

Ks. Andrzej F. Dziuba

NOWOTESTAMENTALNY ETOS ŁASKI

Wcielenie Jezusa Chrystusa stanowi prezentację przed człowiekiem jakiegoś nowego typu egzystencji, która wyrasta i opiera się samoistnie na osobie Mesjasza. Człowiek zostaje zaproszony do wejścia w środowisko życia wysłużone przez samego Boga w osobie Jezusa Chrystusa. Głoszone zaś przez Niego orędzie moralne, jako orędzie zbawienia, stanowi samo w sobie nie kompletny i gotowy program życia moralnego, lecz Jezus Chrystus sam jest ową normą naszego postępowania.

Na kartach *Nowego Testamentu* nowa orientacja życiowa zaproponowana przez Chrystusa stanowi specyficzną zgodność norm i życia. Postępowania wierzącego ukierunkowane są ku wolności „dzieci Bożych” wspartych łaską darmo daną w dziele zbawczym Boga wobec człowieka i świata. Sam termin łaska, obok jakby jego rewersu, grzechu, jest jednym z najważniejszych w *Nowym Testamencie*. Ta kategoria zbawienia wprowadza nowość rzeczywistości obrazu etosu Nowego Przymierza. Dzięki właśnie łasce człowiek uczestniczy w życiu Bożym. Wchodzi w środowisko Bożego oddziaływania w całości dziejów historii zbawienia aplikowanej do ludzi i całego dzieła stworzonego.

Wyraźne dostrzega się, iż obok innych, zasadniczym elementem mozaiki etosu *Nowego Testamentu* jest właśnie fakt, iż moralność chrześcijańska jest moralnością łaski. Łaska zaś jest tak fundamentem jak i zasadą w sensie ziemskim oraz eschatycznym. Jest ona dla człowieka orędziem zbawczego Chrystusa motorem spełniania aktów zbawczych w moralnym odniesieniu do Boga, ludzi, świata i siebie samego.

Ukazując zatem ten określony czynnik charakterystyczny w całości obrazu etosu Nowego Testamentu w niniejszym szkicu zostaną tylko podniesione niektóre jego elementy. Szczególnie idzie o rzeczywistość „nowego stworzenia” oraz wynikający z tego realny fakt procesu i dzieła miłości w doskonałym spełnianiu podstaw orędzia mesjańskiego Chry-

stusa. Wydaje się, że te elementy stanowią zasadniczy wymiar moralności łaski, a więc moralności chrześcijańskiej.

I

Wszystkie stworzenia — z racji przyczynowości swego istnienia — są rzeczywistościami, poprzez które Bóg manifestuje się w określony sobie właściwy sposób. Stanowią one wyraz dzieła, myśli, a także i zamiarów Boga. Jednak owa partycypacja w Bogu poprzez bycie stworzeniem jest większa lub mniejsza w zależności od stopnia posiadania ścisłości ontycznej. W konsekwencji jest to także wyrazem bogactwa działania Boga, którego jedną z płaszczyzn jest stworzenie. Ostatecznie jednak Bóg nie może uczestniczyć całkowicie w stworzeniu, i to m. in. z racji tej rozróżnia się stopnie partycypacji ontycznej. Dosłownie w tej kwestii tak pisze m. in. święty Tomasz z Akwinu: „*Et quia per unam creaturam sufficienter representari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem suppleatur ex alia: nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim*”¹. Generalnie mówiąc zatem, podobieństwo stworzeń z przyczyną stwórczą ukazuje się jako pewna miara wyrażająca się w różnych stopniach doskonałości ontycznej.

Stworzenia ukazując Stwórcę oddają tylko w pewnym stopniu realizm Jego istoty i istnienia. Bogactwo Boga, jako przyczyny istotowej w całości procesów stworzenia pozwala dostrzec konieczność szczególnej relacji do dzieł stwarzanych. Nie można jednak także pominąć i relacji vice versa. Oczywiście, jest bardzo trudno jednoznacznie ukazać te warstwy „esse” i jeszcze trudniej ustalić, w jakim stopniu „wysokości” cezury ontycznej się one znajdują. Dynamizm samej relacji ontycznej jest zatem nieuchwytny w kategoriach ludzkich obecnego myślenia i rozumowania. Cezura pozostaje faktem, lecz nieokreślonym w sensie wielkości. Stwórca i stworzenie pozostają dla siebie tylko w sobie właściwych kategoriach istotowego odniesienia przyczynowego, w którym, jak wspomniano już wyżej, zachodzi manifestacja Stwórcy.

Z punktu widzenia teologii nowy jakby poziom ontycznego udziału w Bogu dostrzega się tam gdzie występuje duch. Jest to nowy czynnik w całości relacji Stwórcy — stworzenie. Począwszy bowiem od ducha zapoczątkowuje się nowa możliwość udziału w samym Bogu, w Jego życiu poprzez łaskę. Przy czym nie jest ona tu rozumiana jako warstwa ontycznie nadrzędna, pojęta w sensie filozoficznym. Jest ona bo-

¹ *STh* I, 47,1.

wiem — mówiąc bardzo ogólnie — realnością, i to nową, która przekracza czyste limity skończonego bytu, aby uczestniczyć w nieskończoności samego Boga. To zdarzenie łaski jako daru ze strony Boga i jej przyjęcie jako dobra ze strony człowieka stwarza nową jakość w całości spojrzenia na stworzenie. Daje to szansę realną przekroczenia jakby siebie pojętego tylko w kategoriach czysto ziemskich, a więc skończonych.

Różnica między bytami stworzonymi, o której wspomniano już wyżej, i to najbardziej radykalna, występuje na linii łaski. W przypadku szczytu stworzenia — człowieka w rzeczywistości chrztu św. zapoczątkowane wówczas bycie chrześcijaninem wprowadza nowe powołanie wobec Boga, to Boga tak Stwórcy jak i Zbawcy. Praktycznie następuje odnowienie w Duchu świętym osiągame i następnie dynamicznie realizowane za pośrednictwem odkupienia Jezusa Chrystusa.

Wszystkie stworzenia mają określoną relację z Chrystusem, chociaż tylko w człowieku spełnia się ona w formie doskonałej, przynajmniej ze strony samego Jezusa Chrystusa. To ludzkie „bycie w Chrystusie” w formie zapoczątkowania realizuje się najdoskonalej w sakramentach inicjacji chrześcijańskiej, a mianowicie w chrzcie świętym i bierzmowaniu. Chrzest jest dynamicznym zadaniem powołania wynoszący chrześcijanina do bycia „nowym stworzeniem”. Jest to jakby początek drogi, która już w swych źródłach, w obiektywnym sensie, jest pełnią. Natomiast bierzmowanie należy rozumieć jako sakrament dojrzałości i pełni życia chrześcijańskiego. Nie można tu jednak pominąć ich ukierunkowania ku Eucharystii, a więc pełni daru wychodzącego ku człowiekowi Boga. Od momentu kiedy Chrystus przyniósł ludzkości „dar Boga” (J 4,10; por. Ef 2,8—9; Hbr 10,29) moralność nie mogła być już więcej tylko posłuszeństwem przykazaniom, lecz właściwym i całkowitym rozwinięciem życia pojętego biblijnie. Starotestamentalne rozumienie przykazań, zwłaszcza w ich faryzejskiej interpretacji, jako celów zostało zastąpione ukazaniem ich jako środków w drodze eschatycznego pielgrzymowania. Na czoło wysunięta została wolność w miłości, tak typowa dla „dzieci Bożych”.

Sama rzeczywistość „nowego stworzenia”, zwłaszcza w jej ontycznej sferze (por. 2 Kor 5,17; Ef 2,10) czyni człowieka nowym stworzeniem według Boga, w sprawiedliwości i świętości prawdy (Ef 4,24). Ten wewnętrzny człowiek poprzez prawo rozwoju ma odnawiać się z dnia na dzień w doskonałym oddaniu się Bogu i Ojcu (por. 2 Kor 4,16; Kol 3,10; Rz 12,2). W tym dynamicznym procesie osiąga on w pełni bycie tym kim jest².

² Por. C. Spicq, *Teologia moral del Nuevo Testamento*, Pamplona 1973, t. II, 830.

Temat „nowego człowieka” odrodzonego w chrzcie św. daje św. Pawłowi podstawy do ukazania wymogów jego nowego zachowania się. „Człowiek stary” zostaje pogrzebany, a „nowy” już nie żyje dla grzechu, co więcej — „powinien żyć dla Chrystusa” (Rz 6,1—12; por. Ef 4,22—24; Kol 3,9—12; 1 Kor 5,7). Ukierunkowanie na Chrystusa pozwalała na trwałość zapoczątkowanej drogi odnowienia. Nowość jednak nie narusza zasadniczych struktur ontycznych w relacji do Boga, lecz raczej wynosi je tylko na wyższy stopień. Najpierw, mówiąc schematycznie, stopień ducha w chrzcie, a następnie dojrzałości w bierzmowaniu³.

W liście św. Pawła do Galatów (2,20—29) podniesiona została bardzo realistyczna i ścisła argumentacja. W sposób w jaki Żydzi są plemieniem (sperma) Abrahama, w podobny sposób przedstawia się i relacja chrześcijan w odniesieniu do Chrystusa. Stąd głębia zmian dokonanych przez chrzest, który podnosi „esse” człowieka do innej jakości. „Przyobleczenie się w nowego człowieka”, o którym tak chętnie mówi św. Paweł (*endyein*) jak i określenie podobne lub pochodzące z tego samego rdzenia, spotyka się w jego listach aż 15 razy. Nie dziwi to jednak, jeśli zważy się znaczenie teologiczne tej terminologii w całości koncepcji teologii zbawienia u św. Pawła. Określenia te przecież dotyczą samego centrum osoby w jej dynamicznych przeobrażeniach chrzcielnych.

Należy jeszcze zauważyć, iż słownictwo hellenistyczne dostarczyło św. Pawłowi wielu wyraźnych idei religijnych w próbach rozwiązania terminologicznego głoszonej przez niego nauki i interpretacji słów Chrystusa. Np. łaska została określona jako „strój” mistyczny (*endyo*, *ependyo*). Taki jest styl konstytutywny obrazu nakreślonego przez Apostoła Narodów w jego poszukiwaniach oddania w miarę czytelnie bogatej rzeczywistości przeobrażeń powołania chrześcijańskiego (por. Ga 3,27; 2 Kor 5,2).

W *Nowym Testamencie* jednak obraz nawrócenia, ujęty zwłaszcza przez Pawła, ma zupełnie inny sens, i to radykalnie, niż w misteriach helleńskich. Słownictwo oddaje nie tyle bogactwo symboliki, lecz ma charakter wyraźnie działaniowy i dynamiczny. Przedstawia jasno, że łaska czyni nas istniejącymi na sposób boski i w boskim środowisku. Człowiek jawi się w bogactwie swych relacji do Boga w środowisku łaski. Jest to rzeczywistość faktyczna, a nie tylko symbol czy słownictwo⁴. Zmiana dokonywana przez łaskę czyni człowieka tak w sensie

³ Por. J. Schneider, *Die Taufe im Neuen Testament*, Stuttgart 1952, passim.

⁴ Por. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1959, 295.

moralnym jak i religijnym najbardziej fundamentalnie zmienionym w głębi jego bytu i działania⁵.

Zmiana dokonująca się w mocach Ducha świętego stanowi głębie procesów zbawczych w człowieku. W Ef 4,24 i Kol 3,12 formuła „przyoblec się w nowego człowieka” oznacza przede wszystkim zmianę wewnętrzną (por. Kol 3,10) zgodnie ze wspomnianym wyżej tekstem Ga 3,27—28. Tylko w mocach daru Ducha istnieje możliwość tak zasadniczej zmiany w procesie nawrócenia, a więc odrzucenia zwłaszcza „starego człowieka” tkwiącego w grzechach i niewoli⁶. Także i w *Starym Testamencie* „być przyobleczonego w ducha Jahwe” mieści w sobie pewien rodzaj faktycznego przybliżenia się do Boga. Dokonywane jest ono dzięki szczególnemu pociągnięciu powołującego Boga, tak narodu wybranego jak i jego poszczególnych członków czy nawet ludzi będących poganami. Przybliżenie do Boga jest wniknięciem w Jego życie i praktycznym wyrazem wiary będącej chodzeniem za Nim (por. 1 Krn 12,18; 2 Krn 24,20)⁷.

Wspomniana wyżej zasada dążenia do doskonałości oparta na rzeczywistości „nowego stworzenia” stanowi swego rodzaju esencję moralności chrześcijańskiej i sumuje jakby wiele bardziej szczegółowych jej cech. Warto zauważyć choćby przykładowo, iż zawiera także w sobie całość nowotestamentalnej relacji działać i być, z pierwszoplanowym znaczeniem tego drugiego czynnika. Podobnie mieszczą się w niej tak właściwe spojrzenie na przykazania i ich rolę, jak i położenie akcentu na doskonałość i wolność. „Nowe stworzenie” zakłada także wartość postaw ochrzczonego, a zwłaszcza jego wnętrza w działaniu. Faktycznie sumaryczna wartość kategorii łaski i jej komponentów stanowić może klucz w rozumieniu etosu *Nowego Testamentu* tylko z tej racji, iż wszystko opiera się i rozpoczyna od chrztu św., od zbawczego przeobrażenia człowieka, od zaofiarowanego uczestnictwa w życiu samego Boga.

Mając na uwadze takie rozumienie chrztu i związanej z nim łaski, należy podkreślić, iż faktory te wprowadzają chrześcijanina w nowe środowisko egzystencji. Od nich zapoczątkowuje się, jak to wyżej wspomniano, „nowe stworzenie” i z tego powodu moralność chrześcijańska, jak głosi ostatni Sobór, jest moralnością chrzcielną: „Syn Boży w naturze człowieczej z Nim zjednoczonej, zwyciężając śmierć przez śmierć i zmartwychwstanie swoje, odkupił człowieka i przemienił go w nowe stworzenie (por. Ga 6,15; 2 Kor 5,17). Udzielając bowiem du-

⁵ Por. A. Grail, *Le Baptême dans l'Épître aux Galates*, RB 58 (1951), 507.

⁶ Por. L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris 1962, 283.

⁷ Por. np. E. Hanlotte, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, Paris 1966; G. Philips, *L'union personnelle avec le Dieu vivant*, Gembloux 1974.

cha swego, braci swoich, powołanych ze wszystkich narodów, ustano-
wił w sposób mistyczny jako ciało swoje. W ciele tym życie Chrystu-
sowe rozlewa się na wierzących, którzy przez sakramenty jednoczą się
w sposób tajemny i rzeczywisty z umęczonym i uwielbianym Chry-
stusem (...). Do Niego upodabniać się winny wszystkie członki, aż
ukształtuje się w nim Chrystus (por. Ga 4,19). Dlatego też dopuszcze-
ni jesteśmy do tajemnic życia Jęgo, z Nim współkształtowani, wspótł
z Nim umarli i wspótł z martwych wskrzeszeni, aż wspótł z Nim pa-
nować będziemy” (por. Flp 3,21; 2 Tm 2,11; Ef 2,6; Kol 2,12; i. inne)
(KK 7). Należy jeszcze na marginesie zauważyć, iż zwłaszcza w Ewan-
gelii św. Jana życie chrześcijańskie pojmowane jest często jako „redi-
tus Baptismum”⁸.

Problematyka włączenia w Chrystusa poprzez sakrament chrztu jest
jeszcze bardziej prawdziwa i głęboka, jeśli zważy się, iż czyni on nas
nie tylko przynależącymi do Chrystusa i uczestnikami Jęgo energii
zbawczych, pod Jęgo panowaniem, lecz także wciela nas w siebie jako
członków zjednoczonych z Głową. Szczególnym biblijnym przykładem
może tu być obraz relacji wszczepienia latorośli w winny krzew. Ta-
ka forma włączenia pozwala na pełne istnienie w uczestnictwie w życiu
Boga.

Poprzez chrzest neofita staje się „nowym stworzeniem”, dokładniej
mówiąc „istnieje w Chrystusie” (2 Kor 5,17; 1 Kor 1,30), a Chrystus
w nim (Rz 8,10). Bycie odnowionym formalnie oznacza bycie chře-
ścijaninem, ponieważ opiera się na chrzcie św. Z tego powodu „no-
wość życia” (2 Kor 6,4, por. 7,6) istotowo włącza nas w życie Chry-
stusa albo z Chrystusem (2 Kor 6,11; Flp 1,21). Włączenie to nie jest jed-
nak integracją czy asymilacją coraz bardziej pogłębianą w Chrystusa.
Lecz idzie tu o życie w Chrystusie (por. 2,20), o pozostawanie w Chry-
stusie jako Panu, który rozwija pełną niezależność swego życia w na-
szych duszach. Co więcej — idzie to o myślenie podobne do Niego
(1 Kor 2,16), o miłość taką jaką On kochał (Flp 1,8), działanie podobne
do Jęgo działania (Flp 2,5) czy wreszcie chodzenie w Jęgo śladach
(1 P 1,21; Ef 5,2). Tu dotyka się zatem już praktycznych konsekwen-
cji, które wyrażają się zwłaszcza w płaszczyźnie wiary czynnej przez
miłość. Życie chrześcijanina pojęte w kategoriach łaski jest ostatecz-
nie Chrystusem, który kontynuuje żyjąc w swoich osobowo i moral-
nie⁹.

⁸ Por. F. M. Braun, *Jean le Theologien et son Evangile dans l'Eglise An-
cienne*, Paris 1959, 393; A. Feuillet, *Les fondements de la morale chrétienne
d'après l'épître aux Romains*, Thom 70 (1970) 357—386; H. Halter, *Taufe und
Ethos*, Freiburg Br. 1977.

⁹ Por. Spicq, dz. cyt., t. II, 837.

Na marginesie warto jeszcze zauważyć, iż koncepcja teologii moralnej opartej na idei „identyfikacji” wynika z biblijnych treści *Nowego Testamentu*. Synoptycy mówią jednak częściej o „chodzeniu śladami”. Późniejsze refleksje biblijne, zwłaszcza św. Pawła, wyjaśniają zawartość teologiczno-moralną tego terminu. Ostatecznie można powiedzieć, że istnieje bardzo ścisła relacja między „naśladowaniem”, „chodzeniem śladami” i „identyfikacją”¹⁰. Mieszczą się one w spojrzeniu na realizm zbawczy człowieka *Nowego Testamentu*.

II

Mając na względzie problematykę „nowego stworzenia” osadzonego w środowisku łaski, dotyka się bezpośrednio kategorii miłości. Jest ona także wiodącą w Nowym Przymierzu, zwłaszcza poprzez wypunktowanie przykazania miłości Boga i bliźniego. Moralność łaski, a dokładniej życie nią i dążenie do niej, jest równocześnie moralnością miłości, i to w relacji tak do Boga jak i do ludzi. Nie można tu jednak pominąć i relacji do świata jako włączonego w historię zbawienia oraz do siebie samego ze względu na Boga.

„*Nowe stworzenie*” wprowadza specjalną relację z Bogiem. Wprowadzą ją sam Chrystus poprzez swe dzieło wcielenia i odkupienia. Mianowicie jawi się tu temat ojcostwa Boga i jego korelatu, synostwa Bożego. Obie te kategorie dotyczą oczywiście w pierwszym rzędzie relacji Bóg Ojciec — Jezus Chrystus, a drugorzędnie Bóg Ojciec — człowiek, naturalnie, że ze względu na Chrystusa Syna Bożego.

Mając na uwadze rangę prawdy Boga Ojca, zwłaszcza w aspekcie dogmatycznym, nie dziwi fakt, iż jest ona jedną z najbardziej uwydatnionych w przepowiadaniu Jezusa Chrystusa. Konsekwencją zaś najbardziej bezpośrednią w porządku moralnym jest relacja synowska człowieka z Bogiem i miłość braterska między ludźmi. W ten sposób istotnie moralność orędzia głoszonego przez Chrystusa przedstawia się jako „moralność synowska”. Zwornikiem wszystkich tych prawd jest wcielenie się Syna Bożego oraz Jego zbawcza misja w ludzkim ciele spełniana w posłuszeństwie Ojcu i miłości względem braci.

Pierwszy obowiązek chrześcijański wynikający z relacji synowskiej i braterskiej, opartej na intymnej inspiracji Ducha (por. Rz 8,15; Ga 4,6—7) polega na eliminowaniu mentalności służebnej i zdobywaniu psychiki syna oraz brata (por. Mt 6,8; 10,29—31; Łk 12,32). Przykazania stają się tu czynnikami relacji wolności i miłości, a więc zasługi

¹⁰ Por. F. Tillman, *Handbuch der katholischen Sittenlehren*, vol. III, *Die Idee der Nachfolge Christi*, Düsseldorf 1949; R. Schnackenburg, *Existencia cristiana segun el Nuevo Testamento*, Estella 1970, 115—119; A. Fernández, *La esencia del mensaje moral cristiano*, *Theologica* 11 (1976) 335—382.

i dynamiki rozwoju, Ochrzczony ma ufnie oddać się troskliwości ojcowskiej Boga. Jest to zawierzenie zbawcze tak w ziemskim pielgrzymowaniu jak i eschatycznej nadziei pełni życia z Bogiem. Następnie powinna go cechować odwaga niemal dziecięca w przybliżaniu się do Boga w całej Jego świętości, a jednocześnie własnej grzeszności. Nawrócenie i ufność miłosierdzia Bożego to dynamika obu stron relacji: Boga i człowieka.

Obcowanie z Bogiem winno być nacechowane całkowitą wolnością, szczerością i prostotą. Taka postawa pozwala na przedstawianie Mu próśb ze śmiałością, która dla niektórych może wydawać się zuchwalstwem. Jednak synowsko-ojcowskie odczucie wzajemnych darów i potrzeb stanowi zadatek otwarcia się wewnętrznego, co zapewnia posiadanie i głoszenie właściwej Bogu chwały i wielkości. Tak wypracowywana wspólnota z Bogiem nacechowana radością zasadza się na tym, że On tak bardzo kocha i jest kochany, i to tylko dzięki bliskości Chrystusa¹¹. Chrzest św. staje się tu obiektywną przesłanką dynamiki relacji synowskiej z Bogiem i braterskiej z braćmi we wierze oraz w stworzeniu. Wytwarzana tu wspólnota dotyczy tak Boga jak i ludzi, i rozwija się we współmiernej zależności darów, choć Bóg uprzedza zawsze wszelkie ludzkie inicjatywy (łaska — odpowiedź).

Wszelka miłość synowska początkowo kiełkuje z miłości ojcowskiej jaką Bóg kocha (J 14,21; 16,27; 17,23). Bóg tak kocha człowieka jak kocha swego Jednorodzonego Syna (J 17,23), choć jednocześnie oczekuje stosownej odpowiedzi. Zatem my winniśmy kochać Boga, ponieważ On „nas pierwszy ukochał” — akcentuje św. Jan (1 J, 4,7—21). Najwyższym darem tej miłości jest właśnie przychodzący Jezus Chrystus według ciała, w wymiarze historycznym, oraz stojący na ołtarzu w Eucharystii. On sam także nas kocha w wielorakich darach (por. Ef 1,1—5; Rz 8,28—39). Nasuwa się tu uwaga, że jeśli człowiek jest kochany, to powinien ze swej strony także kochać Boga, a także i ludzi, swoich braci. Zasada ta nie wynika jednak z przesłanki *do ut des*, lecz z czysto synowskich i braterskich kryteriów etosu *Nowego Testamentu*. Św. Paweł przypominał często, iż miłość Chrystusa jest przynagleniem dla nas w dziele miłości (por. np. 2 Kor 5,14).

Wewnętrzne relacje miłości Chrystus najpełniej, jak się wydaje, nakreślił w przypowieści o dwóch dłużnikach (Łk 7,41—47). Obraz ten i odnotowane w nim postawy są pouczeniem i wskazaniem praktycznym dla chrześcijan świadomych ojcostwa Boga i synostwa własnego względem Niego oraz wzajemnego braterstwa. Odnośnie zaś do miłości braterskiej, jest ona przez św. Piotra określana jako miłość inten-

¹¹ Por. Spicq, dz. cyt., t. II, 832.

sywna i bardzo serdeczna (por. 1 P 1,22) jeśli naturalnie umieszczona jest w środowisku życia „nowego stworzenia” do wolności i pełni dzieci Bożych¹².

Kategoria łaski — „nowe stworzenie” predysponuje chrześcijanina do doskonalenia swych postaw moralnych we wszelkich odniesieniach etycznych. Jest to pewna nowość, która wskazuje, iż moralność chrześcijańska nakierowana jest ku doskonałości. Wzorem jej jest naturalnie sama rzeczywistość nowego życia wynikająca z chrztu św., a udzielona bezpośrednio przez samego Boga w darze powołania. Życie oparte na etosie Ewangelii ma tylko jedną drogę pełnej realizacji, mianowicie ku doskonałości samego Boga. Sam Chrystus wprost zachęcał: „*Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski*” (Mt 5,48). Takie ukierunkowanie ukazuje, iż moralność Nowego Testamentu nie ogranicza się tylko do bycia sprawiedliwym, do przestrzegania litery prawa czy unikania grzechów. Jest ona pozytywnym dążeniem ku dynamicznemu doskonaleniu najpierw siebie, a potem także i świata.

Obok doskonałości, która jest bez wątpienia właściwością moralności chrześcijańskiej, należy jeszcze szczególnie wyraźnie podkreślić problem braterskiej, uniwersalnej miłości między wszystkimi ludźmi. Istotne jest znamię jej uniwersalności, przynajmniej w samym dynamizmie i ukierunkowaniu. Miłość generalnie jest zasadniczym i podstawowym prawem moralnym Nowego Testamentu. W niej sumują się wszelkie prawa i nakazy oraz przez nią tylko można je uzasadnić i zrozumieć. Więcej, miłość braterska jest „*prawem Chrystusa*” (Ga 6,2) i zakłada szczyt egzystencji moralnej chrześcijanina (1 Kor 12,21). Istnieje tu styk doskonałości i miłości, które realizuje się właśnie w Chrystusie. Wreszcie można jeszcze dodać, że miłość bliźniego jest znakiem, jakby testamentem i gwarantem miłości Boga (1 J 2,7—11; 3,14—20; 4,20—21)¹³. Wewnętrzna zależność ukazuje jednoznacznie procesy zbawcze owocujące na styku Bóg człowiek, Ojciec — syn. Jest pewnym truizmem, ale warto powtórzyć, że człowiek nigdy nie potrafi tak kochać Boga, jak On powinien być kochany¹⁴. Ta niewydolność ludzka zostaje jednak dopełniona raz i na zawsze przez wyraz zbawczej mi-

¹² Por. R. M. Pericas, *Amemos porque El nos amó*. I. Joa 4,19, Barcelona 1974, passim, A. Diez Macho, *Actitud de Jesus ante el hombre*, Madrid 1976, 44—60; R. Kieffer, *Le primat de l'amour. Commentaire épistémologique de I Corinthiens 13*, Paris 1975.

¹³ Por. A. Nissen, *Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe*, Tübingen 1974; E. Lyonnet, *L'amore del prossimo: pienezza della lege alla luce delle interpretazioni dei Patri*, *Rass di Theol.* 15 (1974) 174—186, 241—256; Tenze, *Primo e secondo commandamento*, tamże, 450—460.

¹⁴ *Sth* I—II, 64,4; II—II, 27,5; Tenze, *In duo praecepta caritatis et decem legis praecepta*, w: *Opuscula Theologica* (Ed. Marietti), II, n. 1197.

łości Jezusa Chrystusa w Jego misterium paschalnym, od męki aż po dar Ducha św.

Nowa moralność oparta na miłości, jako owocu łaski, wyklucza całkowicie wszelki strach. Sam Apostoł Jan mówi dosłownie: „W miłości nie ma lęku, lecz doskonała miłość usuwa lęk, ponieważ lęk kojarzy się z karą. Ten zaś, kto się lęka, nie wydoskonił się w miłości” (J 4,18)¹⁵. Synowska relacja do Ojca, jeśli taką właśnie jest, musi z natury wykluczać lęk, a pobudzać do ufności i zawierzenia. Dalszym zaś etapem jest pełne wiary oddanie się w miłości i wolności.

Agape w całej swej pełni jest miłością właściwą tylko samemu Bogu (por. 2 Kor 13,11; 1 J 2,15; 4,16) i udzielaną człowiekowi jako dar darmo dany (por. J 17,27; 2 Kor 13,13; Ef 6,23) w mocach Ducha świętego (por. Rz 5,5; 15,30; Ga 5,22; 2 Tm 1,7). Ten szczyt miłości ukazanej w etosie Nowego Testamentu stanowi cel w procesie doskonałości chrześcijanina zdążającego do pełni w życiu wiecznym. Należy jednak dla ścisłości dodać, że sama etymologia słowa *agapáo* jest nadal nie w pełni wyjaśniona, przynajmniej gdy idzie o sensy i znaczenia w całości nauk biblijnych¹⁶.

Miłość jako zasada fundamentalna moralności chrześcijańskiej oparta na łasce, w braterstwie z Bogiem, wyklucza coś w rodzaju zwycięstwa psychologicznego nad sentymentem wewnętrznym. Następnie owo braterstwo kieruje się bardziej specyficznym „instynktem” tego co Boże niż odwagą chrześcijańskiej miłości¹⁷. Boże działanie pojęte jako łaska stanowi czynnik decydujący w całości relacyjnych procesów chrześcijanina tak w stosunku do Boga jak również i w stosunku do człowieka, o ile oczywiście dokonują się w środowisku miłości.

III

W miłości do Boga i do bliźniego jednoczy się całość orędzia moralnego głoszonego przez Jezusa Chrystusa. Tu jest możliwe najlepsze

¹⁵ Por. obszerne dzieło C. Spicq, *Agape. Prolégomènes à une étude de Théologie néotestamentaire*, Louvain 1955, 2 tomy. Pewien rodzaj streszczenia cytowanego wyżej opracowania znajduje się w pracy C. Spicq, *Teologia*, dz. cyt., t. II, 509—605. Fragment ten opatrzony jest tytułem: *Amor a Dios y al proximo es toda la ley y los profetas*.

¹⁶ Por. p. *Dictionnaire étimologique du Proto — Indo — Européen*, Louvain 1965; W. Thiele, *Wortschatzuntersuchungen zur der lateinischen Texten der Johannesbriefe*, Freiburg Br. 1958; Spicq, *Teologia*, dz. cyt., t.1, 43—47; A. Estato, *Agape en la carta a los Efesios*, *Est. Teolog.* (1974) 79—117; M. Lattke, *Einheit im Wort. Die spezifische Bedeutung von „agape“, „agapon“ und „filein“ im Johannes Evangelium*, München 1975; A. Nyren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazione*, Firenze 1971; G. Menstrina, *Agape nelle lettere di Giovanni*, Biber 19 (1977), 77—81.

¹⁷ Por. G. Lefevre, *Familiarité avec Dieu*, DSAM, V, 47—50; L. Cacciamue, *La carità sopranaturale como amicizia eon Dio*, Brescia 1972; M. Sinoir, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, *Esprit et Vie* 82 (1972), 465—473.

a zarazem najpełniejsze wyrażenie moralności chrześcijańskiej opartej na tym fundamentalnym i jedynym przykazaniu miłości. Jest to streszczenie dokonane przez samego Jezusa, i jako takie rozumiane było przez Apostołów oraz pierwotny Kocsiół, a także i moralistów wszystkich epok. Synteza grupująca bogactwo etosu biblijnego w jego wszelkich odniesieniach stanowi niewątpliwe osiągnięcie, także w zakresie systemowym. Nie ma chyba innego systemu, który by miał jako zasadę generalną etycznych zachowań miłość, i to ujętą tak generalnie, a jednocześnie specyfikującą całość życia.

W starożytnym judaizmie nie brakowało prób sprowadzenia bardzo licznych przepisów prawa żydowskiego do pewnych przykazań fundamentalnych. Zabiegi takie nie muszą dziwić, jeśli zważy się, iż w sensie bardzo generalnym można naliczyć aż 613 przykazań i przepisów, które w II wieku po Chrystusie posiadało prawo żydowskie. Drobiazgowość, a jednocześnie specyficzna formacja narzucona zwłaszcza przez faryzeuszy i uczonych w Piśmie sprawiały, iż prawo stało się ciężarem niemożliwym do pełnego wypełnienia. Zamiast pomagać i regulować życie, przeciwnie, stało się jego utrudnieniem, czy wręcz ciężarem ponad ludzkie możliwości i siły.

Na przykładzie: 20 lat przed Chrystusem rabin Hillel proponował jako przykazanie unifikujące słynną „złotą regułę” w formie negatywnej (por. np. Mt 7,12. Próba ta jednak nie jest pewnym uniformem i nie koincyduje z przykazaniem wskazanym przez Jezusa jako „wielkie” (Mt) czy pierwsze (Mk). Zestawienie przykładowe propozycji Jezusa i wspomnianego rabina nie jest przystające w swym generalnym założeniu, a zwłaszcza w faktycznym ujęciu syntezy przepisów. Dla Jezusa przykazanie miłości jest faktycznie jedyne a zarazem i podwójne. Od niego zależy całe prawo i prorocy (por. Mt 2,40). Od tego przykazania mogą pochodzić wszystkie inne bez naruszenia ich specyfikacji, a jednocześnie jego jedyności fundamentalnej¹⁸. Miłość nie może być jednak pojęta statycznie w sensie prawa rozumianego w Starym Testamencie, lecz w dawaniu się dynamicznym dzięki łasce, w środowisku „nowego stworzenia”.

Określone przez Chrystusa przykazanie miłości zakłada w samej jego istocie specyfikację relacji jego dwóch członków: „miłość Boga” oraz „miłość bliźniego”. Generalnie oba przykazania są najpierw nierozdzielne, a następnie zachowują się między sobą w relacji przyczyn

¹⁸ Por. Schnackenburg, *El testimonio morale del Nuevo Testamento*, Madrid 1963, 75—76; P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Berlin 1933; A. J. Hultgren, *The double commandment of love in Mt 22,34—40*; CBQ 16 (1974) 373—378.

i skutku. Miłość bliźniego pochodzi od miłości Boga, jednak ze swej strony ta ostatnia jest gwarantowana i uwidaczniana przede wszystkim w miłości do bliźniego (por. 1 J 4,20—21; 5,1—2; 2 J 5—6). Wewnętrzna relacja między nimi pozwala na ich wzajemną pełnię i doskonałość w drodze życia ziemskiego. Obie stanowią o etosie chrześcijanina w jego zasadniczych odniesieniach: do Boga i do człowieka.

Mając to na względzie nie można zapominać, że miłość Boga jest faktycznie i realnie pierwsza. Bowiern tylko ci, którzy zostali przez Boga pociągnięci i otrzymali od Niego miłość *agape*, są zdolni kochać bliźniego tak jak kocha się samego Boga. W drodze tej napotyka się także na różne trudności, przechodzi się szczyty i upadki, czy wreszcie często trzeba pokonać również pewien rodzaj nienawiści. Fundamentalny walor miłości Boga w dążeniu do pełni miłości bliźniego zostawia jednak dla człowieka pełnię wolności. Bóg pociąga tylko, przychodzi z darem — łaską. Miłość *agape*, właściwa tylko samemu Bogu, jest zasadnicza w miłości bliźniego, ale może ona jednak być tylko ofiarowana człowiekowi. W całym tym procesie chrześcijanin łączy się ze źródłem miłości, ponieważ został do niego włączony przez samego Boga i z tego powodu udzielone mu są drogocenne i największe obietnice, aby przez nie stał się uczestnikiem Boskiej natury (2 P 1,4). Ta partycypacja poprzez Boga w Nim samym jako miłości, pozwala na realność obu jej odniesień (Bóg i bliźni) i to w formie nakierowanej ku doskonałości spełniania powołania w „nowym stworzeniu”.

Miłość *caritas*, podobnie jak miłość *agape*, jest tym samym życiem Bożym, własnym i wyłącznym Boga. Jest jakby definicją Boga, a Bóg jej (por. 1 J 4,16). On jest Bogiem miłości (2 Kor 13,11) i z tego powodu w tym kto Go kocha jest „miłość Ojca” (1 J 2,15). Miłość *agape* została dana darmo za pośrednictwem Ducha świętego (por. Rz 5,5; 15,30; 2 Tm 1,7). Miłość zaś *caritas* jest jakby pierwszym owocem Ducha (por. Ga 5,22), zważywszy, że jest miłością w Duchu (por. Kol 1,8). Wewnętrzna relacja absolutnej miłości jako właściwości Boga do człowieka ujawnia się zawsze jako pełny dar. Bóg nie może ofiarowywać się tylko w części. Rozróżnienie *agape* i *caritas* jest tylko pewnym uwyrażeniem subiektywnej aplikacji daru Boga dla człowieka. Dynamiczne zaś zaangażowanie Ducha w ekonomii „nowego stworzenia” pozwala na pełniejsze jakby wykorzystanie miłości ukierunkowanej ku Bogu i bliźnim. Owocność ich pogłębiania jest za pomocą Ducha darmo otrzymanego, a więc i zobowiązującego do darmowości darów. Apostołowie będąc świadomi tej właśnie darmowości zwracali uwagę na potrzebę rozwoju wierzących pod wpływem obfitości darów *caritas* darmo otrzymanych (por. J 17,26; 2 Kor 13,13; Ef 6,23).

Dostrzegając takie źródło i zasadę wszelkiej miłości, nasuwa się dość wyraźne spostrzeżenie, iż tylko kochający Boga namiętnie są zdolni oddać się miłości bezinteresownej dla bliźnich, pojętej na sposób boski. Oddanie się w pełni Bogu pozwala na oddanie się ludziom, podobnie jak to miało miejsce w przypadku Chrystusa w Jego miłości do Ojca, w wolności oraz w Bogu ku braciom. Św. Paweł kwalifikując *caritas* jako nacechowane znamionami pneumatologicznymi, pragnie zwrócić uwagę przede wszystkim na jej pochodzenie oraz autentyczność. Wraca tu jakby nauka o miłości, jako owocu Ducha. Tu też różni Apostoł miłość dzieci Bożych, która może ujawniać się w wielu formach fałszywych, a także i w wielu związkach, które pochodzą z pewnej dobroci naturalnej i instynktownej, włączając także akty oddania się nacechowane elementami heroicznymi (por. 1 Kor 13,3)¹⁹. Ostatecznie tylko miłość nacechowana Duchem św. jest prawdziwym owocem Boga i jego właściwością udzieloną człowiekowi. Wreszcie pneumatologiczny wymiar miłości pozwala jej na pełny realizm, który dotyczy rzeczywistości zbawczej, a nie tylko odnosi się do stanu ziemskiego.

Występujące w tym kontekście greckie określenie „*en*” posiada jednocześnie znaczenie tak modalne jak i instrumentalne. W tej ostatniej formie jest często zastępowane przez formę „*dia*” w genetiwie: „za pomocą”, „za pośrednictwem”, dla wyrażenia przyczynowości skutecznej lub też instrumentalnej, która pozwala osiągnąć określony koniec lub cel. Jeśli zatem wszystkie dary Boże i wszystkie cnoty, które określamy wlanymi, przychodzą „przez Jezusa Chrystusa”, to należy podkreślić, że przepisy moralne rozpoznane przez i dzięki wierze, mieszczą się tylko i wyłącznie w praktyce łaski nacechowanej „*caritas*”. Ten rodzaj miłości jest jakby ogniem, który aktywizuje wiarę. Spotkanie w srodownisku łaski tak wiary jak i miłości nadaje im wewnętrzną jedność w samym praktycznym odniesieniu do Boga. Rozdzielanie ich stanowi tylko zabieg teoretyczny, Biblia bowiem łączy je bardzo wyraźnie, tak w płaszczyźnie życiowej jak i moralnej.

Miłość *agape*, zasada aktywności, jest przyczyną skuteczną „*ergon*”, mówiąc inaczej, realizacji bardziej konkretnych, orientujących i umieszczających całe życie chrześcijanina ku służbie bliźniemu²⁰. Dynamika miłości jako jej natury spełnia się w rzeczywistości ziemskiego pielgrzymowania, gdzie najbardziej widocznym jej przejawem jest właśnie odniesienie do drugiego człowieka, a w nim do Boga. Nie da się pominąć tak jednego jak i drugiego elementu podwójności przykazania

¹⁹ Por. Spicq, *Teologia*, dz. cyt., t. I, 520.

²⁰ Por. F. Ocariz, *Amor a Dios. Amor a los hombres*, Madrid 1973, 39—58; Spicq, *Teologia*, dz. cyt., t. I, 392; S. Lyonnet, *La carità pienezza della legge secondo San Paolo*, Roma 1971.

miłości, bez jednoczesnego naruszenia jego istoty i autentyczności zbawczej.

Tylko ta miłość, która czerpie ze źródła Bożego jest skuteczna i obfitująca. Miłość *agape* nie jest statyczna, lecz dynamiczna (por. 1 Tes. 1,3), a także nie zatrzymuje się wobec zaistniałych trudności związanymi z nią samą, a rodzącymi się czasem z nienawiści (por. Łk 6,27—38; Ga 5,6). Właściwość pokonywania przeszkód wynika z samej natury daru jakim jest miłość. Taki jej właśnie charakter prowadzi nawet do daru życia za braci (por. 1 J 3,16). Jest to naturalnie szczyt w gotowości miłości bliźniego; obrazu Boga i brata w Chrystusie. Co więcej miłość *agape* nigdy nie czyni źle (por. Rz 13,10). Gdyby takie zjawisko zaistniało nie byłaby już właściwie tak pojętą miłością.

Mając na uwadze taki generalny obraz miłości św. Jan Apostoł wyraża opinię, że nie wystarcza kochać tylko słowem i językiem, ale konieczne jest potrzebna miłość czynem i prawdą (1 J 3,18). Czyn spełniany jako miłość realna nadaje jej właściwego znaczenia, podobnie jak w przypadku Chrystusa umierającego na krzyżu. Czyn ten jednak połączony winien być z prawdą. Zaś św. Piotr głosi: „Skoro już dusze swoje uświęciliście, będąc posłuszni prawdzie celem zdobycia nieobłudnej miłości bratniej, jedni drugim gorąco czystym sercem umiłujcie” (1 P 1,22). Zaangażowanie w miłość powinno być nacechowane czystymi intencjami, bo tylko wówczas ma ona pełny pozytywny walor zbawczy.

Pewnym szczytem elegii i opiewania miłości jest nauczanie św. Pawła, jego teologia i bogactwo spojrzenia na życie człowieka i chrześcijanina w rzeczywistości „nowego stworzenia”, stworzenia łaski i prawdy. Zwłaszcza pierwszy list do Koryntian w „hymnie o miłości” stanowi w tym względzie pewien rodzaj syntezy (por. 1 Kor 13,1—13). Apostoł wynosi i upomina o miłość bez obłudy, miłość szczerą (por. Rz 12,9; 2 Kor 6,6; 8,8). „Niech czynią dobrze, bogacą się w dobre czyny, niech będą hojni, uspołecznieni” — zachęca zaś w pierwszym liście do Tymoteusza (1 Tm 6,18). Pochwala tych, którzy poprzez dzieła ukazują autentyczny wyraz głoszonej miłości (por. 2 Kor 8,24), a jednocześnie swym życiem ukierunkowują się ku „drodze miłości” (por. Ef 5,2). Narysowana przez Pawła dynamika miłości pozwala mu na zarysowanie systematyczne, w prezentacji teologii Chrystusa wobec świata i człowieka, właściwego obrazu historii zbawienia. Bogactwo dynamicznej miłości stanowi jej żywotność oraz wartość zasługującą w wolności powołania poszczególnego człowieka w tajemnicy chrztu. Św. Paweł wreszcie uczy także, że dokładnie tylko w praktycznym ćwiczeniu miłości rozwija się życie chrześcijańskie (por. Ef 4,15).

Dostrzegając tak wielkie znaczenie miłości w całości życia chrześcijańskiego, nie może dziwić fakt, iż rady Apostoła Pawła posiadają prawie zawsze ten sam kierunek: starać się o wzrost miłości (por. np. 2 Tes 1,3). Także wszelkie przejawy działania chrześcijanina winny być poprzez wiarę ubogaceniem miłości Boga i bliźniego, mając na uwadze perspektywę pełni tej pierwszej w życiu wiecznym. Oskarżenia nowo powstałych wspólnot kościelnych zostają także ustawione pod kątem miłości, a mianowicie idzie o pomniejszenie miłości, a nawet jej zasadniczych i fundamentalnych sfer, które naruszają bezpośrednio relację z Bogiem w płaszczyźnie ojcowsko-synowskiej. Św. Jan w Apokalipsie powie dosłownie: „Mam przeciw tobie to, że odstąpiłeś od twej pierwotnej miłości” (Ap 2,4).

W świetle miłości rozumianej jako *agape* bardziej wyraźnie ukazuje się ciemność, w którą wprowadza grzech, który nie tylko ostudza jakby miłość, ale co więcej — zdolny jest prowadzić do jej zaniku (por. Mt 24,12). Misterium grzechu ostatecznie tylko w płaszczyźnie miłości może być w pełni zrozumiane. Zresztą na kartach Pisma św. tak Starego jak i Nowego Testamentu przewijają się liczne postacie i narody dotknięte klęską grzechu, i w nich dostrzega się zanik własnej tożsamości oraz samozagładę, a przynajmniej niszczenie bogactwa nadanego przez Boga czy to przez Przymierze czy też w indywidualnych darach powołania. Obraz ten byłby jednak niepełny, gdyby nie wspomnieć, iż zawsze ze strony Boga obok grzechu staje przebaczenie i łaska miłosierdzia uwarunkowana w swej dynamicznej aplikacji²¹. Odejście od linii Przymierza pojęte jako grzech sprawia, iż każdy taki „dopuszcza się bezprawia, ponieważ grzech jest bezprawiem” (1 J 3—4). Następuje zerwanie z prawem miłości, gdyż każde prawo właśnie ze strony Boga jest darem z miłości²². Z tego zapewne powodu modlitwa Apostoła Pawła jest ukierunkowana ku tym, którzy nie zatracili się, lecz powiększają miłość w stosunku do różnych wspólnot (por. Flp 1,9; 1 Tes 3,12; Ef 33,16—17). Jest to także wyrazem wspólnotowego charakteru wszelkich zachowań we wspólnocie Kościoła. Nie ma tu bowiem generalnie spraw prywatnych, i to zarówno tych dobrych jak i złych. W równym sensie wspólnotę dotyka grzech jak i miłość.

²¹ Por. M. Aubineau, *Exégèse patristique de Mt 24,12*, w: *Studia Patristica* (F. L. Cross), Berlin 1961, t. IV, 2—19; 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.

²² Por. I. de la Potterie, *Le péché c'est l'iniquité I Joh 3,4*, NRTTh 78 (1958) 785—197; S. Garofalo, *El pecado en los Evangelios*, w: *Enciclopedia de la ética y de la morale cristianas*, Madrid 1963, 102—148; G. Badini, *El pecado en la teología de San Pablo*, tamże, 149—193; C. Noyen, *Foi, charité, espérance et „connaissance” dans le Épître de la Captivité*, NRTTh 94 (1972) 897—911, 1031—1052.

* * *

Ostatecznie w miłości, jako podstawowym fundamencie brędzia moralnego głoszonego przez Jezusa Chrystusa, łączy się wewnętrznie wymiar „moralny” i „religijny” chrześcijaństwa. To znaczy, innymi słowy, iż w głębi miłości rozumianej jako *agape* odsłania się bogactwo religijne moralności. Wewnętrzne związki miłości Boga i miłości bliźniego oraz głoszenie tego jako jedno, choć podwójne przykazanie, wprowadza w samo *nukleo* fundamentalne wszelkiej moralności. Wnosi to wiele szczegółów ubogacających do religii jak i moralności. Można w formie bardziej formalistycznej wyrazić się, iż religia, pojęta jako relacja człowieka z Bogiem, z całym swym bogactwem form, zawartością doktrynalną, uczuciami, aspiracjami i aktami nie powinna wpadać jedynie w pobożność o cechach kultowych opartych na określonych elementach kulturowych. Z innej strony wspólnoty z Bogiem nie osiąga się zawsze i przez wszystkich w kontemplacji ekstatycznej, lecz w miłości przejawiającej się w konkretnych dziełach (por. 1 Jk 4,12).

Odnosnie zaś znaczenia fundamentalnego przykazania miłości w systemie moralnym oraz w konkretnych aktach moralnych, jego wartość jest zasadnicza. W środowisku moralnym odnośnie do tego przykazania zauważa się zarazem tak uproszczenia jak i głębie, jedność działania wewnętrznego i działanie etyczne w świecie, miłość wszystkich i szczególnie najbardziej ubogich. Jednak we wszystkich tych aktach dość często zapomina się zupełnie o fundamentalnym religijnym sensie tego przykazania, jakim jest przecież miłość samego Boga. Bowiem tylko miłość do Boga wyraźnie gwarantuje bezinteresowność, której brak prawie każdej innej miłości tylko ludzkiej. Dalej pozwala to na pokonywanie siebie w dziele świadczenia miłości w formie cichej, skrytej a zarazem i odważnej²³.

Problematyka *agape* jako miłości ponadnaturalnej i boskiej do Boga i do ludzi dotyka w moralności zagadnienia Kościoła, który jest „miejszem” miłości. Kościół jako „instytucja miłości” tworzy środowisko miłości. Dlatego też przez niego jest możliwe rozwijanie życia moralnego chrześcijanina. Stąd to właśnie tak głoszenie jak i wyjaśnianie moralności ewangelicznej jako działanie i ćwiczenie tych samych przykazań moralnych, byłoby niewykonalne poza ramami życia Kościoła. W nim zaś jako szczyt i źródło całego życia chrześcijańskiego jawi się Eucharystia (por. KL 10; DB 30). Jej osadzenie w życiu moralnym tłumaczy tak łaskę jak i miłość w procesie doskonalenia się w rzeczywistości „nowego stworzenia”.

²³ Por. Schnackenburg, *El testimonio*, dz. cyt., 86—87; G. de Finance, *Morale e religione*, *Rass. di Teolog.* 15 (1974), 161—173.