ma skupić się na Bogu i Jego sprawie. Ze strony Boga pojednanie jest darowane człowiekowi ponad miarę, dlatego również on powinien pojednać się bezmiernie i bez żadnych ograniczeń³³. Taka postawa buduje społeczność na innych, alternatywnych podstawach w stosunku do tych, które obowiązują w świecie. „Pojednanie rozumiane w sensie szerokim i radykalnym tworzy faktycznie ‘nową rodzinę’, w której

³¹ G. Lohfink, *Per chi vale il discorso della montagna?* s. 123. Podobnie na fundamentalne znaczenie przebaczenia dla Kościoła wskazuje W. Kasper, Kościół jako miejsce przebaczenia grzechów, s. 49, „Communio”, 55(1990), 1, s. 46-55.

³² Lohfink w opisie mechanizmów rządzących współczesnym społeczeństwem odwołuje się do analiz zawartych w dziełach H. Büchele, *Christlicher Glaube und politische Vernunft. Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre*, Düsseldorf 1987. Ten wskazuje, że „model naszej społeczności jest (...) do opisanego jako sieć interindywidualna, w której każdy dla siebie i każdy przeciwko wszystkim dąży do czegoś, co rzekomo jest użyteczne dla każdego. Interwencja państwa i mechanizmów kompensujących w grupach polega na kanalizowaniu walki wszystkich przeciwko wszystkim. W takiej społeczności relacje są zasadniczo oparte na władzy i rywalizacji”. Za G. Lohfink, *Per chi vale il discorso della montagna?* s. 123 i 125.

³³ Por. tamże, s. 124.

wszyscy odnoszą się do siebie wzajemnie jako bracia i siostry, w której relacja solidarności staje się fundamentalnym prawem całej społeczności”³⁴.

Nie oznacza to, że w takiej wspólnotcie nie będzie dochodziło do konfliktów, cierpienia i uchybień. Wprost przeciwnie. Konfliktów nie brakowało we wspólnotcie uczniów Jezusa. Wiele Jego pouczeń ma swoje źródło właśnie w ich nagannym zachowaniu (por. Mt 20, 20-28). Jezus w sposób realistyczny od samego początku zakłada istnienie konfliktów w społeczności zgromadzonej wokół Jego osoby, na co wskazują pouczenia dotyczące przebaczenia. Jednakże decydującym nie jest sam fakt występowania konfliktów, ale sposób ich rozwiązywania. Jezus wymaga, aby sytuacje konfliktowe były rozstrzygane w inny sposób niż ma to miejsce w społecznościach należących do porządku tego świata. Nie poprzez walkę o swoje prawa i uciekanie się do przemocy, ale poprzez rezygnację należących z praw i przemocy (por. Mt 5, 38-42). Alternatywny sposób rozwiązywania konfliktów, a nie ich brak, mają być wyróżnikiem wspólnoty uczniów Jezusa, a tym samym znakiem panowania Bożego.

Poprzez Kościół, określany jako społeczność alternatywna, nie rozumie się społeczności wolnej od win, ale taką, która poprzez przebaczenie i pojednanie rodzi nawrócenie. Nie jest to społeczność, w której nie ma konfliktów, ale taka, w której będą one rozwiązywane w inny sposób³⁵. Kościół żyje i rozwija się w oparciu o przebaczenie i pojednanie. „Właśnie dzięki przebaczeniu Kościół staje się społecznością alternatywną. Świat w odróżnieniu od Kościoła nie chce rozpoznać własnych grzechów i nie chce przebaczenia³⁶. Kościół natomiast nie tylko dostrzega grzech, ale również na drodze przebaczenia usiłuje go przezwyciężyć.

Kościół, tak jak świat, jest miejscem, w którym pojawia się i rośnie zło (por. przypowieść o chwaście Mt 13,36-43). Nie jest więc społecznością alternatywną przez to, że jest wolny od zła, grzechu, winy, ale przez to, że chce przezwyciężyć zło na drodze przebaczenia i pojednania³⁷. Projekt społeczności opartej na wzajemnej miłości i pojednaniu jest więc pozbawiony złudzeń. Dotyczy to nie tylko możliwości pojawienia się zła, ale również niemożności pojednania poprzez odmowę przyjęcia napomnienia, które ma przywrócić błędzącego do wspólnoty. Na taką sytuację Jezus pozostawił praktyczną wskazówkę (por. Mt, 18,15-17). Jeżeli błędzący odrzuca katerycznie napomnienia, tak ze strony brata, jak i ze strony całej wspólnoty, winien być uważany za poganina i celni-

³⁴ Tamże, s. 124.

³⁵ Por. tamże, s. 155.

³⁶ Por. tamże, s. 155. Koncepcja Kościoła jako społeczności alternatywnej jest koncepcją szeroko obecną w myśli eklezjologicznej Lohfinka. Dotyka wszystkich istotnych wymiarów życia społeczności Kościoła. Ze względów metodologicznych ten aspekt zostaje w tej pracy omówiony w osobnym punkcie. Zob. *Kościół jako społeczność alternatywna*.

³⁷ Por. G. Lohfink, *Per chi vale il discorso della montagna?* s. 155.

ka³⁸. Przeciwno najgorszej pokusie wierzącego człowieka, w której dokonuje on samo-oszukiwania siebie poprzez samo-usprawiedliwienie, wyjaśniając swoją własną wolę jako wolę Boga, istnieje tylko jeden środek sprawdzający. Taki człowiek winien oddać swoje myślenie i czyny pod osąd ludu Bożego, w którym istnieje nie tylko braterskie upomnienie, ale jest także zebrane doświadczenie historii ludu Bożego, które jest zachowane w Piśmie. Pojedynczy człowiek nie posiada wspólnej tradycji i tym samym pozostaje nieuświadomionym. Na nowo popełnia te błędy, które zostały już popełnione. Dlatego też realizacja królestwa Bożego nie może dokonać się poprzez pojedynczego człowieka oddzielonego od społeczności, lecz tylko poprzez osobę wplecioną w żywą wspólnotę Kościoła³⁹.

3. Solidarność jako wyraz miłości i pojednania

W latach 80. w Polsce wyłoniła się dyskusja, w której zarzucano, że pojęcie „solidarność” jest obce myśli katolickiej, gdyż nie pojawia się ono na kartach Biblii. Nauczanie Jana Pawła II wpisało na stałe „solidarność” do nauczania społecznego Kościoła. „Solidarność” to cnota chrześcijańska wyrażająca się w bezinteresowności, przebaczeniu i pojednaniu⁴⁰.

G. Lohfink na polu egzegetycznych poszukiwań pojęcie „solidarności” czyni niezwykle biblijnym, ukazując, że jego treść jest głęboko wpisana w etos chrześcijański. W pierwotnych wspólnotach chrześcijańskich solidarność była realizowana w sposób bardzo konkretny pomiędzy chrześcijanami żydowskiego i helleńskiego pochodzenia, niewolnikami i wolnymi, mężczyznami i kobietami, a więc z pominięciem i unieważnieniem wszelkich podziałów społecznych istniejących w świecie⁴¹. Była ona realizowana pomiędzy ludźmi, którzy wcześniej byli postrzegani w opozycji wobec siebie, którzy dopiero w gminie chrześcijańskiej doświadczyli pojednania – usunięcia dzielącego ich muru. Poprzez pojednanie ludzie dotąd podzieleni i nastawieni wrogo wobec siebie nie tylko zaczynają przynależeć do jednej wspólnoty, ale ponadto służą sobie wzajemnie, ponoszą za siebie odpowiedzialność, dając wyraz wzajemnej solidarności⁴². G. Lohfink dla wydobycia znaczenia terminu „solidarność” w No-

³⁸ Por. tamże, s. 155. W. Trilling wyjaśnia, że poganin i celnik nie należeli do wspólnoty Izraela, „tak również w Kościele są traktowani ci, którzy odrzucają każde wezwanie do nawrócenia tak ze strony braci, jak i ze strony wspólnoty”. Zob. W. Trilling, *Vangelo secondo Matteo*, Roma 1980, T. 2, s. 133.

³⁹ G. Lohfink, *Die Not der Exegese mit der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu*, s. 12-13, TQ, 168(1988) 1, s. 1-15.

⁴⁰ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis* 40.

⁴¹ Por. G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?* s. 136.

⁴² W niezapomniany sposób wyraził tę prawdę, Jan Paweł II: „Solidarność - to znaczy: jeden i drugi, a skoro brzemie, to brzemie niesione razem, we wspólnocie. A więc nigdy: jeden przeciw drugiemu”. Zob. Kazanie na Zaspie, 12 czerwca 1987 r.

wym Testamencie wychodzi od pojęcia *allêlôn*⁴³. Swoj wybór Lohfink motywuje tym, że termin *allêlôn* pozwala mocniej wyakcentować fakt wzajemnej solidarności we wspólnotach chrześcijańskich⁴⁴. Zastosowanie tej formuły wskazuje na wzajemność jako praktyczny wymiar solidarności⁴⁵.

Szczególną treść pojęcie „solidarność” zyskuje w oparciu o formułę zaczerpniętą z pism Pawłowych: „budujcie jedni drugich” (1 Tes 5, 11). Z pojęciem „budować” (*oikodomê – oikodomein*) jest związana jedna z ważniejszych koncepcji eklezjologicznych Nowego Testamentu. Paweł, mówiąc o budowaniu, ma na myśli zwykle wspólnotę lokalną, która reprezentuje cały Kościół⁴⁶. „Budowanie” nie odnosi się do pojedynczej osoby, aby ta jako jednostka była dojrzała duchowo, ale do Kościoła jako wspólnoty⁴⁷. Paweł, który ma świadomość swojego autorytetu apostołskiego, gdy mówi o „budowaniu wspólnoty”,

⁴³ Termin, *ἀλλήλων* nie znalazł omówienia w *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, (red.) G. Kittel, G. Friedrich, Brescia 1965-1992. W słowniku grecko-polskim Nowego Testamentu znajdujemy wyjaśnienie, że jest to zaimek wzajemności i oznacza: jeden drugiego, jedni drugich, nawzajem. Por. R. Popowski, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2007 s. 18. Formuła ta pojawia się w Nowym Testamencie ponad 50 razy.

⁴⁴ Por. G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?* s. 136.

⁴⁵ Przykłady użycia terminu *ἀλλήλων*: „W miłości braterskiej nawzajem bądźcie życzliwi! W okazywaniu czci jedni drugich wyprzedzajcie!” (Rz 12,10). „Bądźcie zgodni we wzajemnych uczuciach!” (Rz 12, 16). „Dlatego przyciągajcie siebie nawzajem, bo i Chrystus przyciągał was - ku chwale Boga.” (Rz 15,7); „...zdolni do udzielania sobie wzajemnie upomnień” (Rz 15,14). „Pozdrowcie wzajemnie jedni drugich pocałunkiem świętym!” (Rz 16,16). „Tak więc bracia moi, gdy zbieracie się, by spożywać [wieczere], poczekajcie jedni na drugich!” (1 Kor 11,33); „...lecz żeby poszczególne członki troszczyły się o siebie nawzajem.” (1 Kor 12,25); „...miłością ożywni służcie sobie wzajemnie!” (Gal 5,13). „Jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełniajcie prawo Chrystusowe.” (Gal 6,2). „Dlatego zachęcajcie się wzajemnie i budujcie jedni drugich, jak to zresztą czynicie.” (1 Tes 5, 11). „Między sobą zachowujcie pokój!” (1 Tes 5,13). „...usiłujcie czynić dobrze sobie nawzajem i wobec wszystkich!” (1 Tes 5,15); „...z całą pokorą i cichością, z cierpliwością, znosząc siebie nawzajem w miłości.” (Ef 4,2). „Bądźcie dla siebie nawzajem dobrzy i miłosierni! Przebaczajcie sobie, tak jak i Bóg nam przebaczył w Chrystusie.” (Ef 4,32); „...znosząc jedni drugich i wybacząc sobie nawzajem” (Kol 3,13). „Wyznawajcie zatem sobie nawzajem grzechy, módlcie się jeden za drugiego, byście odzyskali zdrowie.” (Jk 5,16); „Okazujcie sobie wzajemną gościnność bez szemrania!” (1 P 4,9); „Wszyscy zaś wobec siebie wzajemnie przyobleczcie się w pokorę” (1 P 5,5); Zob. także, Rz 1,12; 12,5; 13,8; 14,19; 15,5; 1 Kor 16,20; 2 Kor 13,12; Ef 4,25. 32; Fil 2,3; Kol 3,13; 1 Tes 3,12; 4,9. 18; 2 Tes 1,3; Hbr 10,24; 5,14; 1 J 3,11. 23; 4,7. 11. 12; 2 J 5. Zob. G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?* s. 136-137.

⁴⁶ Por. G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?* s. 137-138. Lohfink zwraca uwagę na starotestamentalne pochodzenie tego pojęcia „budować”. Zwłaszcza u Jeremiasza jest to termin stanowiący nić przewodnią księgi (1, 10; 12, 14-17; 31, 27-28). Bóg ukazany jest jako ten, który buduje narody i jako ten, który może je zburzyć. Znajduje się w niej również zapowiedź, że Bóg zbuduje sobie nowy lud (J 31,27-28). Według Lohfinka Rz 1,17 oraz Ga 1,15 wskazują, że Paweł odczytuje swoje powołanie w świetle powołania Jeremiasza. Od niego też zaczerpnął formułę „budowania i burzenia” (2 Kor 10,8; 13,10). W budowaniu wspólnoty dopatruje się istoty swojego posłannictwa apostołskiego. Jednakże Paweł odróżnia założenie wspólnoty, które jest prerogatywą Boga od dalszego budowania - wznoszenia wspólnoty (1 Kor 3,6. 10; Rz 15,20).

G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?* s. 139.

⁴⁷ Por. tamże, s. 139.

wskazuje na odpowiedzialność, jaką we wspólnocie winni mieć jedni wobec drugich⁴⁸. Wystarczy prześledzić wypowiedzi św. Pawła, w których użyta zostaje formuła *allêlôn*, aby dostrzec oczywistość tego spostrzeżenia. Szczególnie znaczenie w budowaniu wspólnoty miały wszystkie gesty wyrażające odpowiedzialność jednych za drugich: zgodność we wzajemnych uczuciach (por. Rz 12,16), troska o siebie nawzajem (por. 1 Kor 12,25), wzajemne wyznawanie grzechów (por. Jk 5,16), czy wreszcie udzielanie sobie wzajemnie upomnień (por. Rz 15,14). Wszystkie formy wzajemnej troski, odpowiedzialności, solidarności i budowania miały charakter bardzo konkretny (upomnienie, wyznawanie grzechów, gościnność⁴⁹, służba, pokora) i uwzględniały dobro całej wspólnoty oraz każdego z osobna ze względu na całą wspólnotę⁵⁰.

Dla Lohfinka, bezwarunkowa miłość i pojednanie wyrażające się w konkretnych gestach solidarności i odpowiedzialności jednych za drugich to podstawowe tworzywa budujące wspólnotę. Bez nich wspólnota królestwa Bożego nie może zaistnieć. Pojednanie to warunek podstawowy, aby ludzie różnych płci, ras, kultur, stanu społecznego stanęli w jednym kręgu, budując wspólnotę ludu Bożego. Miłość to więc wspólnoty, której konkretnym wyrazem są gesty solidarności i wzajemnej troski za siebie nawzajem. Pojednanie, miłość i wzajemna solidarność nie mają zakorzenienia w możliwościach człowieka, w moralizatorstwie lub perfekcjonizmie, ale w samym Bogu, cnoty te są więc konkretnym wyrazem Jego panowania.

„Miłość braterska” spełnia w eklezjologii Lohfinka potrójną rolę. (1) Miłość jest fundamentem i tworzywem wspólnoty. (2) Sprawia, że wspólnota staje się widzialną, bo wyróżniającą się nowym stylem życia. (3) Poprzez świadectwo życia wspólnota może spełniać swoją uniwersalną misję. Akcent położony na miłość braterską nie jest w żadnym wypadku formą ekskluzywistycznego zamknięcia się na świat, ale wyrazem troski o to, aby wspólnota stała się widocznym, rozpoznawalnym przez miłość, znakiem uobecniającego się królestwa Bożego. Wspólnota, wzbudzając podziw praktyką braterskiej miłości: „patrzcie jak oni się miłują”, najpełniej realizuje swoje uniwersalne posłannictwo, przyciągając do siebie tych, którzy przez pojednanie i miłość sami staną się świadkami i apostołami panowania Bożego w świecie.

G. Lohfink, poprzez koncentrację na wspólnotowym charakterze miłości, wskazuje na konieczny jej kontekst. Miłość domaga się spotkania, bezpośred-

⁴⁸ Por. tamże, s. 140.

⁴⁹ Bardzo konkretną formą wzajemnej pomocy i solidarności było oddawanie swoich domostw do dyspozycji gminy. W Jerozolimie gmina zbierała się w domu Marii, matki Jana zwanego Markiem (zob. Dz 12, 12). W Koryncie Paweł Apostoł korzystał z gościnności domu Pryscylli i Akwili (Dz 18,1-5). Inni sprzedawali swoje posiadłości i oddawali pieniądze do dyspozycji gminy, jak to uczynił Józef zwany Barnabą (Dz 4,36 n). Por. G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?* s. 323.

⁵⁰ Por. G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?* s. 144

niej, a nie tylko wirtualnej relacji do drugiego. Ostatecznie chodzi o wskazanie, w jaki sposób królestwo Boże wkracza w historię ludzkości. Nie dokonuje się to na drodze indywidualnych gestów miłości, a tym bardziej na drodze abstrakcyjnie pojętej miłości uniwersalnej. Sposobem, jaki wybrał Bóg, aby przeniknąć do świata, jest wspólnota braterska, w której pojednanie i bezwarunkowa miłość wyznaczają jej kształt, czyniąc z niej konkretne, widzialne miłością miejsce w świecie, i znak panowania Bożego.

Riassunto

Gerhard Lohfink fino a 1987 fu professore d'esegesi neotestamentaria all'Università di Tubinga. È il membro della comunità della Katholische Integrierte Gemeinde (Comunità Cattolica d'Integrazione). Nella sua ricerca esegetica come il punto focale sceglie la teologia della comunità e in modo particolare la teologia del regno di Dio.

G. Lohfink come fondamenti della comunità cristiana ci presenta dei valori cristiani: come l'amore fraterno, il perdono incondizionato e la prassi della solidarietà. Il ricorso frequente di formule come "*amare i fratelli*" ci permette capire che il concetto di amore *agape* nel Nuovo Testamento quasi sempre si rivolge ai fratelli di fede. L'NT per designare l'attenzione verso gli altri al di fuori della comunità non usa *agape* bensì una serie di concetti diversi come "*onorare*" o "*fare il bene*". L'amore presuppone uno spazio della vicinanza e della reciprocità, lo spazio della comunità. In questo modo il concetto del amore del prossimo non decade in astrazione universalistica. Il perdono incondizionato verso del prossimo deve spezzare ogni confine di gruppo, di nazione, di razza per creare una nuova società sotto il dominio di Dio. In questo senso il perdono si presenta come condizione fondamentale della comunità. Anche nella vita quotidiana il perdono è il valore senza di quale la Chiesa non può esistere come società riconciliata e come segno visibile del regno di Dio. Anche solidarietà è un segno concreto dell'amore. Per illustrare la ricca tematica della solidarietà nella vita della comunità cristiana Lohfink parte da un pronome di reciprocità *allêlôn*. In modo particolare la formula "edificarsi gli uni gli altri" (1 Ts 5, 11) fa presente la importanza del concetto della solidarietà nella edificazione quotidiana della Chiesa.