Andrzej Sionek

Agape – Duch przenikający posługę Słowa

Kieleckie Studia Teologiczne 1/1, 254-280

2002

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.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Andrzej Sionek – Kraków

Agape – Duch przenikający posługę Słowa

W rozdziale 1 Kor 13 przystępuje Paweł do opisu tej „doskonalszej drogi" (καθ' ὑπερβολὴν ὁδόν) używając w tym celu bogatej kompozycji. Wyodrębnia ona ten rozdział do tego stopnia, że często jest on odczytywany poza kontekstem 1 Kor 12-14[1]. Co prawda 1 Kor 13 nie traci przez to nic ze swojej prawdziwości, ale w ten sposób rozminąć się można ze znaczną częścią jego warstwy znaczeniowej, nie mówiąc już o możliwości rozminięcia się całkowicie z autentyczną strukturą argumentacji Pawła[2].

Niniejszy artykuł stanowi próbę ukazania 1 Kor 13 w ścisłym powiązaniu z retoryczną argumentacją Pawła w 1 Kor 12-14. Analiza obecna ma na celu ukazanie wagi tej parenetycznej wypowiedzi autora w kontekście rodzącego się kultu chrześcijańskiego i wypływających z niego postaw członków wspólnoty w odniesieniu do posługi Słowa.

1. Kontekst 1 Kor 13

Analiza przeprowadzana jest przy założeniu, że cała kompozycja Listu związana jest ze strukturą chiastyczną (A–B–A'). Strukturę taką przyjmuje autor z uwagi na potrzeby retoryki przekazu Listu przeznaczonego do odczytywania w gminie. Ponadto przyjęte zostało założenie o jedności literackiej 1 Kor 12-14 z najbliższym kontekstem poprzedzającym, jak i następującym, co suponuje, że perykopa ta jest częścią szerszej parenezy integralnie wplecionej w kontekst Listu.

---

[1] H. Conzelmann, (*1 Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, tłum. J. W. Leitch, Philadelphia 1985, s. 217) uważa, że rozdział ten stanowi jednostkę samą w sobie. Powiązanie z tym, co poprzedza (12, 31) i tym, co następuje (14, 1) jest niezgrabne. Uważa również, że są tu nieciągłości związane z tekstem, wszystkie wymienione dary są względnie zdegradowane, co jest niespójne z 14, 1. J. Weiss, (*Der erste Korintherbrief* [Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 9], Gottingen 1977, s. 309–312) uważa, że rozdział 14 nie jest na swoim właściwym miejscu.

[2] Najgorszym chyba nieporozumieniem jest wykorzystanie tego rozdziału jako argumentacji przeciwko darom duchowym.

Podobieństwo strukturalne sekcji 1 Kor 11 stanowiącej bezpośredni kontekst 1 Kor 12-14 stanowi pomoc w spojrzeniu na tę perykopę jako element retoryczny (A') szerszej wypowiedzi Pawła na temat kultu, w której 11, 2-16 stanowi wprowadzenie (A), natomiast dygresję (B) stanowi wypowiedź na temat sprawowania Wieczerzy Pańskiej 1 Kor 11, 17-34. Jednocześnie 1 Kor 12-14 stanowi punkt wyjścia dla argumentacji Pawła na temat zmartwychwstania umarłych[3].

1 Kor 13, umieszczony pomiędzy dwoma rozdziałami o charakterze przede wszystkim eklezjologicznym, ustawia argumentację w poszerzonej antropologicznej i teologicznej perspektywie. Obecna sekcja stanowi dygresję, która jest w szczególnie ścisłym związku ze swoim poprzedzającym, jak i następującym kontekstem. Odniesienie do języków w 13, 1 nawiązuje do motywów z 12, 28.30 (por. 14, 2.4.5), natomiast proroctwo w 13, 2 ma swoje odniesienie w 12, 28.29 (por. 14, 1.3.4.5). Zarówno wokół języków, jak i proroctwa koncentruje się uwaga Pawła w całej argumentacji 1 Kor 14.

Prawie wszyscy komentatorzy zwracają uwagę na trójczłonową strukturę tej sekcji[4]. W istocie część pierwsza i trzecia kontynuuje temat relacji πνευματικά (τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα) w stosunku do ἀγάπη, ujmując jednocześnie w inkluzji część drugą. Chiastyczną strukturę dygresji można przedstawić w następujący sposób: A (12, 31 – 13, 3: πνευματικά / ἀγάπη) – B (13, 4-7: ἀγάπη) – A' (13, 8-14, 1; πνευματικά / ἀγάπη).

Ponadto od strony struktury retorycznej rozważana obecnie sekcja może być przyrównana do figury retorycznej *encomium,* składającej się w pierwszej części z prologu (12, 31 – 13, 3) ukazującego względną wartość ἀγάπη w odniesieniu do πνευματικα. W drugiej części (13, 4-7) następuje *wyliczenie działań* (jeżeli *encomium* dotyczy osoby, po prologu następuje wyliczenie osiągnięć danej osoby), ukazujące wartość ἀγάπη w odniesieniu do tego, co ona czyni, a czego nie czyni. W epilogu (13, 13-14, 1) *encomium* ukazuje swój parenetyczny cel, konfrontujący tych, którzy mieli πνευματικά, a wraz z nim poznanie z tymi, którzy nie mają ἀγάπη, jako daru Ducha Bożego, jako daru Boga samego *par exellence*[5]. Zastosowana forma *encomium* jeszcze bardziej uwypukla wartość Pawłowej personifikacji miłości i jeszcze bardziej uwidacznia centralną rolę wierszy 13, 4-7 w chiastycznej strukturze rozdziału.

---

[3] W. Schmithals (*Gnosticism in Corinth. An Investigation of the Letters to the Corinthians*, Nashville 1971, s. 91n), uważa, że 1 Kor 15 przełamuje jedność 1 Kor 12-14 z 1 Kor 16 i znajduje swoje właściwe odniesienie w 11, 34.

[4] Za tym podziałem opowiadają się między innymi: J. Murphy-O'Connor, *1 Corinthians*, Dublin 1980, s. 125; J. Weiss, *Der erste...*, dz. cyt., s. 311–312; H. Conzelmann, *1 Corinthians...*, dz. cyt., s. 218.

[5] Tamże, s. 472.

2. Normatywny charakter miłości (12, 31 – 13, 3)

W wierszu 12, 31 ustala Paweł zasadniczy podmiot konfrontacji, jakim jest koncepcja wzrostu w chrześcijańskiej doskonałości, i w odniesieniu do niego przechodzi do weryfikacji postaw Koryntian. Nagła zmiana w dotychczasowej argumentacji 1 Kor 12 brzmi jak intryga: ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα. Καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι (12, 31). Interpretacja tego stwierdzenia w dużej mierze zależy od zrozumienia terminu ζηλοῦτε[6]. W 12, 31 może on wskazywać na pozytywny aspekt współzawodnictwa (por. 2 Kor 11, 2) – zabiegajcie, ale może równie dobrze oznaczać negatywne uczucia zazdrości i rywalizacji (por. 3, 3; 13, 4). Ponadto ζηλοῦτε można tłumaczyć zarówno w trybie orzekającym, jak i rozkazującym, a rozstrzygnięcie zależy od użycia tego czasownika w całym Liście, a szczególnie w najbliższym kontekście.

Głębsza analiza użycia tego terminu przekracza ramy artykułu dlatego w podsumowaniu należy stwierdzić, że interpretowanie ζηλοῦτε w trybie orzekającym, choć staje się coraz popularniejsze, nie jest jednak dostatecznie usprawiedliwione[7] i pomimo atrakcyjności takiego tłumaczenia, wydaje się, że mamy tu do czynienia z trybem rozkazującym, tak jak w 14, 1, ale jednocześnie w zamierzeniu autora 12, 31 nie należy go interpretować w przeciwstawieniu do 12, 4-30. Pragnienie większych darów nie oznacza jednocześnie deprecjacji tych, które w tym ujęciu uchodzą za mniejsze, jak np. mówienie językami, które jest umieszczone na ostatnim miejscu[8]. Ostatecznie 1 Kor 12, 31 można by przetłumaczyć: *Ubiegajcie się o coraz to większe charyzmaty; a ukażę wam drogę jeszcze bez porównania doskonalszą!*[9]

Chrześcijaństwo rozpowszechniło metaforę drogi (ὁδός) jako wzór parenetyczny, kontrastując dwie drogi etycznych wyborów. W naszym wypadku Paweł zestawia życie Koryntian, oparte na pragnieniu większych charyzmatów, z drogą życia, którą sam kroczy[10]. Ukazuje on wspólnotę Kościoła jako nową drogę.

---

[6] Por. 14, 1.14, 39 oraz ζητεῖτε w 14, 12.

[7] Tamże, s. 55.

[8] Interpretacja taka narzuca się ze względu na to, że zbyt wiele uwagi poświęca się samemu porządkowi darów w poszczególnych tablicach, co nie jest uzasadnione. Por. A. Carson, *Showing the Spirit. A Theological Exposition of 1 Corinthians 12–14*, Grand Rapids 1987, s. 56.

[9] Zob. J. Kremer, *Eifert aber zum die Grösseren Charismen 1 Kor 12, 31a*, TPQ 128 (1980), s. 321–335.

[10] Symbolizm drogi był wykorzystywany przez Greków, a szczególnie „droga królewska", o której mówi Filon. Jest to droga, która prowadzi poza zwyczajny poziom i możliwości poznania do kontemplacji Boga, przy czym boski pneu/ma oddala i przekracza ludzki nou/j; por. H. Conzelmann, *1 Corinthians*..., dz. cyt., s. 216; A. Carson, *Showing the*..., dz. cyt., s. 56.

We wczesnochrześcijańskich gminach słowo ὁδός stanowiło niemal *terminus technicus*, który używany był zarówno jako określenie Ewangelii (Dz 22, 4nn), jak i życia uczniów, którzy kroczyli „nową drogą" (Dz 9, 2)[11]. Ani tutaj, ani nigdzie indziej Paweł nie zestawia ἀγάπη z χαρίσματα, natomiast włącza ją w opis tego, co nazywa ὁδός[12] i pozostawia „poza wszelkim porównaniem" (καθ' ὑπερβολήν)[13]. Καθ' ὑπερβολήν rozumiany jest w tym tekście jako *comparativus* wyróżniający coś, co jest bardziej pożądane od spektakularnych charyzmatów.

Powodem problemów w Koryncie było to, że był pośród uczestników spotkań duch współzawodnictwa oraz nieuporządkowane pragnienie w stosunku do tak zwanych τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα, będące wynikiem ich niedojrzałości. Dotychczasowy krytycyzm Pawła nie odnosił się do samych objawów Ducha, lecz do sposobu ich wykorzystywania przez Koryntian i do ich samoświadomości jako πνευματικοί. Obecnie Paweł kieruje uwagę Koryntian na rzeczywistość, która w perspektywie pragnienia doskonałości przekracza rzeczywistość samych darów duchowych. Aby osiągnąć swój cel wprowadza argumentację w perspektywę etyczną, odwołując się do swojego osobistego etosu – gdybym nie miał miłości!

W 13, 1-3 Paweł używa pierwszej osoby liczby pojedynczej zarówno w *protasis*, jak i *apodosis*, w każdym ze zdań swego trzyczęściowego argumentu. Ukazuje siebie jako przykład tego, o czym sam mówi, i w tej sekcji jest to stała część jego retorycznej argumentacji. Do użycia pierwszej osoby autor powraca w 13, 11-12, wzmacniając w ten sposób siłę wyrazu argumentu, pochodzącego z jego własnego etosu, i tworząc luźnie strukturalizowaną inkluzję z 13, 2-3. Inkluzja ta jest cechą chiastycznej struktury obecnej perykopy, której centrum stanowi 13, 4-7.

W 13, 1-3 Paweł dokonuje porównania pomiędzy wyszczególnionymi πνευματικά, odnoszącymi się do posługi natchnionym Słowem, a ἀγάπη.

(13, 1)

A a Ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ
b καὶ τῶν ἀγγέλων,
B ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω,
C γέγονα χαλκὸς ἠχῶν ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον.

(13, 2)

A a καὶ ἐὰν ἔχω προφητείαν
καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα
καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν
b καὶ ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρη μεθιστάναι,

[11] Por. N. Johansson, *I COR. XII AND I COR. XIV*, „New Testament Studies" (dalej NTS), 10 (1964), s. 387.

[12] Tamże.

[13] Por. H. Conzelmann, *1 Corinthians*..., dz. cyt., s. 215 (50).

	B		ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω,
	C		οὐθέν εἰμι.
(13, 3)			
	A	a	κὰν ψωμίσω πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου
		b	καὶ ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμά μου ἵνα καυχήσωμαι,
	B		ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω,
	C		οὐδὲν ὠφελοῦμαι.

Od strony składni te złożone zdania warunkowe posiadają dwa *protasis*, z których pierwsze zawiera przesłankę pozytywną (A), a drugie natomiast kontrastującą z nią przesłankę negatywną (B) wprowadzoną za pomocą δὲ oraz *apodosis* (C). *Protasis* w 13, 2 i 13, 3 ma bardziej złożony charakter, poprzez και można wyróżnić dodatkowe elementy konstytutywne dla A (dodatkowe *protasis*). W części A dodatkowo z uwagi na uporządkowanie i powtarzanie się słów można wyróżnić część a i b. Brak ἐὰν w części drugiej jest powodem, dla którego εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα, jak i πᾶσαν τὴν γνῶσιν zostało odniesione do προφητείαν. Poprzez powtórzenie ἐὰν przed ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν akcent przesunięty jest na to zadanie, podobny zabieg dokonany został w 13, 3.

Ostatecznie 13, 1-3 reprezentuje trzykrotnie odzwierciedloną strukturę w poszczególnych wierszach. Struktura ta składa się z warunku ujętego w części (A) i przeciwstawnego mu warunku w części (B) oraz wniosku będącego konsekwencją wypełnienia powyższych warunków w części (C). Na dodatek warunek w części (A) ukazany został dwuczęściowo – w części (a) umieszczony jest sam warunek, natomiast część (b) stanowi dodatkowe wsparcie dla należytego zaakcentowania warunku w kontraście z (B).

Od strony treściowej w częściach A porusza Paweł kwestie związane z πνευματικά (χαρίσματα), które ukazane są w kontraście z ἀγάπη, występującą w częściach B. Na rezultat takiego zestawienia wskazują części C. W takim układzie strukturalnym o zaistniałym rezultacie decydująca jest zmienna przesłanka w części a. Stanowią ją γλώσσαις w 13, 1; προφητείαν, μυστήρια, γνῶσιν w 13, 2; ψωμίσω πάντα τὰ ὑπάρχοντα w 13, 3. Trzykrotne powtórzenie tej samej idei w ramach tej samej struktury, budowanej przede wszystkim na kontraście, daje w efekcie możliwość ukazania jej pod różnymi kątami widzenia, a nadto stwarza możliwość wzmocnienia wagi argumentu.

W ten sposób poprzez kontrast z A, ἀγάπη umieszczone w B staje się wspólnym jednoczącym i wartościującym elementem duchowej aktywności człowieka. Sama struktura argumentacji 13, 1-3 wskazuje na miłość jako naczelną, przekraczającą jakiekolwiek wartościowanie, zasadę. Jednocześnie, jak to akcentuje część C, aktywność duchowa osoby działającej pod wpływem natchnienia, nie podporządkowującej się jednocześnie nadrzędnej zasadzie

miłości, w istocie degraduje osobę i jej posługę do czegoś, co jest puste i bez znaczenia (13, 1). W 13, 2 Paweł idzie jeszcze dalej w eskalacji argumentu. Nawet jeżeli osoba posiada wiarę i stosowną do niej moc i poznanie, tak że jest w stanie czynić znaczące dzieła, ale nie podporządkowane wymogom miłości, to *de facto* jest ona nie tylko pusta i bez znaczenia, ale także jest niczym (οὐθέν εἰμι), jest kimś nieistniejącym. W 13, 3 argumentacja osiąga swój szczyt, gdy Paweł wskazuje, że wszelkie pragnienie doskonałości we wprowadzaniu wiary w czyn, nawet jeżeli posunięte do granic ascetycznych możliwości człowieka, jeśli nie jest motywowane miłością, na nic się nie przyda. Oznacza to nie tyle, że taki człowiek sam jest nikim, ile że w przekonaniu o swojej doskonałości nawet nie jest w stanie nic uczynić, co przyniosłoby mu korzyść (οὐδὲν ὠφελοῦμαι). Ostatecznie zatem nie chodzi o zagrożenie wynikające z czyjegoś działania bez miłości, ale o to, że sama osoba działająca jest zagrożona.

Autor rozpoczyna swoją argumentację od ukazania γλώσσαι, które rodziły najwięcej problemów wśród Koryntian, jako nic nie znaczących w porównaniu z ἀγάπη. Następnie przechodzi do προφητεία i γνῶσις, które wydają się również rodzić nieporządek podczas wspólnych spotkań; chociaż ważniejsze niż γλώσσαι, są niczym w porównaniu z ἀγάπη. Na zakończenie autor wprowadza całkowicie nową kwestię, która nie była przedmiotem konfliktów w gminie i wydaje się pochodzić spoza kontekstu – ψωμίσω τὰ ὑπάρχοντα, która pozwala jeszcze bardziej zaakcentować wagę miłości. Tego typu zabieg rodzi pewnego rodzaju dezorientację, ale ostatecznie jeszcze bardziej zwraca uwagę na bezwartościowość πνευματικά (χαρίσματα), wymienionych powyżej, jeżeli są używane bez miłości. Części B służą jedynie wzmocnieniu argumentacji, ustawieniu kwestii tak, że znajduje się ona poza zasięgiem zwykłego człowieka i w ten sposób sprowadzona jest *ad absurdum*.

W sekcji tej wymienionych zostało pięć objawów Ducha i każdy wymaga, aby w posłudze towarzyszyła mu miłość, jako siła motywująca i kierująca posługującym. Wyrażenie ἀγάπην (δὲ) ἔχω oznacza w podniosłym stylu prozy „działać z miłością"[14], czyli pragnąć dobra drugiego (por. Rz 5, 6-8), tak jak Bóg w Chrystusie był dla nas. Tak więc pareneza Pawła dla chodzących w Duchu to imperatyw etyczny „miłujcie się wzajemnie!" Pojawia się ona niemal w każdej sekcji dotyczącej pouczeń o charakterze etycznym (1 Tes 4, 9; Ga 5, 13.22; 12, 9; 13, 8; Kol 3, 14; Ef 5, 2). Trudno stwierdzić z całą pewnością, jakie znaczenie ma odniesienie mowy do gongu czy cymbała, ponieważ istnieją tak różne możliwości[15].

---

[14] Tak jak ἔχω προφητείαν oznacza wypowiadanie słów prorockich.

[15] Por. K. L. Schmidt, κύμβαλον, w: *Theological Dictionary of the New Testament* (dalej TDNT) III, s. 1037–39; A. Carson, *Showing the...*, dz. cyt., s. 59 (23).

Warto zauważyć, że nie jest powiedziane, iż języki byłyby dźwiękiem gongu czy cymbała, ale sam stałbym się (γέγονα) miedzią brzęczącą. Oznacza to, że mówienie językami bez miłości pozostawia na człowieku trwały ślad, który umniejsza jego wartość i przekształca go w coś, czym nie powinien być[16]. Oznaczałoby to coś więcej niż stwierdzenie, że jego postępowanie nie ma żadnego znaczenia duchowego. Taka interpretacja jest do przyjęcia szczególnie z uwagi na fakt, że Paweł gromadzi w tym momencie wszystkie możliwe środki stylistyczne, aby zakwestionować najgłębszą motywację postępowania Koryntian.

Jednocześnie być może jest tu aluzja do 12, 2 i dawnego udziału Koryntian w pogańskim kulcie. Mówiąc językami wydawało im się, że są duchowi, tymczasem ich zachowanie podobne było do pustych, głuchych dźwięków pogańskich kultów. Trudno z całą pewnością powiedzieć, że Paweł odnosi tę sytuację do zachowania pogan czy też do kultu pogańskiego. Najlepiej powiedzieć, że tak zachowujący się uczestnik wspólnych spotkań gminy stawia siebie na poziomie uczestnika nic nie znaczącego kultu pogańskiego. Oznacza to, że samo pragnienie doskonałości religijnej, nawet jeżeli osiągnie jakość taką, jak w niebie, jakość nieznaną normalnemu człowiekowi, bez miłości jest praktycznie bezwartościowe.

Formalna i stylistyczna samodzielność każdego z elementów struktury 12, 31 – 14, 1 pozwala na ustawienie pod różnym kątem charyzmatów w stosunku do ἀγάπη, jak i w zestawieniu między sobą. Być może Koryntianie wierzyli, że mówią językami ludzi i aniołów[17]. Poza kontekstem można by przypuszczać, że chodzi tu o hiperbolę, mającą na celu określenie bardzo elokwentnej mowy, ale z faktu, że 13, 1 następuje bezpośrednio po 12, 28-30, a przed 14, 1-25, trudno odnieść ją do czego innego, jak mówienia językami[18]. Języki anielskie to fraza na określenie modlitwy całkowicie ukierunkowanej na uwielbienie Boga, tak jak to ilustruje życie córek Hioba[19]. Pomimo, że tekst 13, 1 może równie dobrze być zrozumiały jako zwykła hiperbola: *gdybym miał do swojej dyspozycji wszystkie możliwości językowe, a nawet język Boga samego...*,

---

[16] Wielu komentatorów idąc za wzmianką, którą podaje C. K. Barrett (*The first epistle to the Corinthians*, w: *Black's New Testament Commentaries* [dalej BNTC], London 1976³, s. 299) uważa, że takie „stałbym się" jest zbyt pedantycznym zabiegiem. Por. A. Carson, *Showing the...*, dz. cyt., s. 59.

[17] Stąd może wynika nagłe przejście do pierwszej osoby w 14, 14-15. G. Fee (*The First Epistle to the Corinthians*, w: *New International Commentary on the New Testament* (dalej NICNT), Grand Rapids 1987, s. 630) wysuwa przypuszczenie, że Koryntianie tak rozumieli mówienie językami. „Języki ludzi" – mowa natchniona przez Ducha i nieznana dla mówiącego. „Języki aniołów" – zrozumienie komunikowane w dialekcie nieba.

[18] Por. G. Fee, *The First...*, dz. cyt., s. 630.

[19] Test Hiob, s. 48–50.

Paweł najprawdopodobniej myśli realistycznie o języku aniołów[20]. Realistyczna interpretacja jest również sugerowana przez słownictwo γλώσσαις i λαλῶ przedzielone τῶν ἀνθρώπων[21].

Konstrukcja 13, 1 nie wskazuje na zrównanie języków ludzkich i anielskich, ale terminy przeciwstawne łączone są, aby wyrazić totalność stwierdzenia. Nie jest to stwierdzenie czysto retoryczne, bowiem Paweł usiłuje dopuścić mówienie językami anielskimi jako możliwość. Mówienie językami jest tu przedstawione jako podstawa dla umiejętności posługiwania się zarówno wszystkimi językami ziemskimi, jak i niebieskimi. Chodzi najprawdopodobniej o ten rodzaj mowy, który pozwala na stosowną komunikację z Bogiem. Troską Pawła w tym momencie, jest wstrząśnięcie światem wewnętrznych motywacji Koryntian, dlatego też wykorzystuje on argument o niespotykanych przesłankach, aby wskazać przewyższającą wszystko absolutną wagę miłości[22].

Dla potrzeb ostatecznego argumentu w 13, 2 wprowadzone zostały trzy hipotetyczne sytuacje, dotyczące posługi charyzmatami, które wszystko ustawiają w stanie ekstremalnym[23]. Jedynie proroctwo występuje tu w koniunkcji ἐὰν, καὶ ἐὰν, κἂν (w związku z γλώσσαις, πίστιν i heroicznymi czynami etycznymi z 13, 3). Tylko προφητεία i πίστιν występują tu jako charyzmaty, które się „ma" (ἔχω), w powiązaniu z językami, którymi się mówi (λαλῶ), w zestawieniu z miłością (ἀγάπη), której się nie ma (13, 1.2: μὴ). Τὰ μυστήρια πάντα i πᾶσαν τὴν γνῶσιν uzależnione jest od otrzymanego poznania (εἰδῶ). Zwrot taki jest typowy dla żydowskiej apokaliptyki[24]. Poznanie wszystkich tajemnic oznacza, że mogą być ujęte pod względem treści. Zarówno μυστήρια, jak i γνῶσιν wzmocnione jest przymiotnikiem πᾶς[25] (πάντα, πᾶσαν), nie odnosząc już tego przymiotnika do προφητεία, natomiast odnosząc do πίστιν.

---

[20] Istniało przekonanie w środowiskach żydowskich, że aniołowie mają swój własny język, którym przy pomocy Ducha ktoś może mówić (Por. 2 Kor 12, 4). Test Hiob, s. 48–50: córki Hioba mówią w dialekcie różnych klas aniołów H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (dalej StrBill), 3, München 1978, s. 449n.

[21] Καὶ oznacza jedynie wzmocnienie.

[22] Por. W. I. Engelsen, *Glossolalia and Other Forms of Inspired Speech According to 1 Corinthians 12–14*, Yale University 1970, s. 131.

[23] Wiara, która przenosi góry, stanowi nawiązanie do nauczania Jezusa (Mk 11, 25; Mt 17, 30; por. 4, 16; 7, 10.25; 9, 14; Łk 17, 6).

[24] Por. G. Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie*, Stuttgart 1975, s. 151; Paweł używa tego języka w odniesieniu do obecnego objawienia Ducha, które otrzymali chrześcijanie (14, 6). Tak też należy rozumieć zarówno mowę poznania (12, 8), jak i poznanie, które towarzyszy językom i proroctwu.

[25] πᾶς z rodzajnikiem używane w celu oznaczenia wszystkiego poznania, jakie jest możliwe. F. Blass, A. Debrunner, R. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago 1961 (dalej BDF), 275 (3); por. H. Conzelmann, *1 Corinthians...*, dz. cyt., s. 222.

Ostatecznym rezultatem proroctwa rozwiniętego do jego ostatecznych rozmiarów byłoby poznanie wszystkich możliwych tajemnic i wszelkiej wiedzy. Mieć proroctwo i poznać wszystkie tajemnice i wszelką wiedzę to aspekty jednego doświadczenia, a nie znamionują różnych charyzmatów[26]. Potwierdza to fakt, że καὶ ἐὰν poprzedza każdy nowy element na liście, ale nie jest powtórzony przed εἰδῶ τὰ μυστήρια[27]. Ukryte zamysły i plany Bóg objawia tym, którym zamierzył, co współbrzmi z wcześniejszym wnioskiem, że objawienie jest istotnym elementem proroctwa.

Generalnie jeszcze raz można stwierdzić, że Paweł nie interesuje się zbytnio rozróżnieniami pomiędzy używanymi przez siebie terminami, pragnie natomiast, aby jasnym się stało, że wszelkie poznanie bez miłości nic nie znaczy[28]. Charakterystyczną cechą 13, 2 jest przekonanie o wiedzy, która wszystko obejmuje, przekracza ograniczone możliwościami zdolności poznawcze człowieka. Ta wiedza winna być poszukiwana na przedłużeniu objawienia prorockiego i tajemnic, które jedynie mogą być dane w natchnieniu prorokującemu[29]. Jej treść nie musi się pokrywać z treścią tajemnic, ale powinna z nią korespondować, jako z głębią Bożą (Rz 11, 33). Powinna odpowiadać zarówno wymogowi obiektywizacji wiedzy w drodze rozeznania, jak i w określony sposób odnosić się do Boskich tajemnic. Podobną myśl reprezentuje Kol 2, 3, gdzie mowa jest o skarbach mądrości i poznania, ukrytych w Chrystusie.

Poznanie z 13, 2 obejmuje zarówno wszelkie poznanie, jakim Koryntianie zostali ubogaceni w Chrystusie wraz z wszelkim słowem (1, 5; por. Rz 15, 14), jak i poznanie, które pojawia się pośród objawów Ducha jako λόγος γνώσεως (12, 8) bądź zostało otrzymane na skutek natchnionej mowy (14, 6). Problem wynikający

---

[26] W egzegezie 13, 2 zdania egzegetów są szczególnie podzielone, jeżeli chodzi o rozstrzygnięcie, czy Paweł wymienia tu różne pokrewne charyzmaty, czy też różnym językiem mówi o proroctwie i tylko o proroctwie. H. F. Weiss sugeruje, że εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα jest być może naświetleniem ἔχω προφητείαν. Bliskie powiązanie proroctwa z poznaniem tajemnic pojawia się w 2 Kor 10nn, choć te dwie sprawy nie mogą być identyfikowane (por. 14, 24). G. Dautzenberg (152) uważa, że sama struktura 13, 2 objawia istniejący porządek, który wskazuje na pierwszeństwo proroctwa w tym znaczeniu, że owocem wszystkich proroctw byłoby poznanie zarówno wszystkich tajemnic, jak i wszelkiej wiedzy. Proroctwo w 13, 2 ujmowane jest zatem bardziej od strony wartości samego doświadczenia prorockiego, a nie jedynie od strony zadania, jakie ma do spełnienia, czy też struktury natchnienia prorockiego.

[27] Pomimo tego jednak fragment ten nie zakłada, że poznanie tajemnic i samo poznanie są wyłącznie elementami składowymi proroctwa. Oznaczałoby to po prostu, że jest jakaś korzyść dana prorokowi, wynikająca z faktu posiadania tego charyzmatu, która wyraża się w postaci głębszego zrozumienia i poznania. W. A. Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, Cambridge 1976, s. 177–178.

[28] Por. C. K. Barrett, *The first...*, dz. cyt., s. 301.

[29] Por. G. Dautzenberg, *Urchristliche...*, dz. cyt., s. 156–157.

z zachowań osób, mających poznanie jako swoje ostateczne odniesienie, wyraża się w tym, że prowadzi ono do pychy (por. 4, 6.18; 5, 2). Echo tego stwierdzenia spotykamy w 13, 4 (ἡ ἀγάπηου... φυσιοῦται) i w koncepcji budowania wspólnoty jako miłości rozumianej w kategoriach motywujących konkretne zachowania (14, 1-5). Dlatego też ten, kto uczy się kochać, osiąga pełnię poznania. Normą chrześcijańskiego zachowania nie jest miara poznania samego w sobie, które prowadzi do pychy i niszczy innych, ale jest nią droga miłości, jako właściwa droga przyjmowania poznania. Proroctwo jako prowadzące do poznania pozostaje w tej samej relacji wewnętrznej zależności w stosunku do miłości jak γνῶσις.

Tym samym miłość wartościuje proroctwo, nadając znaczenie samemu objawieniu i słowom, w których zostało wypowiedziane, objawiając się w całej postawie prorokującego. Pozbawione miłości proroctwo nie przynosi prorokującemu wiarygodności w oczach Bożych (εἰμι). Trzykrotne emfatyczne użycie πᾶσαν, oznacza, że jeżeli ktoś mógłby ogarnąć cały wymiar charyzmatów, a w tym samym czasie pozbawiłby się miłości, taki człowiek uważany jest za nic w oczach Bożych. Tkwi to domyślnie we frazie z οὐθέν[30].

Wiara πίστις jest charakteryzowana jako moc czyniąca cuda, wyrażenie „przenosić góry" jest idiomem hebrajskim oznaczającym, że coś niemożliwego stało się możliwym (por. Mk 11, 23)[31]. Zatem jeżeli dostąpiłby ktoś wszelkich objawów Ducha tak, że mógłby w wierze swojej czynić możliwym to, co wydaje się być niemożliwe, a zabrakłoby mu miłości, byłby nikim. Οὐθέν εἰμι jest trywializowane poprzez tłumaczenie, sugerujące czyjąś bezużyteczność, podczas kiedy znaczy to dosłownie „nie istniałbym". Chrześcijanin jest konstytuowany przez miłość, kto nie kocha, nie istnieje tak, jak Bóg zamierzył, aby istniał (por. Rz 8, 29)[32].

Do tej pory była mowa o tym, co wierzący człowiek mógłby mówić albo mieć. W 13, 3 przechodzi Paweł do tego, czego mógłby dokonać. Dalsze rozszerzenie perspektywy poza charyzmaty, w kierunku wielkich osobistych ofiar. Tak jak w wypadku charyzmatów, czyny same w sobie są dobre, nakazane przez Jezusa i godne, aby je pełnić – jeżeli jednak czyniący je z drugiej strony nie ma w sobie postawy miłości, jak ją opisują 13, 4-7, na nic to się nie

---

[30] Por. C. Spicq, *Èpîtres aux Corinthiens* (PSB 11/2), Paris 1949, s. 147.

[31] Por. C. K. Barrett, *The first...*, dz. cyt., s. 301; H. Conzelmann, *1 Corinthians...*, dz. cyt., s. 222.

[32] Jak mocny i szokujący był to argument dla ludzi tak zakochanych w ubieganiu się o objawy Ducha, trudno sobie dzisiaj uzmysłowić. Teraz by powiedziano: Wy, którzy chcecie uchodzić za duchowych na przykład ze względu na wasze teologiczne wykształcenie, jeżeli nie wyrażacie miłości jesteście bez znaczenia. J. Murphy-O'Connor, *1 Corinthians*, dz. cyt., s. 124; A. Robertson – A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians* (ICC), Edinburgh 1986 (dalej R–P), s. 289–291.

przyda[33]. W 13, 3 pierwszym z tego rodzaju czynów jest rozdanie swojej majętności[34], drugim wydanie swojego ciała w dobrowolnym akcie, a wszystko to, aby mieć powód do chluby (ἵνα καυχήσωμαι). Wiersz ten stanowi bardzo cenne dopełnienie 13, 1-2, ukazuje bowiem, że nawet jeżeli z czyimś głębokim doświadczeniem duchowym i szerokim poznaniem związana byłaby etyka doprowadzona do heroiczności w czynach, to i tak na nic się to danej osobie nie przyda, jeśli nie towarzyszy tej postawie miłość.

Podsumowując 13, 1-3 należy stwierdzić, że w życiu chrześcijanina jest miejsce na pragnienia χαρίσματα, które są niezbędne dla życia w obecnym czasie, jednak same w sobie nie mogą stanowić normy czyjejś duchowości, a raczej same muszą być w swoim użyciu normowane doświadczeniem Ducha i owocem jego obecności – miłością. Jeżeli w jakimś wymiarze same χαρίσματα stają się normatywne, wierzący mogą stracić właściwą perspektywę całej drogi życia, charakteryzującej każdego chodzącego w Duchu Świętym[35]. Tym samym wiersze 13, 1-3 ustanawiają ramy etyczne, wyznaczające charakter chrześcijańskiej posługi Słowa, a tym samym stanowią przygotowanie dla dalszej argumentacji.

3. Aktywność miłości (13, 4-7)

Wyłączna koncentracja na miłości wyróżnia tę centralną perykopę z otaczającego ją kontekstu (13, 1-3; 8-13). Konfrontacja, która dokonuje się w 13, 4-7, stanowi najistotniejszy teologiczny moment argumentacji 1 Kor 13. Również i tutaj, w celu przeprowadzenia swojej argumentacji, posługuje się Paweł strukturą chiastyczną:

A (13, 4a):	Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται ἡ ἀγάπη,
B (13, 4b – 13, 6):	οὐ ζηλοῖ... [ἡ ἀγάπη] οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται,
	οὐκ ἀσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, οὐ παροξύνεται,
	οὐ λογίζεται τὸ κακόν, οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ,
	συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ·
A' (13, 7):	πάντα στέγει, πάντα πιστεύει,
	πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει,

[33] Por. G. Fee, *The First...*, dz. cyt., s. 633–635.

[34] ψωμίζω oznacza tu dzielenie na kawałki, co z jednej strony może oznaczać dzieła miłosierdzia, a z drugiej może być świadectwem ascetycznego sposobu życia dającego; używany jest w znaczeniu dawania żywności w Prz 25, 21 (por. Rz 12, 20), Wulg.: „si distribuero in cibos pauperum".

[35] Por. A. Carson, *Showing the...*, dz. cyt., s.57;

Strofa A posiada budowę symetryczną: rzeczownik miłość na początku i na końcu, a pomiędzy nim dwa czasowniki μακροθυμέω („być cierpliwym, wielkodusznym") i χρηστεύομαι („być ludzkim, uprzejmym, życzliwym"). Jest to figura zwana paralelizmem koncentrycznym. Strofa B zawiera osiem zdań negatywnych, które kończy emfatyczne, pozytywne stwierdzenie „rozkoszuje się prawdą". Strofa A' składa się z czterech zdań symetrycznych, tworzących podobnie jak strofa A, paralelizm koncentryczny. Powtórzenie tej samej figury w A i A' należy szczególnie wziąć pod uwagę w interpretacji 13, 7[36].

Zasadniczo autor koncentruje się w tej sekcji na cechach wyróżniających miłość (ἀγάπη)[37]. Rozpoczyna on od dwu pozytywnych stwierdzeń odnośnie do miłości (13, 4a). Następnie umiejscawia osiem stwierdzeń wskazujących na to, czego miłość nie czyni (13, 4b-6), a wszystkie one ukazane są w kontraście z uwagi na brak lub obecność radości. Na zakończenie przytacza on cztery stwierdzenia, mające na celu uniwersalną pochwałę miłości. Czterokrotnie powtórzone πᾶς ostatecznie przypieczętowuje uniwersalność wprowadzonej przez Pawła teologicznej perspektywy.

Miłość (ἀγάπη) jest rzeczywistym podmiotem wszystkich piętnastu czasowników w tej sekcji. Użycie w tych wierszach elipsy pomaga Pawłowi w ukazaniu cech miłości. Występujące w centrum argumentacji cechy, ujęte w formie personifikacji, wskazują na te zachowania Koryntian, których muszą oni unikać, natomiast pozytywne cechy charakteryzują postawy i zachowania Pawła.

Wiersze 13, 4-7 przestawiają w formie personifikacji, jaka jest droga miłości wyrażonej w świecie. Paweł ukazuje miłość, nie w języku działań, ale w języku osobowych postaw, które personifikacja jeszcze bardziej wzmacnia[38]. Z jednej strony wyliczenie 13, 4-7 wskazuje na tę grupę wierszy jako na niezależną jednostkę, z drugiej strony wyliczenie tego, czego miłość nie czyni w 13, 4b-5 pasuje do sytuacji w Koryncie tak, że prawie niemożliwe jest wyabstrahowanie tych wierszy z kontekstu. Przesłanie tego fragmentu jest samo w sobie tak uniwersalne (por. 3, 21-23; Rz 8, 31-39), że przekracza ono ramy wyznaczone określoną sytuacją.

Na początku ukazane są czyny miłości. Jeżeli popatrzeć na to wyliczenie w szerszym kontekście *Corpus Paulinum*, to wartości wymienione tu pojawiają się jako owoce Ducha (Ga 5, 22), jako znaki Bożego wybrania (Kol 3, 12), jako kondycja wiernej służby Bożej w dziele ewangelizacji (2 Kor 6, 6). Wartości te wskazują bezpośrednio zarówno na Jezusa w dosłownym znacze-

---

[36] Por. S. Pisarek, *Miłość zniesie wszystko i wytrwa do końca. Stégein i hypomenein w 1 Kor 13, 7a*, w: *Agnus et Sponsa. Prace ofiarowane o. prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB*, red. T. M. Dąbek, T. Jelonek, Kraków 1993, s. 242.

[37] Por. E. Stauffer, ἀγάπη, TDNT I, 21–55; G. Schneider, ἀγάπη, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1980–1983 (dalej EWNT) I, 19–29.

[38] Por. J. Murphy-O'Connor, *1 Corinthians*, dz. cyt., s. 124.

niu (por. Mt 11, 28-30), jak i na postawę Boga w Jego postępowaniu w stosunku do ludzi (por. Rz 2, 4; 1 P 3, 20; 2 P 3, 9.15), którą znamionuje odejście od gniewu, a okazanie miłosierdzia[39].

Wyliczenie w 13, 4 rozpoczyna się stwierdzeniem, że miłość jest wielkoduszna (Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ). Μακροθυμέω (por. 2 Kor 6, 6; Rz 2, 4; 9, 22) oznacza wielkoduszność wyrażającą się w cierpliwości w znoszeniu krzywd, bez woli odpłacania się. Jeszcze bardziej uogólniając można wskazać na cechę pozytywnej powolności w podejmowaniu działania. Wyliczenie kończy się natomiast stwierdzeniem, że miłość wszystko przetrzyma w związku z tym zawsze jest cierpliwa (πάντα ὑπομένει). Czasownik ὑπομένω (por. 2 Kor 1, 6; 6, 4; 12, 12) oznacza szczególną gotowość znoszenia cierpienia bez poddawania się (por. 13, 7). Istnieje pewna wspólna, podstawowa i szczególna cecha miłości, ujęta w tych dwóch terminach obejmujących całe wyliczenie – miłość, która gotowa jest wytrwać w obliczu prób i doświadczeń.

Zwrot χρηστεύεται ἡ ἀγάπη w 13, 4 wskazuje na łagodność miłości, która wyraża się w dobroci, łaskawości, życzliwości, cechach znamionujących globalnie nastawienie Boga do ludzi (por. Rz 2, 4; 11, 22; Ef 2, 7; Tt 3, 4). Wielkoduszność i dobroć uzupełniają się, czyniąc człowieka z jednej strony powolnym względem gniewu, irytacji, a z drugiej zdeterminowanym w dążeniu do dobra drugiego[40]. W Starym Przymierzu te właśnie wartości odnosiły się do Boga Przymierza. To jest to, co szczególnie ceni sobie literatura mądrościowa[41].

W dalszym ciągu ukazana jest miłość, która nie zazdrości (οὐ ζηλοῖ). Czasownik ζηλόω oznacza (por. 12, 31; 14, 1.39) chęć czegoś lepszego dla siebie, a jednocześnie wolę i pragnienie szukania swego dobra ze szkodą dla drugiego. Przykładem tego może być rywalizacja w imię mądrości (3, 4) czy podziały wyznaczane stronniczością względem nauczycieli (4, 18). Paweł ukazuje, że nie ma miejsca we wspólnocie chrześcijan na tego rodzaju współzawodnictwo, czy to ze względu na własną pozycję, czy to dla pozyskania czyichś względów[42].

Dalej miłość ukazana jest jako ta, która się nie chełpi (οὐ περπερεύεται) oraz nie pyszni (οὐ φυσιοῦται). Słowo περπερεύεται[43] oznacza zachowywanie się jak samochwała, podejmowanie różnych akcji, aby skupić uwagę na sobie[44]. Czasownik ten pochodzi od humorystycznie zabarwio-

---

[39] Por. O. Wischmeyer, *Der höchste Weg, Das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes* (*Studien zum Neuen Testament* [dalej SNT] 13), Gütersloh 1981, s. 238.

[40] Por. G. Fee, *The First*..., dz. cyt., s. 636–637.

[41] Por. R. P. Martin, *The Spirit and the Congregation. Studies in 1 Corinthians 12–15*, Grand Rapids 1984, s. 46–47.

[42] Por. G. Fee, *The First*..., dz. cyt., s. 637.

[43] *Hapax legomenon* w Nowym Testamencie.

[44] Por. BDF 108 (5).

nego, onomatopeicznego rzeczownika πέρπερος, zbudowanego na dźwięku περ-περ (jak polskie „ple-ple"), oznaczającego człowieka, który lubi siebie zachwalać[45]. Komentatorzy zwracają uwagę na to, że może chodzić tu o oponentów Pawła, którzy myślą, że mają poznanie (8, 2), mądrość (3, 18) i że są duchowymi (14, 37)[46]. Najbliższy kontekst ustawia περπερεύεται wśród prowokujących zachowań bliskich ζηλόω. Wreszcie czasownik φυσιόω streszcza w sobie postawy Koryntian, w tym w czym przeciwstawiają się Pawłowi (por. 4, 6;18-19; 5, 2; 8, 1). Dla Pawła największym grzechem Koryntian jest ich własna arogancja wobec tego, co wokół nich pozbawione miłości i świętości[47].

W wierszu 13, 5 miłość jest ukazana jako ta, która nie jest bezwstydna (οὐκ ἀσχημονεῖ), nie szuka swego (οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς), nie unosi się gniewem (οὐ παροξύνεται) i nie wspomina zła (οὐ λογίζεται τὸ κακόν). Ἀσχημονέω (por. 7, 36) oznacza zachowywać się bezwstydnie, niestosownie, gorsząco, co mogłoby odnosić się do kobiet nie respektujących różnic płci (11, 2-16) w swoim zachowaniu lub też do tych, którzy mają coś na stole i nie troszczą się o tych, którzy nic nie mają (11, 17-34).

Wyrażenie οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς jest echem 10, 24.33 i wyraża gotowość szukania dobra bliźniego, bardziej niż samorealizacji (por. Flp 2, 4). Paweł występuje tu zdecydowanie przeciw indywidualizmowi Koryntian, którzy samorealizację uznawali za najwyższą wartość. Szukanie swego prowadziło do kłótni i sprzeczek, co nie da się pogodzić z wymogami miłości, która nie da się łatwo sprowokować do gniewu.

U Pawła λογίζεται τὸ κακόν oznacza nie policzyć komuś zła, które wyrządził, a raczej puścić je w niepamięć, podobnie jak Bóg nie stawia naszych grzechów przeciwko nam[48]. Pawłowe użycie tego wyrażenia jawnie jest określone poprzez żydowską tradycję[49]. Z powyższej analizy widać jak dalece zastosowane w 13, 4-5 na określenie postawy nie motywowanej miłością czasowniki, znamionują korynckie kłopoty.

Pierwsze zdanie w 13, 6 wskazuje na miłość, która „nie raduje się z niesprawiedliwości" (οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ), co jest swoistą rekapitulacją 13, 4-5, drugie natomiast ukazuje miłość jako tą, która „współraduje się prawdą"

---

[45] Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, w: *Pismo Święte Nowego Testamentu*, red. E. Dąbrowski, F. Gryglewicz (dalej PNT) VII, Poznań 1965, s. 257.

[46] Por. H. Braun, περπερεύομα, TDNT VI, s. 94.

[47] Poza tym tylko raz (Kol 2, 18) pojawia się to słowo w Nowym Testamencie.

[48] Por. 2 Kor 5, 19; Łk 23, 34; G. Fee, *The First*..., dz. cyt., s. 637–639.

[49] Por. Za 8, 17: τὴν κακίαν τοῦ πλησίον αὐτοῦ μὴ λογίζεσθε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν (LXX).

(συγχαίρει[50] δὲ τῇ ἀληθείᾳ). Oba zdania ustawione są względem siebie antytetycznie w oparciu o zestawienie ἀδικία z ἀληθεία (por. Rz 1, 18; 2, 8; 2 Tes 2, 12). Ukazują też jak miłość jest zaangażowana po obu stronach tej samej rzeczywistości, w której toczy się walka duchowa, zło jest stale konfrontowane z prawdą (por. Flp 2, 17n)[51].

Zestawienie czasowników w 13, 7 stanowi konkluzję powyższego wskazując na to, co miłość czyni nieustannie. Najprawdopodobniej występuje tu konstrukcja chiastyczna, której pierwszy (πάντα στέγει) i czwarty (πάντα ὑπομένει) element odpowiada obecnym uwarunkowaniom, podczas gdy drugi (πάντα πιστεύει) i trzeci (πάντα ἐλπίζει) odnoszą się do przyszłości. W ten sposób uwypuklony jest charakter miłości, która nie zna takich przeszkód, którym nie mogłaby sprostać. Czasowniki pośrodku odzwierciedlają pozostałe dwa elementy triady występującej w 13, 13. W swej zawartości 13, 7 stanowi jakby opis wiersza 13, 13 z użyciem jedynie czasowników[52]. Oznacza to, że miłość nigdy nie zanika tak, aby nie miała wiary, nadziei czy wytrwałości[53]. Jeżeli tak, to czterokrotnie zaakcentowane πάντα można przetłumaczyć nie w znaczeniu „wszystkim rzeczom", ale przysłówkowo – „zawsze". Miłość jest tą, która „zawsze wytrwa" (πάντα στέγει), „zawsze wierzy" (πάντα πιστεύει), „zawsze ufa" (πάντα ἐλπίζει), „zawsze jest cierpliwa" (πάντα ὑπομένει). Oznacza to, że nigdy nie pojawi się nic takiego, czemu miłość nie mogłaby sprostać, nie ma granic dla jej wiary, nadziei i wytrwałości. Następujące wiersze potwierdzają, że Paweł ma tu również na myśli uwarunkowania miłości w czasie.

Jest wiele interpretacji słowa στέγει; wielu komentatorów chcąc uchronić się przed tautologią z ὑπομένει ucieka się do bardziej szczegółowych znaczeń, z których prawie wszystkie idą w kierunku dyskrecji, jaką miłość ze sobą niesie (por. 1 P 4, 8)[54]. Właśnie στέγει zawiera w sobie, podobnie jak ὑπομένει, ideę cierpliwości, wytrwałości, a stąd dopiero wynika wyrozumiałość i dyskrecja. Czasownik στέγω posiada zasadniczo dwa znaczenia – pierwsze: „znieść", „ścierpieć", „wytrzymać"; drugie: „zakryć", „pominąć milczeniem". Tłumaczyć należy zatem, że miłość wszystko zniesie, wszystko wytrzyma lub wszystko przetrzyma. W stosunku do ὑπομένω, στέγω posiada nieco słabsze znaczenie[55]. Pomimo swojej bliskoznaczności oba czasowniki nie są synonimami;

---

[50] Συγχαίρω – w tym miejscu złożenie ma znaczenie samego czasownika, por. H. Conzelmann, *1 Corinthians*..., dz. cyt., s. 217.

[51] Por. G. Fee, *The First*..., dz. cyt., s. 639.

[52] Por. H. Conzelmann, *1 Corinthians*..., dz. cyt., s. 224.

[53] Rz 8, 39. Fragment ten ma swoje odniesienia w 3, 21-23. Zob. G. Fee, *The First*..., dz. cyt., s. 639–640.

[54] Por. C. K. Barrett, *The first*..., dz. cyt., s. 304; J. Weiss, *Der erste*..., dz. cyt., s. 317; H. Conzelmann, *1 Corinthians*..., dz. cyt., s. 224–225.

[55] Por. S. Pisarek, *„Miłość zniesie wszystko*..., dz. cyt., s. 244–245.

pierwszy odnosi się do znoszenia ucisków wywołanych przez wrogów słowa Bożego; drugi natomiast do znoszenia braków, przyjmowanych dobrowolnie w służbie Ewangelii[56].

Wiara, nadzieja, wytrwałość przenikają się wzajemnie i dopełniają się w końcowym obrazie, kiedy Paweł może powiedzieć, że: *Miłość nigdy nie zawodzi* (13, 8). Miłość (ἀγάπη) staje się tu normatywnym kryterium apostolskim, testem, przez który Paweł wartościuje poczynania Koryntian i ich niezrozumienie πνευματικά, w których złożyli swoje nadzieje. W tym też wyraża się jej kerygmatyczna funkcja[57].

Wewnętrzna postawa miłości owocuje we właściwych postawach w posłudze Słowa w kontekście wspólnoty. Co Paweł ma tu na myśli zostanie uwidocznione w 1 Kor 14. Prorok, który działa z miłości, ma na względzie to, aby jego mowa budowała słuchających. Ponieważ miłość jest cierpliwa (13, 4: μακροθυμει), będzie czekał na stosowny czas, na swoją kolej, aby mógł wypowiedzieć swoje słowo w duchu łagodności (13, 4: χρηστεύεται). Kiedy komuś innemu zostanie dane objawienie, gotowy jest zamilknąć, ponieważ miłość nie zazdrości (13, 4: οὐ ζηλοῖ), nie chełpi się ani nie pyszni (13, 4: οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται) z powodu danego poznania, ale gotowa jest poddać otrzymane poznanie rozeznaniu innych (por. 14, 29.30). Kiedy ktoś prorokuje, mówi ludziom dla ich dobra, aby ich zbudować, zachęcić, pocieszyć, ponieważ miłość nie szuka swego, nie daje się prowokować i nie wspomina złego (13, 5: οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, οὐ παροξύνεται, οὐ λογίζεται τὸ κακον)[58]. Cieszy się ze współczuciem, kiedy ujawniona i rozpoznana zostaje nieprawość w sercach ludzkich (13, 6: οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικία), aby mogli oni w prawdzie i sprawiedliwości (13, 6: συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθεία) oddawać cześć należną Bogu (por. 14, 24.25)[59].

Wiersze 13, 4-7 ukazują, jak obecność miłości jest znakiem obecności Ducha. Miłość (ἀγάπη) stanowi zatem normę moralnego poznania i postępowania, ale jest ona przede wszystkim mocą Bożą, obecnością Ducha, która przenika wszelką aktywność członków wspólnoty. Różne dary mogą być naśladowane przez pogan, ale nie ta jakość miłości! Test miłości jest centralną, nieodłączną charakterystyką chrześcijaństwa[60]. Eschatologiczna miłość, o której Paweł pisze w języku, który mógłby być odniesiony do Boga, jest Duchem samego Boga ujawnionym w działaniu. Paweł umieszczając miłość w samym sercu retorycznej dygresji w centrum szerszej struktury chiastycznej 1 Kor 12-14, w której zajmuje się życiem Kościoła, wskazuje na to, że dla niego pierwszorzędnym miejscem, gdzie taka miłość powinna być doświadczana, jest wspólnota Kościoła.

---

[56] Por. 1 Kor 9, 12; tamże, s. 247.

[57] Por. R. P. Maritn, *The Spirit*..., dz. cyt., s. 46–52.

[58] Por. 14, 3.31.

[59] Por. W. A. Grudem, *The Gift*..., dz. cyt., s. 178–179.

[60] Por. A. Carson, *Showing the*..., dz. cyt., s. 66.

4. Poznawczy charakter miłości (13, 8-14, 1)

Wiersz 13, 8 otwiera grupę wierszy 13, 8-14, 1. Termin ἀγάπη występuje tu na początku 13, 8 oraz na końcu wiersza 13, 13, stanowiąc w ten sposób ramy dla zasadniczego przesłania. Odniesienie do miłości (ἀγάπη) w 13, 8 oraz w wierszach 13, 13 i 14, 1 tworzy inkluzję i wyodrębnia tym samym te wiersze jako niezależną sekcję domykającą strukturę obecnej perykopy. Ponownie ἀγάπη zestawiona jest w kontraście z πνευματικά. Obecne zestawienie przypomina antyczną formę literacką zwaną *priamel*, w której coś, co ma najwyższą wartość jest mierzone za pomocą rzeczy o mniejszej wartości[61].

Wiersz 13, 8a stanowi konkluzję 13, 7, a jednocześnie wprowadzenie do grupy wierszy 13, 8b-12. Charakterystyczne dla wewnętrznej jedności tych wierszy jest to, że ἀγάπη nie występuje w nich ani razu, natomiast wszystkie te wersety grupują się wokół czasownika γινώσκω i pochodzącego od niego terminu γνῶσις. Na początku występuje w 13, 8 – γνῶσις i w 13, 9 – γινώσκομεν, natomiast na końcu w 13, 12 – γινώσκω, ἐπιγνώσομαι, ἐπεγνώσθην. Ponadto, poza powrotem do słownictwa z 13, 1-3, widoczne jest charakterystyczne zawężenie argumentacji w kolejnych wyliczeniach objawów Ducha: προφητεῖα, γλῶσσαι i γνῶσις (13, 8); προφητεῖα i γνῶσις (13, 9); γνῶσις (13, 12)[62]. Ostatecznie miłość ἀγάπη zestawiona jest w kontraście z poznaniem (γνῶσις), ku któremu zmierzali Koryntianie, jako celowi na swojej drodze doskonałości.

Mówiąc o miłości Paweł nie odstępuje ani na chwilę od swojej zasadniczej argumentacji podkreślając aspekt jej trwałości (μένω). Zarówno przysłówek οὐδέποτε, jak i czas teraźniejszy wskazują na ciągłość w czasie. W tym znaczeniu miłość nigdy nie upada, nie jest pokonana[63]. Biorąc pod uwagę, że cała argumentacja rozwija się w oparciu o schemat kontrastu οὐδέποτε πίπτει w wierszu 13, 8 należałoby tłumaczyć w sensie utraty z czasem na znaczeniu[64].

Paweł wylicza tu objawy Ducha, które z natury swojej osiągają kres. Καταργέω[65] użyte tu w odniesieniu zarówno do proroctwa, jak i do poznania, stanowi podstawowy czasownik wybrany przez Pawła na określenie przej-

---

[61] Zob. R. F. Collins, *First Corinthians* (*Sacra Pagina* [dalej SP] 7), Collegeville 1999, s. 483.

[62] Por. J. Murphy-O'Connor, *1 Corinthians*, dz. cyt., s.125.

[63] Por.G. Fee, *The First...*, dz. cyt., s. 642.

[64] Πίπτει oznacza dosłownie „upaść" i jest używane w znaczeniu przenośnym w odniesieniu do popadnięcia w grzech, apostazję (10, 8. 12) lub utracenia swojego znaczenia, wagi, mocy (Łk 16, 17). Patrz dyskusja Michaelis, πίπτω, TDNT VI, 164–166; G. Fee, *The First...*, dz. cyt., s. 642–643.

[65] Znaczy: „znieść", „zaniknąć", „przeminąć", „uczynić bezsilnym, bez znaczenia" (por. 1, 28; 2, 6; 6, 13; 15, 24-26; 2 Tes 2, 8).

ściowej natury charyzmatów. Zmiana czasownika i strony w przypadku języków[66] (παύσονται) jest czysto retoryczna i nie do uchwycenia, zaś zmiana strony pojawia się wraz ze zmianą czasownika[67].

Tematyka zasygnalizowana w 13, 8 rozwija się następnie w inkluzji chiastycznej wierszy 13, 9 i 13, 12:

13, 9	(A)	ἐκ μέρους	
	(B)		γινώσκομεν
13, 12	(B')		γινώσκω
	(A')	ἐκ μέρους.	

Poznanie wiąże się ze słowem poznania (12, 8), rozumieniem objawionych tajemnic (13, 2), co odnosi się do poznawania dróg Bożych w obecnym czasie. Szczególnie widoczne jest to w 13, 9 i 13, 12b, gdzie ta forma poznania nazwana jest częściową (ἐκ μέρους) w obliczu ostatecznego poznania, które jest tego samego rodzaju poznaniem, jakie Bóg ma o nas (ἐπίγνωσις)[68]. Poznanie, jako ostateczny owoc posługi Słowa w mniemaniu Koryntian, *de facto* samo sobą w szczególny sposób objawia przemijalny (ἐκ μέρους) charakter darów duchowych. W ten sposób są one ustawione w perspektywie drogi ku doskonałości.

Aż czterokrotnie używa Paweł w tej sekcji ἐκ μέρους (13, 9-10.12), które kontrastuje z τὸ τέλειον (13, 10). Wyrażenie τὸ τέλειον oznacza „ostateczny cel", „ostateczny owoc działania tego, co częściowe"[69] i musi odnosić się do poznania, które unieważni obecne poznanie i proroctwa – stanowi jakby kontrast do ἐκ μέρους[70]. Fragmentaryczne poznanie jest również konsekwencją tego, że samo prorockie objawienie jest częściowe[71]. Poprzez to

[66] Γλῶσσαι stosownie do powyższego nie oznaczają języka nieba. Por. H. Conzelmann, *1 Corinthians*..., dz. cyt., s. 225.

[67] Paweł nie wykazuje tu żadnego zamysłu poza zabiegiem retorycznym, choć niektórzy komentatorzy chcą się tu dopatrzyć wzmianki o tym, że języki miałyby zaniknąć przed proroctwem i poznaniem. Por. S. D. Toussaint, *First Corinthians thirteen and the Tongues Question*, w: *Bibliotheca Sacra* (dalej BibSac) 120 (1963), s. 311–316; G. Fee, *The First*..., dz. cyt., s. 643–644.

[68] Por. G. Fee, *The First*..., dz. cyt., s. 644. W wierszach 13, 9-10 pojawia się wyjaśniające γὰρ użytego wcześniej w 12, 12-14, co oznacza powrót Pawła do swojego stylu argumentowania, który będzie dominował w całym 1 Kor 14.

[69] Por. G. Fee, *The First*..., dz. cyt., s. 644 n22.

[70] Gdzie indziej τὸ τέλειον odnosi się do osób i mówi o stopniach postępu w życiu chrześcijańskim i w tym kontekście oznacza dojrzałość (1 Kor 2, 6; 14, 20; Ef 4, 13; Kol 1, 28; 4, 12; Flp 3, 15).

[71] Stwierdzenie, że prorokujemy, po części odnosi się do fragmentaryczności samego aktu prorokowania, a nie do niedoskonałości sprawowania tej posługi poprzez samych proroków. Por. G. Fee, *The First*..., dz. cyt., s. 644–645.

właśnie sam przedmiot, którym jest to, co doskonałe, przekazywany jest częściowo. Z użycia ἐκ μέρους[72] w Nowym Testamencie można wnioskować, że chodzi tu o ilościowe raczej niż jakościowe ograniczenie, co można by oddać frazą: „w ograniczonym zakresie"[73]. Bóg udziela swojego objawienia tak, aby mógł być rozpoznany w swoim działaniu (por. Am 3, 7). Zatem ostatecznym celem proroctwa nie jest doskonałe poznanie prorockie samo w sobie, ponieważ z natury rzeczy jest ono niedoskonałe i należy do przemijającego porządku tego świata, natomiast poznanie prorockie na drodze miłości przygotowuje czas wypełnienia, kiedy to nastanie poznanie doskonałe.

Wiersz 13, 11 ukazuje na podstawie analogii pomiędzy tym, co właściwe okresowi dziecięctwa, a tym, co właściwe okresowi dojrzałemu, że to, co przekazuje doskonały przedmiot, tylko częściowo przemienia się w poznanie nowe, które obejmuje całą osobę z jej sposobem myślenia, rozumowania i mówienia. Paweł wskazuje na to, że przyjdzie czas, kiedy te zewnętrzne objawy Ducha nie będą grały już takiej roli.

W 13, 8-12 dochodzi do bezpośredniej polemiki w stosunku do odnośnych objawów Ducha. Następuje w tym momencie kolejne przesunięcie w argumentacji. Do tego, co już zostało powiedziane w 13, 3, mianowicie, że dary są niczym bez miłości, dodane jest to, że jedynie w miłości osiągają one swoją pełnię[74]. Warto podkreślić, że powyższa analiza w żaden sposób nie deprecjonuje wymienionych objawów Ducha, jako przez Boga zamierzonych znamion obecnego wieku, ale jedynie relatywizuje spojrzenie, jakie mają na nie Koryntianie, aby we właściwej perspektywie ukazać poznanie (γνῶσις), jakiego w wyniku ich działania dostępują.

W 13, 8-12 istotna jest przede wszystkim interpretacja tych wierszy w kontekście 1 Kor 14. Należy zatem w nich widzieć ukrytą odpowiedź na konkretne, praktyczne i delikatne problemy, z jakimi zmagała się gmina w Koryncie. Co wynika z tej perykopy dla postępowania Koryntian, którzy w obecnym czasie dysponują, za sprawą natchnienia Ducha i natchnionej posługi Słowem, określonym poznaniem.

Największy problem w interpretacji perykopy stanowi zrozumienie 13, 12, który konsekwentnie jest interpretowany w terminach eschatologicznych; widzenie „twarzą w twarz" utożsamiano bezkrytycznie z widzeniem Boga w niebie. Istotne w zrozumieniu 13, 12 jest stwierdzenie faktu, że czasownik βλέπω nie ma w tym wierszu dopełnienia lub że dopełnienie nie jest jawnie ukazane. Czynione powszechnie założenie, że chodzi tutaj o widzenie Boga, oznacza odczytywanie z tekstu więcej niż jest tam

[72] ἐκ μέρους pojawia się 5 razy w 1 Kor (12, 27; 13, 9 /2 razy/ 10.12) i 21 razy w LXX.

[73] Por. R–P, *A Critical*..., dz. cyt., s. 297n; W. A. Grudem, *The Gift*..., dz. cyt., s. 147nn; H. Conzelmann, *1 Corinthians*..., dz. cyt., s. 226.

[74] Tamże, s. 225.

zawarte[75]. Należałoby w tym miejscu postawić pytanie: Czy Bóg stanowi właściwe dopełnienie βλέπω? Ponadto, jakiekolwiek byłoby dopełnienie, widzenie ma miejsce teraz. Obecnie widzimy to, co wtedy zobaczymy „twarzą w twarz". Obecnie jest to niejasne lustrzane odbicie, niemniej jednak tu i teraz widzenie dotyczy tego samego (czas teraźniejszy czasownika oraz przysłówek ἄρτι).

Struktura literacka 13, 12 (ἄρτι–τότε) wskazuje, że termin γινώσκω w tym wierszu stanowi odpowiednik βλέπω. Ponadto, również γινώσκω nie ma swojego bezpośredniego dopełnienia i występuje w czasie teraźniejszym, co oznacza, że poznanie ma miejsce tu i teraz (por. 8, 2; 13, 2). Począwszy od 13, 8 Paweł w analizowanej perykopie stale wypowiada się o γνῶσις[76], jako o czymś, co jest na bieżąco obecne w jego gminie.

Wydaje się, że problem Koryntian wynikał z ich usiłowań, aby dojść do poznania wszystkich tajemnic (μυστήρια πάντα), do pełni poznania (13, 2), które zawiera w sobie to wszystko, co można osiągnąć za pomocą poznawczej aktywności πνευματικός. Jest to w pewien sposób dążenie do intelektualnego zrozumienia i ogarnięcia tajemnic przyjętych za sprawą prorockiego natchnienia, przez wiarę. Budowanie duchowości gminy na tego rodzaju poznaniu mogło prowadzić zarówno do fałszywych postaw, jak i do niewłaściwej skali wartości (por. 8, 1-13).

Zatem w poznaniu, jakim dysponowali Koryntianie, była mieszanina tego, co właściwe i niewłaściwe. Paweł stwierdza, że takie poznanie (γνῶσις) w obecnym czasie ma swój kres i że będzie zastąpione przez ἐπίγνωσις (13, 12). Temu poznaniu w obecnym czasie odpowiadać będzie bycie dokładnie poznanym (ἐπιγινώσκω) „wtedy"[77]. Termin ἐπίγνωσις nie oznacza jakiegoś teoretycznego poznania, ale zrozumienie rzeczywistości takiej, jaką ona jest, a tym samym oznacza coś więcej niż jedynie intelektualny akt poznawczy[78].

Stopniowe zawężanie argumentacji doprowadza do ostatecznego zestawienia poznania (γνῶσις) i miłości (ἀγάπη). Proroctwo, podobnie jak poznanie, osiągnie swój kres nie dlatego, że zaniknie, wprost przeciwnie, znajdzie ono swoje wypełnienie w nowej obfitości, kiedy (τότε) wszyscy w Chrystusie będą

---

[75] „W lustrze wprawdzie można ujrzeć pożądany przedmiot, lecz nie w sposób bezpośredni ale pośredni. Paweł nadto dodaje, że i ten pośredni obraz jest niedokładny, gdyż tylko zarysowuje istotę rzeczy. A tą istotą jest Bóg, którego można oglądać w wieczności tylko i wyłącznie na podstawie «miłosnego» poznania. Odpadają więc wszystkie spekulacje gnostyckie o możliwości poznania Boga własnymi siłami, jak to sobie wyobrażali niektórzy pseudomędrcy w Koryncie". H. Langkammer, *Pierwszy i Drugi List do Koryntian* (BL), Lublin 1998, s. 73.

[76] Por. W. Schmithals, γινώσκω, EWNT I, s. 596–604.

[77] Por. E. Minguens, *1 Cor 13:8-13 Reconsidered*, „Cathollic Biblical Quarterly" (dalej CBQ) 37 (1975), s. 82.

[78] Tamże, s. 83.

bezpośrednio uczeni przez Boga poprzez objawienia Ducha. Wtedy częściowe γνῶσις zostanie zamienione na ἐπίγνωσις i w ten sposób dany będzie głębszy wgląd w tajemnice Chrystusa (por. Ef 1, 17nn).

Zatem życie w Chrystusie rozwijające się ku swojej pełni, przechodzi od niejasnego widzenia do widzenia „twarzą w twarz", od poznania, jakie istnieje „teraz", do bycia poznanym „wtedy". Stopniowe rozpoznawanie miłości znajduje swój wyraz w dobrych czynach, będących odbiciem bardziej subtelnego zrozumienia tajemnic Bożych (Flp 1, 9.10), i prowadzi ostatecznie do przemiany na obraz i podobieństwo Boga. Ostatecznie wyższe poznanie w istocie znamionuje pełnię życia w Chrystusie, kiedy poznaję i sam zostałem poznany.

Wiersz 13, 13 koncentruje myślenie Koryntian w ramach, na jakie wskazuje kondycja obecnego czasu, w których istnieje trwale wiara, nadzieja i miłość we wszystkich uwarunkowaniach życia chrześcijańskiego; odzwierciedlając prawdę o samym człowieku i naturze jego relacji z Bogiem[79]. Z analizy najbliższego kontekstu wynika, że Paweł wprowadził już wiarę w 13, 2 oraz wiarę i nadzieję w 13, 7, który stanowi jakby zapowiedź 13, 13. Nadto cały 1 Kor 13 jest zbudowany na fakcie, że liczy się jedynie miłość, która trwa. Νυνὶ δὲ stoi w kontraście z τότε w 13, 12b i w konsekwencji może mieć jedynie czasowe znaczenie w sensie „teraz"[80], a pełni rolę podobną do ἄρτι w 13, 12, co oznacza „w obecnym czasie". Kiedy przeminie to, co reprezentuje jedynie obecny czas częściowego poznania Boga, pozostanie tylko to, co reprezentuje jego pełnię (por. 13, 8)[81].

W 13, 13 zwraca na siebie uwagę ta triada. Można przypuszczać, że była ona powszechnie znana we wczesnochrześcijańskim nauczaniu[82]. Powstaje pytanie: Jakie ma znaczenie pojawienie się jej w obecnym kontekście? Te trzy słowa ujmują całą obecną chrześcijańską egzystencję, a zatem oznacza to, że w obecnym czasie Kościoła trwają te trzy[83].

W jaki sposób miłość jest większa niż te dwie pozostałe cnoty? Μείζων, jak w 12, 31b i 14, 5, zajmuje pozycję superlatywu, jak to się często zdarzało w grece hellenistycznej[84]. Zestawienie to oznacza, że miłość nie jest, jak jeden

---

[79] Por. C. K. Barrett, *The first...*, dz. cyt., s. 309.

[80] Por. J. Hering, *Le première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel 1959, s. 143.

[81] Por. C. K. Barrett, *The first...*, dz. cyt., s. 308.

[82] Por. 1 Tes 1, 3; 5, 8; Ga 5, 5-6; Rz 5, 1-5; Kol 1, 4-5; Ef 4, 2-5; Hbr 6, 10-12; 10, 22-24; 1 P 1, 3-8; G. Fee, *The First...*, dz. cyt., s. 650 (57); E. Miguens, *1Cor 13, 8-13 Reconsidered*, CBQ 37 (1975), s. 76–97.

[83] Zob. H. Conzelmann, *1 Corinthians...*, dz. cyt., s. 229 (109) – literatura na temat: „Wiara – nadzieja – miłość"; G. Fee, *The First...*, dz. cyt., s. 650.

[84] Inaczej R. P. Martin, *A Suggested Exegesis of 1 Corinthians 13:13*, w: *Expository Times* (dalej ExpT) 82, s. 119–120, tłumaczy w stopniu wyższym: „ale większa niż te (trzy) jest miłość (Boga)"; G. Fee, *The First...*, dz. cyt., s. 651–59.

z charyzmatów w obecnym porządku, bez odniesienia do przyszłości. Przeciwstawienie miłości rzeczywistości natchnień Ducha nie oznacza, że natchnienia te są na teraz, miłość zaś odniesiona jest głównie do przyszłości.

We współczesnej tradycji egzegetycznej perykopa 13, 8-12 jest najczęściej interpretowana przy założeniu, że Paweł ustawia objawy Ducha w wyłącznie eschatologicznej perspektywie[85]. Miłość pełni rolę normatywną i porządkującą zarówno rzeczywistość wiary i nadziei, jak i posługiwania w wyniku otrzymanych duchowych darów natchnień.

Wiersz 14, 1 zbudowany jest jako podsumowanie 1 Kor 12, 31-13, 13, przy czym 14, 1a stanowi powtórzenie podsumowania 12, 31, lecz bez τὰ μείζονα i z πνευματικα w miejsce χαρίσματα[86]. W efekcie można rozpoznać tu następującą konstrukcję chiastyczną:

12, 31	ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα (τὰ μείζονα)	A	
	Καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι	B	
13	opis ἀγάπη i zachęta do niej		C
14, 1a	Διώκετε τὴν ἀγάπην,	B'	
	ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά	A'	

Jednocześnie wiersz 14, 1 stanowi wprowadzenie do nowej argumentacji, w której w praktyczny sposób będzie autor wykorzystywał przesłanki z 1 Kor 13.

---

[85] Jeżeli przyjąć wyłącznie eschatologiczną interpretację 13, 8-12, rodzi ona nieuniknione napięcia zarówno w 12, 31 – 14, 1, jak i w całej perykopie 1 Kor 12-14, a szczególnie w odniesieniu do 1 Kor 14, który traktuje o obecnym życiu gminy korynckiej. Por. E. Minguens, *1 Cor 13:8-13 Reconsidered*, CBQ 37 (1975), s. 77–78. Interpretacja taka jest przede wszystkim jednostronna i po części niedokładna. W dużym stopniu przyczyniła się ona do stworzenia wielu anachronizmów, które pojawiają się we współczesnych komentarzach tego tekstu. Por. N. Johansson, *I COR. XII AND I COR. XIV*, NTS 10 (1964), s. 390. Wiersze 13, 9-10 mówią o nadejściu tego, co „doskonałe". Owo „doskonałe", które ma nadejść, to ἀγάπη i to, o czym mówi Paweł staje się, ma miejsce w nadchodzącym czasie. Nie wyklucza to jednocześnie wątku eschatologicznego ani przeciwstawienia pomiędzy obecnym czasem, a wiecznością. Ten, kto żyje w miłości, to znaczy w Chrystusie, widzi Boga twarzą w twarz jak Mojżesz (por. Wj 33, 11; Lb 12, 8; Pwp 34, 10). Zob. E. Minguens, *1 Cor...*, dz. cyt., s. 85–87. Spotkanie Boga z Mojżeszem miało miejsce w uwarunkowaniach obecnego wieku. Ponadto w relacji Pwp 34, 10 to nie Bóg jest tym, którego Mojżesz zna „twarzą w twarz", ale mowa jest o Mojżeszu, którego Jahwe znał „twarzą w twarz" (πρόσωπον κατὰ πρόσωπον; LXX). Oznacza to, że wiersze te wyznaczają perspektywę wzrastania w doświadczeniu Boga, a być może niedojrzali chrześcijanie w Koryncie, którzy bezkrytycznie przylgnęli do duchowego doświadczenia innych osób, widzieli jedynie lustrzane odbicie rzeczywistości, do której zostali powołani.

[86] Por. J. Hering, *La première épître...*, dz. cyt., s. 145.

Zainteresowanie Pawła przenosi się z ἀγάπη, które jest jedynie tutaj wspomniane w całym 1 Kor 14, na jej bardziej konkretny i szczegółowy wyraz – „abyście prorokowali" (ἵνα προφητεύητε, 14, 1b). Imperatywy: Διώκετε τὴν ἀγάπην, ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά, służą za przejście od uprzedniej argumentacji, ukierunkowując ją na sprawy szczegółowe, dotyczące gminy korynckiej. Obydwa imperatywy należy rozpatrywać łącznie, w przeciwnym razie rozmijamy się z następującym po nich argumentem, w którym następuje kwalifikacja imperatywu: μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε[87]. Wyrażenie to stanowić będzie główną zasadę kształtującą następującą po niej argumentację.

W 1 Kor 14 języki i proroctwo ponownie utożsamione są jako formy natchnionej mowy. W rozdziale tym Paweł 24 razy używa słowa λαλέω. Nie ma wątpliwości, że cały rozdział jest praktycznym wywodem odnośnie do natchnionej mowy. Ostateczna zachęta w 12, 31a odpowiada otwierającej zachęcie 14, 1b. Paweł używając w 14, 1b czasownika odmiennego (ζηλοῦτε) od tego, jaki użył w odniesieniu do miłości (διώκετε, 14, 1a), umieszcza w 1 Kor 14 ubieganie się o miłość w innym porządku niż pragnienie πνευματικά.

Ostatecznie w dygresji 1 Kor 13 Paweł, daleki od jakiegokolwiek deprecjonowania objawów Ducha, wydobywa je spod niezrównoważonego spojrzenia oraz wskazuje na zasadniczą motywację – διώκετε τὴν ἀγάπην (14, 1), umożliwiającą właściwe posługiwanie się nimi. Jednocześnie w ten sposób otwiera drogę, do sformułowania praktycznych zasad posługiwania się πνευματικα.

5. Synteza teologiczna

1 Kor 13 umiejscowiony pomiędzy dwoma rozdziałami o charakterze przede wszystkim eklezjologicznym, ustawia dotychczasową argumentację Pawła z 1 Kor 12 w poszerzonej antropologicznej i teologicznej perspektywie. W 1 Kor 13 autor próbuje dać odpowiedź Koryntianom na pytania: Jaki jest ostateczny cel ich aktywności duchowej podczas wspólnych zgromadzeń? W jaki sposób do tego celu powinni zmierzać?

1. W kontekście przeprowadzonych analiz należy stwierdzić, że 1 Kor 13 jawi się jako, doskonale dopasowana do kontekstu chiastycznej struktury argumentacji 1 Kor 12-14, Pawłowa dygresja nawiązująca w istotny sposób do sytuacji wspólnoty korynckiej. 1 Kor 13 w swoim przesłaniu transcenduje, a w niczym nie pomija całej duchowej rzeczywistości (πνευματικά) i z uwagi na to nadaje jej właściwą perspektywę. Ponadto ustanawia normę dla wprowadzenia zasad porządkujących dary duchowe, stosownie do ich udziału w budowaniu Kościoła. W 1 Kor 13 Paweł ukazuje postępowanie w miłości (ἀγάπη) jako drogę, która przekracza wszystkie inne koncepcje zmierzania do doskonałości.

---

[87] Fraza μᾶλλον δε może oznaczać „szczególnie".

Z uwagi na wagę argumentu autor nadaje mu szczególnie wzniosły charakter poprzez wprowadzenie hymnicznych elementów w parenetycznej formie dygresji[88]. Przez wielu egzegetów 1 Kor 13 jest postrzegany jako wyodrębniona perykopa, nazywana „hymnem o miłości". Cała argumentacja zwolenników tej interpretacji nie jest zbyt przekonywująca, biorąc pod uwagę to, że jej jedynym pretekstem jest wyodrębnienie tekstu 1 Kor 13 z kontekstu 1 Kor 12-14[89]. Patrzenie na rozdział jako samoistny „hymn o miłości" pozbawia miłość, o której pisze Paweł, konkretnych odniesień w tekście. W tej sytuacji pominąć parenetyczne pouczenie rozdziału to rozminąć się z jego zasadniczym przesłaniem. Dlatego też należy stwierdzić, że pytania dotyczące hymnicznego czy też parenetycznego charakteru tego fragmentu, niewiele wnoszą w zrozumienie jego roli w 1 Kor 12-14.

2. Autor ukazuje miłość wskazując na jej normatywny charakter poprzez to, że jej obecność wyznacza ostateczne etyczne ramy dla posługi Słowa (13, 1-2). Mówienie językami, prorokowanie, wszelkie poznanie wynikające z wiary, a także wszystkie postawy stąd wypływające, ostatecznie wartościowane są jedynie miłością (ἀγάπη), która jest doskonałym gwarantem samej obecności Ducha w posłudze przez Niego inspirowanej. Miara ujawnionej miłości jest miarą wyniesionego pożytku zarówno dla samego posługującego, jak i dla tych, którzy z tej posługi czerpią. Wynika stąd, że autor wypowiada swoją aprobatę dla mówienia językami, prorokowania, a w konsekwencji wchodzenia w coraz to głębsze poznanie, ale o tyle o ile jest to wyrazem miłości do innych, ponad jakimkolwiek interesem osobistym[90].

Następnie miłość zostaje scharakteryzowana poprzez właściwą sobie aktywność (co czyni i czego nie czyni). Etyczne nauczanie, zamieszczone na teologicznej bazie sekcji dydaktycznej (13, 4-7), przypomina żydowską etyczną maksymę *imitatio Dei*: Boży charakter jest normą dla moralnych zachowań, a ponieważ Boży charakter wskazuje na Jezusa, w ten sposób ujawnia się ukryta w nauczaniu chrystologia[91]. Obserwuje się w listach Pawła, że wyrażenia: „w miłości" (ἐν ἀγάπῃ) i „w Chrystusie" (ἐν Χριστῷ) używane są

[88] Wiara i nadzieja choć wymienione w 13, 13 nie są przecież podejmowane jako tematy refleksji w 1 Kor 13. Uwaga, jaką zamieszcza H. Conzelmann (*1 Corinthians*..., dz. cyt., s. 220), dotycząca braku jawnego wątku chrystologicznego jako argumentu wskazującego na nie-Pawłowe pochodzenie rozdziału, nie jest wystarczającym argumentem, ponieważ teologiczne i chrystologiczne ukazanie wymiarów miłości w 1 Kor 13 jest spójne z całym listem.

[89] Por. A. Carson, *Showing the*..., dz. cyt., s. 52–53.

[90] Por. E. Minguens, *1 Cor 13, 8-13 Reconsidered*, CBQ 37 (1975), s. 76–97; G. Fee, *The First*..., dz. cyt., s. 627.

[91] Por. R. P. Martin, *A Suggested*..., dz. cyt., s. 41–42.

w tym samym znaczeniu (np. Rz 13, 14; por. Kol 3, 14, a także Kol 2, 7 por. Ef 3, 17)[92]. W języku Pawła wyrażenia te są niemal synonimiczne[93]. W tym sensie miłość dla Pawła w pierwszym rzędzie nie jest jedną z wartości ludzkich ani jednym z darów Ducha. Jest ona mocą Boga w działaniu i w tym sensie można by rzec ἀγάπη jest „obecnością Bożą *par excellence*". Paweł mówi o miłości bliźniego w odniesieniu do utworzonej przez Ducha twórczej jedności z miłością Boga. W miłości bliźniego chrześcijanin ujawnia i potwierdza to, co Bóg powiedział do człowieka w Jezusie Chrystusie[94].

W tej perspektywie Paweł udowadnia Koryntianom brak czynnej miłości w ich ubieganiu się o większe dary. Ukazuje, że zachowują oni pozę religijną, wskazującą na gorliwie praktykujących (języki, prorokowanie, poznanie, ascetyzm), a jednocześnie, że porzucili chrześcijańską etykę z pierwszeństwem miłości bliźniego na czele. Zamiast poznać zamysł Chrystusa (2, 16) w mądrości krzyża, pogrążyli się w ludzkiej mądrości, która jest głupstwem dla Boga, natomiast otrzymane poznanie, zamiast zamienić w kierowane miłością konkretne postępowanie, zatrzymali dla siebie mieniąc się w przypływie pychy bardziej oświeconymi niż wszyscy pozostali, czyniąc tym samym krzywdę wszystkim innym, którzy takiego poznania nie mieli[95].

3. W konsekwencji w teologii Pawła możliwości człowieka w Chrystusie są dziełem Boga, dokonanym w nim poprzez Ducha[96]. W tej perspektywie widać, że zajmując się kwestią poznania, Paweł nie stracił z oczu swojej głównej kwestii podejmowanej w 1 Kor 13 – ἀγάπη. Poznanie człowieka, które pochodzi od Boga, związane jest nierozłącznie z pełną miłości troską o niego, która wyraża miłość Bożą i odnosi człowieka do zbawczych planów Boga. Posiadanie tego rodzaju poznania jest znakiem pełni, do której zmierza życie w Chrystusie.

Ta myśl Pawła rozwija się w dalszym procesie argumentacji. Chrześcijańskie poznanie samo w sobie dobre, ukazuje się jako niepełne, „częściowe", a nawet niejasne dopóki nie jest poznaniem takim, jakim poznaje Bóg, to znaczy przenikniętym miłością. Podziały, skandale, niewłaściwe podejście do πνευματικά, to wszystko ujawnia brak obecności miłości, a tym samym poznania

---

[92] Por. N. Johansson, *I COR. XII AND I COR. XIV*, NTS 10 (1964), s. 390.

[93] Dla przykładu warto przywołać chrystologiczny hymn w Flp 2, 5-11, który zawiera wiele podobieństw zarówno, co do treści, jak i stylu. Wydaje się, że obydwa hymny były napisane w tym samym parenetycznym celu, aby zachęcić członków Kościoła do bezinteresowności, nie zważając na czyjąś własną korzyść, aby zachować pokorę i pokój wobec siebie nawzajem.

[94] Tamże, s. 480.

[95] Por. R–P, s. 285–286.

[96] Por. E. Minguens, *1 Cor...*, dz. cyt., s. 93.

z perspektywy jaką daje ἀγάπη. Dlatego też poznanie Koryntian jest nic nie warte, dopóki nie jest ono z perspektywy, która czyni je bliskim poznaniu Bożemu, która rozwija γνῶσις w ἐπίγνωσις, a tym samym to, co dziecinne staje się dojrzałym. Ostatecznie pełnia poznania wartościowana jest ujawnioną miłością – ἀγάπη względem braci, bowiem w ten sposób upodabnia się ona do Bożego poznania.

Warto zauważyć, że semickie rozumienie „poznania" nie jest tożsame z poznaniem logicznym, zakłada ono zaangażowanie woli w procesie i wyraża troskę, zainteresowanie osobą; ma to w sobie aspekt zaangażowania uczuciowego znamionującego miłość tak, że Boże poznanie obejmuje całe zbawcze działanie Boga. Człowiek został poznany przez Boga, kiedy znalazł się pod wpływem miłości Boga i Jego troski o niego.

Doskonała droga postępowania w miłości prowadzi do zaistnienia procesu wzrastania w Chrystusie. Ten proces dojrzewania charakteryzowany jest przechodzeniem od stanu dziecinnego ku dorosłości, której cechą jest umiejętność uchwycenia tajemnicy objawionej przez Ducha. Z uwagi na to, co częściowe, okazuje z czasem swoją pełnię i doskonałość, a to, co widoczne, niejasno jawi się w pełnym świetle. Proces ten dotyczy indywidualnie każdego z członków wspólnoty. To właśnie rozlana przez Ducha miłość wyznacza perspektywę drogi doskonałej, rozpiętej pomiędzy tym, co jest obecnie, a tym, co będzie wtedy, kiedy poznawanie (γινώσκω) będzie ostatecznie wartościowane przez to, jak się jest poznanym (ἐπιγινώσκω) przez Boga. Miłość jako moc i obecność Boża, wyznaczając tę perspektywę, jednocześnie wprowadza w nią wraz z wiarą i nadzieją.

Dzięki miłości w uwarunkowaniach obecnego wieku jest możliwy udział w tym, co doskonałe, co ostatecznie przekroczy jego ramy. Objawy Ducha dane są bowiem teraz, w przeciwieństwie do miłości, która nigdy nie ustanie; umożliwia ona jednocześnie poznanie, które przekracza ramy poznania w kategoriach tego wieku. W ramach triady: wiara, nadzieja, miłość, adresuje swoje słowo w kontekście praktycznych problemów dotyczących życia gminy. Natchnione poznanie samo w sobie stanowi jedynie początek drogi w Chrystusie, to, co przez wiarę zostało przyjęte, w nadziei rozwija się w całym życiu, aby przez miłość mogło być objawione na zewnętrz w posłudze wspólnocie.

Według Pawła to właśnie miłość ujawniana poprzez πνευματικα jest wyznacznikiem „chodzenia w Duchu" (Ga 5, 16), bycia prowadzonym przez Ducha (Ga 5, 18) czy wreszcie „życia w Duchu". W zestawieniu owoców ducha z cechami, które Paweł w pierwszej mierze przyznaje miłości widać, że dla niego „chodzenie w Duchu" jest równoznaczne z „chodzeniem w miłości". Zatem obfitość manifestacji objawów Ducha nie jest dostateczną podstawą, aby myśleć o sobie jako πνευματικός. Dlatego też brak podporządkowania πνευματικά wymogom ἀγάπη prowadzi wprost to zafałszowań we właściwym zrozumieniu otrzymanej γνῶσις i σοφία.

4. Podsumowując należy stwierdzić, że 1 Kor 13 odnosi się w całości, w pierwszym rzędzie do eklezjalnej sytuacji wspólnoty, nie wykluczając przy tym ostatecznej jej sytuacji eschatologicznej, do której życie wspólnoty ostateczne zmierza (1 Kor 15). Wydaje się, że widzenie jakby w jednej perspektywie eklezjologicznych i eschatologicznych uwarunkowań wspólnoty jest istotną cechą kultu wczesnochrześcijańskiego. Można przypuszczać, że wiersz 13, 13, został zamieszczony w tym miejscu, aby uniknąć właśnie tego możliwego nieporozumienia (rozszczepienia). W ostatecznym wymiarze ta droga doskonałości znajduje swoje przedłużenie w teologii nadejścia eschatologicznych czasów, kiedy wszyscy członkowie ludu Bożego będą cieszyli się obfitością objawów Ducha. Istotne jest, że stanowi ona w obecnym czasie określony proces. Interpretacja wyłącznie eschatologiczna pośrednio może utrzymywać w przekonaniu, że w obecnym czasie pozostaje bycie „dzieckiem w Chrystusie"[97], natomiast „dojrzałość w Chrystusie" z definicji nie jest właściwa obecnemu wiekowi. Zadaniem zatem gminy byłoby utrzymywanie jej członków w dziecinnych postawach, co nie jest do pogodzenia z argumentacją 1 Kor 14.

Charyzmatyczny wymiar wspólnego życia w Duchu jest ostatecznym kluczem do zrozumienia kondycji życia chrześcijańskiego w obecnym czasie. Nieustannie na nowo doświadczana obecność Ducha w swoim słowie i mocy ujawnia w sposób radykalny napięcie pomiędzy duchowym doświadczeniem, a obecną ziemską egzystencją. To napięcie, przeżywane w miłości, w twórczy sposób wyznacza zarówno styl życia, jak i kierunek duchowego wzrostu członków wspólnoty. Życie to z natury swojej było etyczne ponieważ spontanicznie rodziło się w Duchu z poznania Boga i Jego obietnic. Paweł zajmuje się przy tym jedynie korektą, upewniając siebie i innych, że członkowie wspólnoty podążają tą drogą, której byli uczeni od początku.

W hellenistycznym judaizmie miłość uznana jest za wartość kształtującą rzeczywistość etyczną i religijną. Dla Pawła miłość nie tyle jest wartością, co eschatologiczną mocą, wlaną przez Ducha w samą głębię naszego jestestwa (Rz 5, 5). Z uwagi na to Paweł nie wylicza miłości pośród innych wartości, odróżnia miłość od innych πνευματικά (χαρίσματα), nie określa miłości w odniesieniu do nakazów prawa, nie czyni dygresji na temat samej miłości[98]. Raczej używa uderzających kontrastów (trwałość / przemijalność; coś częściowe / coś w pełni; dziecinność / dorosłość; odbicie / bezpośrednie widzenie), aby podkreślić jej eschatologiczny wymiar, transcendujący rzeczywistość πνευματικά. Poprzez miłość człowiek wchodzi, co prawda niedoskonale, ale najgłębiej, w działanie samego Boga[99].

---

[97] Por. G. Bertram, νήπιος, TDNT IV, s. 912–923.

[98] Tamże, s. 484.

[99] Por. C. K. Barrett, *The first*..., dz. cyt., s. 311.