

Teologia i Moralność

1

Theology and Morality

1

DEUS CARITAS EST

Edited by
DAMIAN BRYL and JERZY TROSKA



ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY • FACULTY OF THEOLOGY
POZNAŃ 2006

Teologia i Moralność

1

DEUS CARITAS EST

Pod redakcją
DAMIANA BRYLA i JERZEGO TROSKI



UNIwersYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA • WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
POZNAŃ 2006

KOMITET WYDAWNICZY
ADAM ADAMSKI, PAWEŁ BORTKIEWICZ, FELIKS LENORT,
TADEUSZ KARKOSZ, KRZYSZTOF MICHALCZAK, JAN SZPET

REDAKTOR
FELIKS LENORT

PUBLIKACJA DOFINANSOWANA Z FUNDUSZU NA BADANIA WŁASNE
WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UAM

ISBN 978-83-60598-68-9

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
REDAKCJA WYDAWNICTW
61-111 POZNAŃ, UL. WIEŻOWA 2/4
e-mail: bibliot@thfac.poznan.pl
tel./fax (0-61) 851-97-43
<http://www.thfac.poznan.pl>

PROJEKT GRAFICZNY SERII: PAWEŁ PĄK

KOREKTA: JUSTYNA IWASZKIEWICZ

TŁUMACZENIA NA JĘZYK ANGIELSKI: MAŁGORZATA WIERTLEWSKA

DRUK: TOTEM, 88-100 INOWROCLAW, UL. ŚWIĘTOKRZYSKA 53

Spis treści Contents

DAMIAN BRYL
Deus caritas est 7

MARIAN MACHINEK
Główne linie teologiczne encykliki Benedykta XVI *Deus caritas est* 11
The Main Theological Themes of Benedict XVI's Encyclical *Deus caritas est*

ADAM SIKORA
Miłość objawiona przez Boga i odkryta przez człowieka.
Tożsamość, podobieństwo, czy przeciwieństwo?
Refleksje wokół *Deus caritas est* 23
Love Revealed by God and Discovered by Man.
Identity, Likeness, or Opposite.
Reflections on *Deus caritas est*

JERZY TROSKA
„Człowiek poza sprawiedliwością, potrzebuje i zawsze będzie potrzebował miłości”
(*Deus caritas est*, 29) 33
“In addition to justice man needs, and will always need, love”
(*Deus caritas est*, 29)

MACIEJ OLCZYK
Czy można nakazać miłość? Imperatywny charakter przykazania miłości.
Uwagi na marginesie *Deus caritas est* 49
“Can love be commanded?” The Imperative Character of the Commandment of Love.
Some Remarks on the Margin of *Deus caritas est*

PIOTR PIASECKI
Od miłości *eros* do miłości *agape*.
Formacja miłości w encyklice Benedykta XVI *Deus caritas est* 65
From the Love of *eros* to the Love of *agape*.
The Formation of Love in Benedict XVI's Encyclical *Deus caritas est*

ANDRZEJ BOHDANOWICZ
Unifikująca rola miłości w życiu małżeńskim według Benedykta XVI 81
The Unifying Role of Love in Married Life According to Benedict XVI

ALEKSANDER GENDERA
Eucharystia uzdolnieniem do wypełnienia przykazania miłości.
Przesłanie encykliki Benedykta XVI *Deus caritas est* 97
Eucharist as a Capacity to Fulfill the Commandment of Love.
The Message of Benedict XVI's Encyclical *Deus caritas est*

JACEK HADRYŚ
Rola miłości Boga i bliźniego w procesie uświęcenia
w encyklice *Deus caritas est* 113
The Role of Love of God and Love of Neighbour
in the Process of Sanctification in the Encyclical *Deus caritas est*

RYSZARD KUCZER
Maryja wzorem życia miłością w encyklice *Deus caritas est* 121
Mary as an Example of a Life Lived in Love in the Encyclical *Deus caritas est*

*

Encyklika Benedykta XVI *Deus caritas est*
Tekst 131
The Encyclical of Benedict XVI *Deus caritas est*
Text

Deus caritas est

DAMIAN BRYL

Pytania o miłość, jej istotę i znaczenie podejmowano od wieków. Gdy przyglądamy się tym poszukiwaniom, zauważamy, że słowo „miłość” jest pojęciem bardzo wieloznacznym, oznaczać może wiele bardzo różnych uczuć, zachowań czy postaw człowieka: cielesnych lub duchowych, spontanicznych lub przemyślanych, poważnych lub błahych, pozytywnych lub destruktywnych. Wielowymiarowość ta bardzo jasno widoczna jest w Biblii. Możemy powiedzieć, że człowiek z kart Pisma Świętego zna i przeżywa te wszystkie wymiary, potrafi ocenić wartość miłości (por. Prz 15,17), ale zauważa także ryzyko, jakie niesie z sobą to uczucie (por. Prz 5; Syr 9,1-9).

W poszukiwaniu natury ludzkiej miłości i jej wymiarów, a z drugiej strony w ukazaniu miłości w wymiarze nadprzyrodzonym, włącza się także papież Benedykt XVI swoją pierwszą encykliką *Deus caritas est* (DCE). Dokument ten Ojciec święty podpisał 25 grudnia 2005 roku, zaś ogłoszono go i opublikowano 25 stycznia 2006. Określając cel dokumentu papież napisał: *w pierwszej mojej encyklice pragnę mówić o miłości, którą Bóg nas napętnia i którą mamy przekazywać innym. [...] Chcę podkreślić niektóre fundamentalne elementy, aby pobudzić świat do nowej, czynnej gorliwości w dawaniu ludzkiej odpowiedzi na Bożą miłość* (DCE 1).

Cały dokument składa się z dwóch części. Pierwsza poświęcona jest różnym wymiarom miłości, druga zaś mówi o kościelnym wypełnianiu przykazania miłości bliźniego. Pierwsza część, choć niełatwa w lekturze, jest bogata kulturowo i filozoficznie. Druga natomiast, traktująca o *posłudze miłości*, jest konkretna. Papież podkreśla tam, że praca charytatywna jest pierwszorzędna, a nie dodatkową działalnością Kościoła.

Benedykt XVI przedstawia w swej encyklice pojęcie miłości w jego różnorodnych wymiarach. W czasie jednej z audiencji papież wyjaśniał: *Chciałbym ukazać, że chodzi o ten sam ‘ruch’, który ma wiele wymiarów. Eros – dar miłości między mężczyzną i kobietą pochodzi z tego samego źródła dobroci Stwórcy, co następnie możliwość miłości, która rezygnuje z samego siebie na rzecz drugiego*¹. Dostrzegając potrzebę uporządkowania rozumienia

¹ Benedykt XVI, Audiencja generalna z dnia 18.01.2006 r.

miłości według pewnych zasad i norm moralnych, papież ukazuje różnicę i jedność między eros i agape. Odwołuje się do miłości między mężczyzną i kobietą, *w której ciało i dusza uczestniczą w sposób nierozzerwalny, i w której przed istotą ludzką otwiera się obietnica szczęścia, wylania się jako wzór miłości* (DCE 1).

Analizując pojęcie miłości autor encykliki wyjaśnia jak *eros* przekształca się w *agape* w takiej mierze, w jakiej obydwójce naprawdę się kochają, gdy jedno z nich nie szuka już więcej siebie i swej własnej radości, przyjemności, lecz przede wszystkim szuka dobra drugiego. W ten sposób *eros* przekształca się w miłość *agape* na drodze oczyszczenia, pogłębienia, odkrycia drugiego człowieka, *wyzwolenia 'ja' w darze z siebie* (DCE 6). Bardzo znamienne jest, że w tekście papieskim *eros* i *agape* – miłość wstępująca i miłość zstępująca, *nie dają się nigdy całkowicie oddzielić jedna od drugiej*, aby miłość stawała się darem musi najpierw jako dar być przyjęta (por. DCE 7).

Dalsze poszukiwania miłości przez Benedykta XVI mają charakter bardziej teologiczny, w tej perspektywie miłość człowieka ma charakter responsoryjny, jest odpowiedzią na Bożą miłość. *Ponieważ Bóg pierwszy nas umiłował* (por. 1 J 4,10), *miłość nie jest już przykazaniem, ale odpowiedzią na dar miłości, z jaką Bóg do nas przychodzi* (DCE 1). Chrześcijanin nie musi zasługiwać na miłość Boga, miłość wcześniej jest mu dana (por. DCE 14). *On pierwszy nas ukochał i nadal nas kocha jako pierwszy; dlatego my również możemy odpowiedzieć miłością. Bóg nie nakazuje nam uczucia, którego nie możemy w sobie wzbudzić. On nas kocha, pozwala, że możemy zobaczyć i odczuć Jego miłość i z tego 'pierwszeństwa' miłowania ze strony Boga może, jako odpowiedź, narodzić się miłość również w nas* (DCE 17). Doświadczenie miłości Boga ma dla człowieka fundamentalne znaczenie. Dzięki temu doświadczeniu człowiek potrafi kochać, stopniowo miłość przenika całe jego życie, staje się jego *główną zasadą* (por. DCE 1).

W drugiej części dokumentu papież ukazuje, jak najbardziej osobisty akt miłości płynący od Boga, który sam jest miłością, winien również być aktem eklezjalnym, także organizacyjnie. *Również Kościół jako wspólnota – rozważa Benedykt XVI – winien wprowadzać miłość w czyn. Konsekwencją tego jest fakt, że miłość potrzebuje również organizacji, aby w sposób uporządkowany mogła służyć wspólnocie* (DCE 20).

Akcentując ważność posługi miłości autor encykliki jednoznacznie stwierdza: *Caritas nie jest dla Kościoła rodzajem opieki społecznej, którą można by powierzyć komu innemu, ale należy do jego natury, jest niezbywalnym wyrazem jego istoty* (DCE 24). Posługa miłości w Kościele, „diakonia”, *spełniana zbiorowo w sposób zorganizowany – została już wprowadzona do fundamen-*

talnej struktury Kościoła (DCE 21). Znamienne są słowa Ojca świętego, podkreślające, że *Kościół nie może zaniedbać posługi miłości, tak jak nie może zaniedbać Sakramentów i Słowa* (DCE 22). Nie można zatem przeciwstawiać posługi kultycznej posłudze socjalnej.

Ostatnie rozważania encykliki, nie tracąc głębi teologicznej, nabierają charakteru bardziej duszpasterskiego. Papież, dostrzegając wagę i znaczenie posługi miłości w Kościele, jednocześnie ukazuje ważne, specyficzne wymiary tej działalności. Czynna, organizacyjnie sprawna działalność charytatywna Kościoła – „Caritas”, nie może być tylko organizacją, jak inne instytucje filantropijne, ale winna stawać się wyrazem głębszego aktu osobowej miłości, którą Bóg obudził w sercach. Jest odbiciem tego aktu, w którym Bóg jest i działa.

Wśród elementów konstytutywnych świadczących o istocie chrześcijańskiej i kościelnej *caritas*, Benedykt XVI szczególnie akcentuje: potrzebę odpowiedzi *na to, co w konkretnej sytuacji stanowi bezpośrednią konieczność* (DCE 31); niezależność działalności charytatywnej od partii czy ideologii (por. DCE 31); a także troskę, aby Caritas nie stała się środkiem do prozelityzmu, gdyż *miłość jest bezinteresowna; nie praktykuje się jej dla osiągnięcia innych celów* (DCE 31).

Ważnym fragmentem encykliki wydają się rozważania Ojca świętego dotyczące relacji pomiędzy zaangażowaniem na rzecz sprawiedliwości i posługą charytatywną. Benedykt XVI bardzo mocno przypomina zasadę rozdziału pomiędzy państwem a Kościołem, akcentując prawdę, że *sprawiedliwy porządek społeczeństwa i państwa jest centralnym zadaniem polityki* (DCE 28). Budowanie sprawiedliwego porządku społecznego i państwowego, czyli zadanie polityczne, *nie może być bezpośrednią misją Kościoła. [...] Kościół ma obowiązek współdziałać przez oczyszczanie rozumu i formację etyczną, aby wymagania sprawiedliwości stały się zrozumiałe i politycznie wykonalne* (DCE 28).

Encyklika Benedykta XVI *Deus caritas est*, głęboka w swoich treściach i analizach, jest jak każdy dokument Magisterium Kościoła zaproszeniem dla teologów do pogłębionych badań i dociekań. Zaproszenie to podjęli pracownicy Zakładu Teologii Moralnej i Duchowości Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Owoc ich pracy prezentuje niniejsza monografia.

TEOLOGIA I MORALNOŚĆ
TOM 1, 2006

MARIAN MACHINEK

Ex Congregatione Missionariorum a Sacra Familia

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Wydział Teologiczny

**Główne linie teologiczne
encykliki Benedykta XVI *Deus caritas est***

The Main Theological Themes of Benedict XVI's Encyclical *Deus caritas est*

Praktyka Magisterium Kościoła sprawiła, iż encykliki, chociaż nie należą do najważniejszych wypowiedzi papieskich, wyznaczają jednak główne tematy każdorazowego pontyfikatu. Odnosi się to przede wszystkim do pierwszej encykliki, którą zwykło się określać programową. Jeżeli jednak określenie to sugeruje wyznaczenie głównej linii aktywności papieża, to w odniesieniu do pierwszej encykliki Benedykta XVI *Deus caritas est*¹ komentatorzy byli bardzo powściągliwi. Temat wybrany przez nowego papieża sugeruje raczej swego rodzaju teologiczny *evergreen* – jeśli wolno użyć porównania z dziedziny muzyki – wielokrotnie już poruszany, jednak ciągle na nowo aktualny. Mimo tej wątpliwości, encyklika ta pozostaje interesująca, wskazuje bowiem na styl i sposób rozumienia przez Benedykta XVI swojej pasterskiej posługi. Od samego początku jego pontyfikatu można było zaobserwować z jednej strony wielkie pragnienie kontynuacji nauczania Jana Pawła II, z drugiej jednak od pierwszego kazania na inauguracyjnej Eucharystii papież wyraźnie postawił nowe akcenty. Dotyczy to także jego pierwszej encykliki. Sprawia ona wrażenie raczej wykładu monograficznego, aniżeli kościelnego dokumentu, jest to jednak wykład dobrze zrozumiały i unikający zbytnich zawiłości. Papież oszczędnie posługuje się przypisami, a przy tym przywoływane przez niego dokumenty jego poprzednika i inne dokumenty Kościoła, są równoważone

¹ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Kraków 2006 (dalej DCE).

cytatami z pism Ojców Kościoła. Należy także odnotować, że pierwsza encyklika Benedykta XVI należy do nielicznych dokumentów kościelnych, które zawierają odniesienia do myśli takich filozofów jak Nietzsche czy Kartezjusz, których nawet przy wielkiej otwartości trudno określić mianem „ojców”. Poniższe dywagacje będą się starały wydobyć kluczowe tematy teologiczne tego dokumentu.

I. GŁÓWNY ZAMYŚŁ ENCYKLIKI

Jeżeli traktować pierwszą encyklikę Benedykta XVI jako encyklikę programową, to trzeba zapytać o przyczynę wyboru właśnie takiego tematu. Już w pierwszym słowach dokumentu papież interpretuje sztandarowy cytat z 1 Listu św. Jana, z którego zaczerpnięty został tytuł encykliki, jako rdzeń, istotę wiary chrześcijańskiej, która stanowi nowy obraz Boga i związany z nim obraz człowieka i jego drogi². Z przypomnieniem tego, co fundamentalne i najważniejsze papież wiąże jednak konkretne oczekiwania. Wydaje się, że właśnie w tych słowach zawarty jest motyw i pierwotny zamysł dokumentu. Papież podkreśla jego konkretne znaczenie *w świecie, w którym z imieniem Bożym łączą się czasami zemsta czy nawet obowiązek nienawiści i przemoc*³. Nietrudno w tych słowach dostrzec echo zjawiska światowego terroryzmu, który nabiera nierzadko znamion przemocy dokonywanej w imię Boga na Jego rzekomy rozkaz. Wydaje się, że dla Benedykta XVI w zjawisku tym tkwi największe zagrożenie dla współczesnego świata, ale także dla Kościoła. Chodzi bowiem z jednej strony o niebezpieczeństwo globalnego konfliktu i zakłócenia pokoju na skalę ogólnoswiatową. Oczywiście, trudno byłoby szukać w wypowiedziach nowego papieża, również tych sprzed jego wyboru na Stolicę Piotrową, jakichkolwiek elementów antyislamskich, jak zresztą było i w przypadku jego poprzednika. Wręcz przeciwnie, już w czasie pierwszej podróży na Światowe Dni Młodzieży Benedykt XVI spotkał się z delegacją muzułmanów i w swoim wystąpieniu zwracał się do zaproszonych gości per *Drodzy Przyjaciele muzułmanie*⁴. Zarówno Jan Paweł II, jak też Benedykt XVI dalecy są od identyfikowania terroryzmu z islamem. Tym, co niepokoi papieża, jest oczywistość, z jaką terroryści, szczególnie islamscy, wplatają element religijny w uzasadnienie swojej zbrodniczej aktywności, czyniąc z niej „świętą wojnę” i wyraz służ-

² Por DCE 1.

³ Tamże.

⁴ Benedykt XVI, *Wzajemny szacunek, solidarność i pokój*. Spotkanie z przedstawicielami wspólnot muzułmańskich, „L'Osservatore Romano” 10 (2005), s. 22-24.

by Bożej oraz obiecując sprawcom zamachów szczególną nagrodę za każde zgładzone życie ludzkie.

Ta stosunkowo obszerna dywagacja na temat terroryzmu wydaje się być potrzebna, żeby uchwycić zamiar, jaki przyświecał Benedyktowi XVI. Chodzi o zdecydowane przypomnienie prawdziwego obrazu Boga – Boga kochającego, chodzi poniekąd o kontrastową proklamację miłości Bożej wobec zagrożenia, jakie niesie ze sobą wykorzystywanie wiary w Boga do ideologii niszczenia i ślepej przemocy. Chodzi o zdecydowane przeciwstawienie wykorzystania Boga do doraźnych politycznych celów. Jest to zatem zarówno zamiar głęboko teologiczny, jak też – jeśli powyższe obserwacje są trafne – głęboko polityczny, mający na celu zabranie głosu w najbardziej palącej kwestii porządku światowego. Encyklika ma stanowić proklamację mesjańskiej alternatywy porządku światowego, opartą nie na przemocy ani też na racji siły, ale na miłości i szacunku, dla którego najpełniejszym punktem odniesienia jest tytuł dokumentu: Bóg jest miłością. Swoją pierwszą encykliką papież zdaje się chcieć przeciwdziałać tendencji, pragnącej nadać zmaganiom z terroryzmem znamię już nie tylko wojny między kulturami, ale także wojny między religiami.

Takiej interpretacji można oczywiście zarzucić, że przeakcentowuje pewien aspekt, o którym papież wspomina jedynie pobieżnie. Przeciw takiej interpretacji mogą przemawiać fragmenty dotyczące miłości erotycznej, a także cała druga część encykliki, która przecież odnosi się do dobroczynnej, charytatywnej działalności Kościoła. Rzeczywiście, gdyby chcieć rozumieć pierwszą encyklikę Benedykta XVI jako natychmiastowy program polityczny, zastrzeżenia te byłoby całkowicie uzasadnione. Przypuszczenie takie może być wzmocnione faktem, że papież adresuje swoją encyklikę do *biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich*, pomijając dołączany przez jego poprzedników dodatkowy krąg odbiorców – *ludzi dobrej woli*. Takie zaadresowanie encykliki sprawia wrażenie, iż mamy do czynienia z dokumentem wewnętrznym Kościoła, skierowanym w pierwszym rzędzie i zasadniczo do wierzących katolików. Jeżeli jednak rozumie się papieskie przesłanie jako mocne przywołanie fundamentalnej prawdy wiary chrześcijańskiej o kochającym Bogu i człowieku zaproszonym do współmiłowania, to nie sposób odmówić temu przesłaniu konkretnego znaczenia właśnie w kontekście współczesnej sytuacji świata, który z jednej strony degradowuje i wyśmiewa miłość, proklamując skuteczną przemianę świata na drodze wyzbycia się miłości i gloryfikacji przemocy i siły, z drugiej zaś bądź to usuwa Boga na margines życia, bądź też zaprzęga go do uzasadnienia aktów terroru.

II. OBRAZ BOGA

Centrum dokumentu stanowią, jak się wydaje rozdziały 9-18, wskazujące na rdzeń Objawienia, na – jak to określa Benedykt XVI – *nowość wiary biblijnej*. Nowość ta, a jednocześnie istota chrześcijańskiej wiary, zawiera się właśnie w nowym, oczyszczonym obrazie Boga, ale także – co zostanie zanalizowane poniżej – w nowym obrazie człowieka. Papież, jak wprawny rysownik, szkicuje w kilku zasadniczych motywach sedno nowego obrazu Boga, który wyłania się z doświadczenia wiary Izraela: jest to Bóg osobiście kochający, Bóg pasjonat w miłowaniu człowieka. Obraz ten jest o wiele bardziej żywy, chociaż miejscami mocno antropomorficzny, niż obraz bóstwa, jaki wytworzyła starożytna filozofia, nawet ta, która za swoje czołowe zadanie uznała sięgnięcie poza zasłonę bogatej mitologii. Biblia nie waha się posługiwać śmiało obrazami erotycznymi, by oddać Bożą „namiętną” – rzec by można – miłość do swego ludu, miłość, która cierpi z powodu niewierności, która z wielką czułością troszczy się o lud, która kocha, jak to określa Ozeasz, *więzami ludzkimi*, więzami miłości (por. Oz 11,4). Taki obraz Boga z jednej strony podejmuje starożytną filozoficzną refleksję dotyczącą Boga jako pra-zasady i pra-przyczyny wszechświata, jako wszechogarniającego Logosu.

Z drugiej jednak strony biblijne obrazy przekraczają tę refleksję, rozszarpują niejako jej ramy, pokazując całą pasję Bożej miłości. Ta miłość Boga, jak mówi papież, *może być określona bez wątpienia jako eros, która jest równocześnie agape*⁵. Mówienie o erosie Boga w papieskim dokumencie może być uznane za dosyć nowatorskie – co zostało też zauważone przez komentatorów – jednak w zasadzie nie jest ono niczym innym, jak określeniem kategoriami refleksji antropologicznej dobrze znanych biblijnych obrazów Boga, który kocha Izraela. Agape Boga wobec swego ludu ukazuje się natomiast w całkowitej bezinteresowności Jego miłości i w gotowości do przebaczenia. Dzieło Chrystusa, w którym Bóg, stawszy się człowiekiem, sam przyjmuje na siebie śmierć, jest dziełem, które rozstrzyga raz na zawsze pozorny konflikt między – jak się wydaje – konkurującymi i wzajemnie się ograniczającymi przymiotami Boga: Jego miłością i Jego sprawiedliwością. To właśnie Osoba Chrystusa, a nie jakaś wzniosła idea, czy dające religijne uniesienia praktyki religijne stanowią rdzeń chrześcijaństwa. Papież wskazuje i podkreśla ostateczne konsekwencje Wcielenia. Mamy tutaj do czynienia z niebywałym realizmem: miłość nie pozostaje abstrakcyjnym pojęciem, ale objawia się *nieprzewidywalnym i w pewnym sensie niebywałym działaniu Boga*⁶. Papież

⁵ DCE 9.

⁶ DCE 11.

wskazuje na największy ewangeliczny paradoks, który stanowiąc najwyższą proklamację miłości, rozsadza jednocześnie wszelkie koncepcyjne próby rozumienia ludzkiego, zmierzające do pojęciowego wyrażenia istoty Boga. W śmierci Chrystusa na krzyżu, jak stwierdza papież, *dokonuje się owo zwrócenie się Boga przeciwko samemu sobie, poprzez które On ofiarowuje siebie, aby podnieść człowieka i go zbawić – jest to miłość w swej najbardziej radykalnej formie*⁷. Chrześcijaństwo polega na zawierzeniu tej miłości. *U początku bycia chrześcijaninem, jak podkreśla Benedykt XVI już w pierwszych słowach encykliki, nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, ale natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie*⁸.

III. OBRAZ CZŁOWIEKA

Objawienie istoty Boga jako Miłości, która nie zna miary i nie cofa się przed ofiarą dla dobra człowieka, musi wpłynąć na obraz samego człowieka. I to jest drugi element centralny pierwszej encykliki Benedykta XVI. Miłość Boga – i tylko ona – pomaga człowiekowi w pełni zrozumieć samego siebie. Warto w tym miejscu przywołać fragment, w którym papież pisze: *Historia miłości Boga do Izraela polega, w samej swej głębi na tym, że On nadaje mu Torah, czyli otwiera Izraelowi oczy na prawdziwą naturę człowieka i wskazuje mu drogę prawdziwego człowieczeństwa. Tak, historia polega na fakcie, że człowiek, żyjąc w wierności jednemu Bogu, doświadcza siebie samego jako kochanego przez Boga i odkrywa radość w prawdzie, w sprawiedliwości – radość w Bogu, która staje się jego istotnym szczęściem*⁹. Warto zatrzymać się na tym fragmencie, gdyż poza jego teologiczną treścią ujawnia on pewien rys całej twórczości teologicznej kard. Josepha Ratzingera. Jest to naznaczone głębokim szacunkiem spojrzenie na Stary Testament i docenienie owego „matczyne go pnia”, w który – by posłużyć się porównaniem św. Pawła – została zaszczerpiona wspólnota wierzących w Chrystusa (por. Rz 11,1-24). Nie chodzi tutaj jedynie o nieustanne podkreślanie – zresztą doskonale korespondujące z tą samą linią jego poprzednika, Jana Pawła II – iż przymierze zawarte z narodem wybranym nigdy nie zostało przez Boga cofnięte, a uzdrowienie relacji chrześcijan do żydów (rozumiane jako wspólnota wiary w tego samego Boga, a nie jako działanie na płaszczyźnie politycznej) jest nagłym

⁷ DCE 12.

⁸ DCE 1.

⁹ DCE 9.

i ciągle jeszcze nie zrealizowanym zadaniem. Chodzi raczej o docenienie Starego Testamentu jako słowa Bożego. Chrześcijanie czytają go oczywiście inaczej, niż Żydzi, mianowicie w świetle Wydarzenia Jezusa Chrystusa, którego ostateczna, mesjańska interpretacja Tory wydobywa z niego wolę Boga nieskażoną ludzką słabością. Próbką takiego podejścia do Tory są tzw. antytezy w Kazaniu na Górze (Mt 5,21-48), w których Jezus, najpierw deklaruje, iż nie przyszedł znieść Tory, ale ją wypełnić, a jej postanowieniom daje swoją ostateczną interpretację, każdorazowo poprzedzoną słowami: *A Ja wam powiadam*. Tak rozumiany Stary Testament zawiera istotne dla życia chrześcijańskiego treści i nie może być traktowany jako „przestarzały testament”, który można odłożyć, koncentrując się jedynie na pismach nowotestamentowych. Tożsamość chrześcijańska byłaby okaleczona bez bogactwa Starego Testamentu. Co więcej, Nowy Testament, chociaż stanowi ukoronowanie Bożego samoobjawienia w Osobie, działaniu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, stałby się nieczytelny bez perspektywy, jaką roztacza Stary Testament. Wydaje się, iż taka właśnie świadomość każe Benedyktowi XVI czerpać obficie z bogactwa refleksji starotestamentalnej. Relację chrześcijaństwa do Tory Izraela papież podkreśla już we wstępie do swego dokumentu, pisząc, iż *wiara chrześcijańska, uznając miłość za swoją główną zasadę, przejęła to, co stanowiło istotę wiary Izraela, a równocześnie nadała temu nową głębię i zasięg*¹⁰.

Warto w tym momencie zauważyć pewną analogię, rzec można – komplementarność między myślą Benedykta XVI a treściami nauczania jego poprzednika w tej programowej encyklice. W centrum przytoczonego wyżej fragmentu z encykliki *Deus caritas est* znaleźć można myśl, która – zestawiona z treścią pierwszej encykliki Jana Pawła II *Redemptor hominis* – ukazuje szeroką perspektywę dziejów zbawienia. Jan Paweł II, kreśląc znaczenie Jezusa Chrystusa dla chrześcijańskiej antropologii, stwierdził: *Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. I dlatego właśnie Chrystus – Odkupiciel [...] objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi*¹¹. Chrystus, Jego słowo i czyny, Jego Pascha, stają się ostatecznym dokończeniem i wyjaśnieniem procesu, który rozpoczął się od wybrania Izraela i nadania mu Torah – Prawa. Prawo to nie może być postrzegane jako zespół zakazów i nakazów, ale jako „dom”, jako przestrzeń życiowa, w której – jak podkreśla Benedykt XVI – człowiekowi otwierają się oczy

¹⁰ DCE 1.

¹¹ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, n. 10.

na istotę człowieczeństwa, na prawdziwą naturę człowieka i na to, co tej naturze odpowiada, ale także na to, co jest z nią diametralnie sprzeczne.

Dzięki temu „dwugłosowi” papieży zostaje ukazana szeroka perspektywa dziejów zbawienia, doświadczeń, czasami bolesnych (i to zarówno dla ludzi, jak i dla Boga), dzięki którym człowiek coraz pełniej uzyskiwał możliwość bycia sobą, bycia w pełni Bożym stworzeniem. Obydwie encykliki umiejscawiają to „objawienie człowieka samemu człowiekowi” w kontekście miłości pisanej przez duże „M”. Bez Boga człowiek nie tylko nie zyskuje tak sugestywnie opiewanej przez wielu myślicieli wolności od rzekomo zniewalającej relacji z bóstwem, będącym i tak – jak podkreślali niektórzy z nich – projekcją ludzkich dążeń, pragnień i lęków, ale traci z oczu siebie samego. Odejście od Boga i Jego miłości w paradoksalny sposób oznacza utratę poczucia człowieczeństwa i prowadzi do destrukcji tego, co głęboko ludzkie, a w efekcie – samej ludzkiej wspólnoty. Odejście od Boga sprawia również, że najgłębsza tęsknota każdej istoty ludzkiej, tęsknota za tym, by kochać i być kochanym, zostaje naznaczona destrukcyjną i egocentryczną dynamiką.

Ta zbieżność motywów w pierwszych wielkich tekstach dwóch kolejnych papieży nie jest przypadkowa. Wynika ona z chrześcijańskiej troski o kształt świata, który wykazuje coraz bardziej drastyczne oznaki braku szacunku wobec pojedynczych osób, szczególnie wobec tych, które znajdują się na najbardziej newralgicznych etapach swojej egzystencji, tzn. u jej początku bądź kresu. Świat, który wypycha coraz bardziej wiarę w Boga z przestrzeni społecznej w sferę prywatną, nie jest w stanie zapełnić luki, jaka pozostała po odrzuceniu wartości najwyższych, również nienaruszalności ludzkiej godności. Fakt ten dostrzegają już także myśliciele laicy, wskazując na kruchość fundamentów, na których współczesne społeczeństwa pragną budować stosunki międzyludzkie. Jednym z głosów krytycznych jest nestor laickiej filozofii europejskiej, prof. Jürgen Habermas. Nie waha się twierdzić, iż jeżeli ludzkość chce przetrwać, musi dokonać swoistego „przekładu” i integracji fundamentalnych przekonań religijnych, takich jak np. wizja człowieka jako obrazu i podobieństwa Stwórcy, której konsekwencją jest postulat nienaruszalności godności każdej istoty ludzkiej¹². Tego typu adaptacje można pozostawić filozofom. Zadaniem pasterzy Kościoła jest troska, by chrześcijańskie przekonanie o tym, że pełnia człowieczeństwa ukazuje się dopiero w świetle miłości Boga, było głoszone i obecne w umysłowości współczesnych ludzi. Dwugłos Jana Pawła II i Benedykta XVI w tej kwestii jest bardzo sugestywny.

¹² Por. J. Habermas, *Glauben und Wissen*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z 15.10.2001 r., s. 9.

Jednak warto w tym miejscu przywołać tematykę, która w encyklice pojawia się właściwie na marginesie, jednak stanowi jeden z centralnych motywów refleksji teologicznej kardynała Ratzingera i stąd zapewne nieprzypadkowo znalazła się w jego programowej encyklice. W kontekście omawiania strukturalnych problemów związanych z dziełami miłości i miłosierdzia (w drugiej części encykliki, która w niniejszym opracowaniu zostanie omówiona poniżej) papież wskazuje na organiczny związek między rozumem i wiarą. Właśnie ten temat, omawiany w kontekście fundamentów demokracji, stanowił przedmiot niecodziennej debaty między wspomnianym wyżej J. Habermasem, a J. Ratzingerem, zorganizowanej w 2004 r. w Bawarskiej Akademii Katolickiej w Monachium¹³. Wydaje się, że niektóre jej motywy znalazły miejsce także w tekście encykliki. Papież podkreśla, iż rozum praktyczny, którego zadaniem jest sformułowanie sprawiedliwego porządku społecznego, musi być nieustannie oczyszczany od zaślepienia wynikającego z przewagi interesu i władzy (nr 28). To właśnie wiara stanowi dla rozumu siłę oczyszczającą, która uwalniając go od zaślepienia pomaga mu być sobą. Nie oznacza to jednak hegemonii wiary nad rozumem. Również wiara potrzebuje oczyszczenia przez rozum, który chroni ją przed fundamentalistycznym zaślepieniem. W tym właśnie miejscu papież umiejscawia katolicką naukę społeczną, która *nie ma [...] zamiaru przekazywać Kościołowi władzy państwa. Nie chce również narzucać tym, którzy nie podzielają wiary, perspektyw i sposobów zachowania, które do niej przynależą. Po prostu chce mieć udział w oczyszczaniu rozumu i nieść pomoc, aby to, co sprawiedliwe, mogło tu i teraz być rozpoznane, a następnie realizowane*¹⁴.

IV. CARITAS ISTOTOWO ZWIĄZANA Z KOŚCIOŁEM

W porównaniu z pierwszą częścią, na której zdaje się spoczywać akcent całości dokumentu, druga wydaje się być na pierwszy rzut oka jedynie pewnym uzupełnieniem, swego rodzaju częścią praktyczną. Jednak błędem byłoby pomijanie jej znaczenia. Warto zwrócić uwagę przede wszystkim na kilkakrotnie powtarzany motyw, który – o ile teologicznie nie stanowi on jakiegoś novum – wydobywa i ponownie akcentuje bardzo istotny wymiar miłości bliźniego. W numerze 22 papież stwierdza, że *praktyka miłości wobec wdów i sierot, wobec więźniów, chorych i wszystkich potrzebujących należy do [...]*

¹³ Tłumaczenia wystąpień Habermasa i Ratzingera zostały zamieszczone w „Tygodniku Powszechnym” 18 (2005), s. 6-7.

¹⁴ DCE 28.

*istoty [Kościoła] w równej mierze, jak posługa Sakramentów i głoszenie Ewangelii*¹⁵. Kilka akapitów dalej Benedykt XVI znów podejmuje tę samą myśl i jeszcze raz z naciskiem podkreśla: *Caritas nie jest dla Kościoła rodzajem opieki społecznej, którą można by powierzyć komuś innemu, ale należy do jego natury, jest niezbywalnym wyrazem jego istoty*¹⁶. Myśl ta musi sobie chyba na nowo utorować drogę do naszej świadomości, zwłaszcza na poziomie podstawowych struktur Kościoła, jakimi są parafie. Należy oczywiście dostrzec i docenić ogrom pracy i wysiłku, jaki Kościół w Polsce i na świecie inwestuje na wszystkich płaszczyznach swojej struktury w działalność charytatywną. Jednocześnie jednak można i trzeba zapytać, czy istnieje w Kościele powszechna świadomość, że *caritas*, rozumiana jako czynne i konkretne zaangażowanie na rzecz potrzebujących, które nie ogranicza się do pewnych akcji, ale jest ciągłym wysiłkiem i aktywnością, należy dbać w takim samym stopniu, jak dbamy o liturgię? Czy istnieje powszechna świadomość, że aktywność charytatywna nie może być traktowana jako jedna z aktywności, obok działań innych grup, stowarzyszeń i ruchów, ale tak samo, jak obligujemy wszystkich do udziału w liturgii, będącej szczytem życia chrześcijańskiego, powinniśmy czuć się zobligowani do aktywności charytatywnej?

Warto zwrócić uwagę na kilka motywów w drugiej części papieskiego dokumentu. Najpierw jest to ponowne nawiązanie do Tory, chociaż tym razem pośrednie. Papież wskazując na znaczenie wspólnoty (*koinonia*) troszczącej się o wszystkich swoich członków, przywołuje tzw. *summaria* z dziejów Apostolskich (Dz 2,44-45; 4,32-37), które odzwierciedlają wspólnotę dóbr w pierwszej wspólnocie jerozolimskiej. Benedykt XVI zaznacza, iż radykalna wspólnota dóbr okazała się być nie do utrzymania wobec szybkiego liczebnego rozwoju Kościoła, wskazuje jednak na centralną ideę, która nie traci nic ze swej mocy zobowiązującej: *we wspólnocie wierzących nie może być takiej formy ubóstwa, by komuś odmówiono dóbr koniecznych do godnego życia*¹⁷. Jak wskazują na to analizy egzegetyczne, łukaszowa idea wspólnoty, w której nikt nie cierpi głodu, jest bezpośrednim nawiązaniem do fragmentu Księgi Powtórzonego Prawa. Celem Tory, rozumianej jako zasady dla sprawiedliwego porządku społecznego, była taka regulacja stosunków międzyludzkich, aby w ludzie Bożym nie było nikogo cierpiącego niedostatek. Łukasz jest przekonany, że to właśnie Kościół jest tą ziemią obiecaną przez Boga, w której wreszcie Tora, pierwotny porządek Boga, obejmujący nie tylko sprawy duchowe, ale całą materialną rzeczywistość, jest w pełni realizo-

¹⁵ DCE 22.

¹⁶ DCE 25.

¹⁷ DCE 20.

wana. Obietnica Tory dana Izraelowi, *Bóg Jahwe wprowadzi cię [...] do ziemi, gdzie nie odczuwając niedostatku, nasycisz się chlebem, gdzie niczego ci nie zabraknie* (Pwt 8,9) musi spełniać się nieustannie w Kościele. Ta konieczność konkretnej służby na rzecz potrzebujących ma jednocześnie, jak podkreśla Benedykt XVI, charakter służby duchowej i nie może być mylona z ideami naprawiania świata¹⁸. Papież zdaje sobie sprawę z tego, jak dalece to socjalne zaangażowanie Kościoła stanowi zadanie ciągle niedostatecznie spełniane. Warto zwrócić uwagę na krytykę postawy Kościoła wobec nowych wyzwań związanych z rozwojem przemysłowym. Zgodnie ze słowami Benedykta XVI *przedstawiciele Kościoła bardzo powoli uświadamiali sobie, że problem sprawiedliwej struktury społeczeństwa jawił się w nowy sposób*¹⁹. Jednak papież także wyraźnie polemizuje ze starym zarzutem, zgodnie z którym chrześcijańskie dzieła miłosierdzia, dając ubogim namiastkę zaspokojenia ich potrzeb na dzisiaj i obiecując wieczne szczęście w niebie, opóźnia tylko przebudowę świata i utworzenie sprawiedliwych struktur. Nie jest zadaniem Kościoła podejmowanie walki politycznej o sprawiedliwy świat, chociaż nie wolno mu także pozostać na marginesie zaangażowania na rzecz sprawiedliwości. Iluzją jest dla papieża pogląd, iż przebudowa strukturalna świata może uczynić zbędnymi posługę miłości i dzieła miłosierdzia. Takie poglądy *faktycznie kryją w sobie również materialistyczną koncepcję człowieka: założenie, według którego człowiek miałby żyć 'samym chlebem' (por. Mt 4,4; por. Pwt 8,3) – przekonanie, które upokarza człowieka i nie uznaje właśnie tego, co jest specyficznym ludzkim*²⁰.

Na podkreślenie zasługuje także deklaracja Benedykta XVI, że *caritas nie może być środkiem do tego, co dzisiaj określa się mianem prozelityzmu*²¹. Owszem, papież zaznacza, iż sama działalność charytatywna jest pewną formą głoszenia Ewangelii. Dlatego też katolicy, udzielający się w służbie dla drugich nie mogą wstydliwie skrywać swojej wiary, gdyż jej proklamacja miałaby być rzekomo obraźliwa dla innych albo miała kogokolwiek dyskryminować. Jednak potrzebna jest tutaj szczególna wrażliwość. Benedykt XVI pisze: *Chrześcijanin wie, kiedy jest czas sposobny do mówienia o Bogu, a kiedy jest słuszne zamilknąć i pozwolić mówić jedynie miłości. On wie, że Bóg jest miłością (por. 1 J 4,8) i staje się obecny właśnie wtedy, gdy nie robi się nic innego ponad to, że się kocha*²².

¹⁸ Por. DCE 21.

¹⁹ DCE 27.

²⁰ DCE 28.

²¹ DCE 31.

²² Tamże.

*

Encyklika *Deus caritas est* może być z całą pewnością uznana za „programową”, chociaż trudno w niej szukać konkretnych zadań do natychmiastowej realizacji. Papież zaczyna niejako od fundamentów, od podstaw. Przywołując w zakończeniu dokumentu, zwyczajem swego poprzednika, Maryję, którą określa starochrześcijańskim tytułem Matki Pana, Benedykt XVI zdaje się wskazywać drogę, którą musi podążać Kościół, a w nim każdy wierzący, by nie zaprzepaścić nowiny i wielkiej miłości Boga do człowieka. Rozważając postawę Maryi papież mówi o syntonii jej własnych myśli z myślami Bożymi. Ta syntonია rodzi się wtedy, gdy ludzkie słowa wyrastają ze Słowa Bożego i gdy człowiek zostaje tym słowem przeniknięty. W odniesieniu do Maryi i innych świętych papież stwierdza: *Kto zmierza ku Bogu, nie oddala się od ludzi, ale staje się im prawdziwie bliski*²³. W ten sposób konkretnie mogą zostać powiązane dwa przykazania miłości, na których, jak stwierdza Jezus, jak na zawiasach opiera się Prawo i Prorocy, czyli całe biblijne Objawienie (por. Mt 22,37-40).

²³ DCE 42.

TEOLOGIA I MORALNOŚĆ
TOM 1, 2006

ADAM SIKORA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

**Miłość objawiona przez Boga i odkryta przez człowieka.
Tożsamość, podobieństwo, czy przeciwieństwo?
Refleksje wokół *Deus caritas est***

Love Revealed by God and Discovered by Man. Identity, Likeness, or Opposite.
Reflections on *Deus caritas est*

Pierwsza encyklika Ojca świętego Benedykta XVI podejmuje temat miłości rozpatrując go w kilku perspektywach, począwszy od biblijnego i tytułowego dla encykliki wyrażenia *Deus caritas est*, a skończywszy na filozoficznej analizie pojęcia miłości. Jest to zasadniczy dla chrześcijańskiego życia problem. To banalne – mogłoby się wydawać – stwierdzenie jest jednak głęboko uzasadnione i to, co najmniej, z dwóch powodów.

Po pierwsze wchodzi tu w grę zagadnienie sposobu pojmowania Boga przez człowieka. A – jak wiadomo – od tego zależy bardzo wiele w ludzkim życiu. Często bowiem *problemem nie jest Bóg; problemem jest – w jakiego Boga wierzysz*¹. Począwszy od samej możliwości uwierzenia w Boga, poznania Go, nawiązania z Nim rzeczywistych relacji osobowych, aż po takie zagadnienia jak misterium zła, ludzkiej nieprawości, cierpienia i śmierci są fundamentalnymi problemami ludzkiej egzystencji. Te, przytoczone tu tylko przykładowo problemy, mogą być rozwiązywane w bardzo różny sposób. A zależy to, w dużej mierze, właśnie od sposobu pojmowania Boga. Benedykt XVI, już w pierwszym zdaniu swej encykliki stwierdza: *‘Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim’ (1 J 4,16)*. Słowa z *Pierwszego Listu świętego Jana* wyrażają ze szczególną jasnością istotę wia-

¹ D. Turollo, *Cammino verso la fede*, Balsamo 2006, s. 88.

ry chrześcijańskiej: chrześcijański obraz Boga i także wynikający z niego obraz człowieka i jego drogi (DCE 1).

Po wtóre, co zresztą zostało już zasygnalizowane w przytoczonych wyżej słowach encykliki, chodzi o sposób widzenia człowieka, jego życia i fundamentalnych wartości i zasad, które tym ludzkim życiem winny kierować. Niewątpliwie, tą wartością i normą – jednocześnie – jest miłość. Jest to jednak pojęcie bardzo pojemne i wieloznaczne. Stąd wynika konieczność zarysowania precyzyjnego obrazu miłości – właśnie w perspektywie poprzedniego zdania – o sposobie widzenia Boga. Jeżeli chodzi o charakterystykę, wspomnianych na początku, różnych płaszczyzn wyjaśniania i interpretowania miłości, to Benedykt XVI podkreśla konieczność określenia ich wzajemnych relacji, w tym także dostrzeżenia możliwych napięć. *W dyskusji filozoficznej i teologicznej te rozróżnienia często były zradykalizowane aż do autentycznego przeciwstawienia: typowo chrześcijańską byłaby miłość zstępująca, ofiarna, właśnie agape; kultura zaś niechrześcijańska, przede wszystkim grecka charakteryzowałaby się miłością wstępującą, pożądliwą i posesywną, czyli erosem (DCE 7).*

Warto więc podjąć próbę scharakteryzowania relacji między filozoficznym – ludzkim sposobem pojmowania miłości, a jej biblijnym i teologicznym obrazem.

I. FILOZOFICZNO-JĘZYKOWA ANALIZA MIŁOŚCI

Papież zwraca uwagę na wieloznaczność pojęcia *miłość* wskazując najpierw na jej bardzo zróżnicowane treści. Wystarczy wspomnieć miłość ojczyzny, rodzicielską, braterską, bliźniego, Boga, pracy (por. DCE 2), aby uświadomić sobie bogactwo tego zjawiska. Jednak szczególne miejsce w ludzkim poszukiwaniu sensu pojęcia *miłość* odgrywa miłość między mężczyzną i kobietą. Analizie tego rodzaju miłości poświęca papież szczególnie dużo uwagi. Odwołując się do terminologii wypracowanej przez klasyczną myśl grecką, wyróżnia trzy najważniejsze pojęcia: *eros*, *philia* i *agape*, zwracając jednocześnie uwagę na fakt specyficznego rozłożenia akcentów w języku biblijnym, gdzie częstotliwość stosowania tych terminów jest zgoła odmienna od tradycji greckiej. Benedykt XVI dokonuje analizy swoistego napięcia między starożytnym światem pogańskim, a tradycją judeochrześcijańską. Dotyczy to zwłaszcza terminu *eros*, który rozumiany był w szczególny sposób.

1. Antyczna wizja *erosa*

Grecy – bez wątpienia podobnie jak inne kultury – dostrzegali w *erosie przede wszystkim upojenie, opanowanie rozumu przez 'boskie szaleństwo', które wyrzywa człowieka z ograniczoności jego istnienia i w tym stanie wstrząśnięcia przez boską moc pozwala mu doświadczyć najwyższej błogości* (DCE 4). Taki sposób pojmowania *erosa* prowadzi do określonej wizji płodności, a właściwie do ubóstwienia jej, nadania jej wartości samej w sobie, w oderwaniu od relacji osobowych. To raczej człowiek zostaje jej podporządkowany, a ona jest elementem dominującym nad człowiekiem. To prowadzi do przyjmowania przez samego człowieka określonych postaw. *W religiach ta postawa wyrażała się w kultach płodności, do których przynależy «święty» nierząd, który kwitł w licznych świątyniach. Eros był więc celebrowany jako boska siła, jako złączenie z bóstwem* (DCE 4). Najbardziej skrajnym przejawem takiego rozumienia *erosu* była tzw. „prostytucja sakralna”, która czyni *eros* czymś nieludzkim, a kobiety uprawiające go stają się jedynie narzędziami służącymi do wzniesienia „boskiego szaleństwa”. Jednak, jak stwierdza papież, *w rzeczywistości nie są boginiami, lecz osobami ludzkimi, których się nadużywa* (DCE 4), a więc nie tylko brakuje tu elementu boskiego, ale nawet ludzkiego. Nadużycie osoby jest zanegowaniem prawa wynikającego z jej człowieczeństwa. Taki sposób pojmowania *erosa* był niewątpiwie czymś charakterystycznym dla kultury starożytnej, skoro nawet niektórzy myśliciele tamtego czasu podkreślają konieczność innego pojmowania przyjemności i radości życia, i postulują pojmowanie przyjemności nie tylko jako *pijatyk, hulanek i obcowania z pięknymi kobietami i chłopcami*².

Taki negatywny obraz *erosa* odnoszący się do tradycji pogańskiej, nie oznacza całkowitego zanegowania ludzkich wysiłków zmierzających do zrozumienia tej formy miłości. Benedykt XVI wskazuje na historyczne przemiany sposobu rozumienia tego pojęcia. Czynnikiem prowadzącym do tych przemian był rozwój koncepcji ludzkiej osoby. Sposób rozumienia *erosa* zależy przede wszystkim od konstytucji istoty ludzkiej, złożonej z ciała i duszy. *Człowiek staje się naprawdę sobą, kiedy ciało i dusza odnajdują się w wewnętrznej jedności, a wyzwanie erosu może być rzeczywiście przezwyciężone, kiedy ta jedność staje się faktem* (DCE 5). Papież wskazuje jednocześnie na zgubne – dla pojmowania miłości – skutki okaleczonej wizji osoby. Okaleczenie to może iść w dwóch kierunkach. Z jednej strony może to być interpretacja osoby w duchu skrajnego spirytualizmu. *Jeżeli człowiek dąży do tego by być jedynie duchem i chce odrzucić ciało jako dziedzictwo tylko zwierzęce, wów-*

² V.J. Bourke, *Historia etyki*, Toruń 1994, s. 41.

czas duch i ciało tracą swoją godność (DCE 5). Z drugiej strony może dojść do interpretacji zbyt materialistycznej, która – nawiasem mówiąc – w dobie współczesnej jest bardziej rozpowszechniona i niebezpieczna. Jeżeli człowiek *odżegnuje się od ducha i wobec tego uważa materię, ciało za jedyną rzeczywistość, tak samo traci swoją wielkość* (DCE 5). Jest to właściwa esencja wielowiekowej dyskusji na temat struktury ludzkiego bytu, która rozpoczęła się od starożytnego dualizmu i sięga aż do nowożytnych monizmów³.

W tym kontekście papież zwraca uwagę na niebezpieczeństwo hedonistycznego i utylitarystycznego traktowania człowieka w kontekście miłości. *W rzeczywistości to nie jest wielkie 'tak' człowieka dla swojego ciała. Przeciwnie, człowiek uważa teraz ciało i seksualność jedynie jako materialną część samego siebie, którą można używać i wykorzystywać w sposób wyrachowany. Zresztą jedną część, która nie ukazuje mu się jako zakres jego wolności, natomiast jako coś, co on, na swój sposób usiłuje uczynić zarazem przyjemnym i nieszkodliwym* (DCE 5). Dochodzi do urzeczowienia zarówno człowieka, jak i miłości. Z pewnością taki sposób myślenia i traktowania drugiego człowieka nie może prowadzić do nawiązywania i realizowania wspólnoty osób, która dla wielu myślicieli jest czymś najwznioślejszym w relacji z drugim⁴.

Jak widać pójście antropologii w kierunku jakiegokolwiek monizmu przynosi podobne, bardzo negatywne skutki zarówno w kwestii pojmowania samej osoby ludzkiej, jak i – w konsekwencji – w kwestii sposobu pojmowania ludzkiej miłości.

2. Eros oczyszczony

Zaprezentowana wyżej analiza określonego sposobu pojmowania człowieka i miłości prowadzi do oceny jednoznacznie negatywnej. Powstaje pytanie czy w historii ludzkiej myśli filozoficznej nie wypracowano jakiejś bardziej pozytywnej koncepcji człowieka, a w konsekwencji także właściwego sposobu pojmowania miłości.

Papież nawiązuje jedynie do polemiki na polu filozofii, toczącej się na temat koncepcji człowieka, ale trzeba przyznać, że nie przedstawia założeń czysto filozoficznego personalizmu. Mimo to – właśnie personalizm jest tą wizją, która pozwala spojrzeć na ludzką miłość, w tym także na *eros*, w spo-

³ Por. L. Wiórka, *Elementy antropologii filozoficznej* [w:] *Chrześcijańska wizja człowieka*, Poznań 1977, s. 47nn.

⁴ Por. M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.P. Sartre – E. Lévinas*, Kraków 1994, s. 117n; por. E. Lévinas, *Le Temps et l'Autre* [w:] *Le Choix – Le Monde – L'Existence*, Grenoble–Paris 1947, s. 183.

sób pozbawiony wyżej przywołanych zagrożeń. A tego właśnie wyzwolenia *erosa* potrzeba. *Tak więc staje się ewidentne, że eros potrzebuje dyscypliny, oczyszczenia, aby dać człowiekowi nie chwilową przyjemność, ale pewien przedsmak szczytu istnienia, tej szczęśliwości, do której dąży całe nasze istnienie* (DCE 4).

Papieską propozycją rozwiązania wyżej zarysowanego dylematu jest właśnie przyjęcie personalistycznej wizji człowieka, która pozwala we właściwy sposób widzieć ludzką miłość. Benedykt podkreśla: *Kocha jednak nie sama dusza ani nie samo ciało: kocha człowiek, osoba, która kocha jako stworzenie jednostkowe, złożone z ciała i duszy. Jedyne wówczas, kiedy obydwaj wymiary stapiają się naprawdę w jedną całość, człowiek staje się w pełni sobą. Tylko w ten sposób miłość – eros – może dojrzewać, osiągając swoją prawdziwą wielkość* (DCE 5).

W podtekście tego zagadnienia tkwi odwieczny problem określenia natury człowieka i wzajemnych relacji tworzących go pierwiastków. Papież podkreśla ich jedność. Jest to sposób rozumienia tej kwestii wpisany w wielowiekową tradycję myśli chrześcijańskiej. Ksiądz profesor Albert Krapiec analizujący doktrynę Tomasza z Akwinu stwierdza: *Zawiązanie zaś duszy z ciałem istotnie jest niesprzeczne jedynie wówczas, gdy dusza i ciało, tworząc jedność, są do siebie w relacji aktu do możliwości, ściślej: formy do materii*⁵.

Takie widzenie człowieka pozwala na wielu płaszczyznach, w tym także na płaszczyźnie ludzkiej miłości, dostrzec i uszanować godność ludzkiej osoby, zarówno tej, która jest podmiotem aktu, jak i tej, ku której akt jest skierowany. *Godność człowieka jako osoby oznacza przede wszystkim właściwość lub też podstawową jakość – i w tym znaczeniu ‘wartość’ osoby jako takiej, która przysługuje człowiekowi z tej racji, że jest osobą*⁶. Ten wątek zostaje sprecyzowany przez tego samego autora: *Godność to wartość ontyczna przysługująca osobie ludzkiej, wiążąca się z faktem, że człowiek nie jest ‘czymś’, lecz ‘kimś’, że posiada ‘wnętrze’ ukonstytuowane przez pierwiastki życia duchowego*⁷. Jeżeli eros jest udziałem człowieka, to jego właściwe przeżywanie domaga się właściwego pojmowania osoby. Nie ulega wątpliwości, że zredukowanie człowieka do „czegoś” grozi tym wszystkim, o czym mówi Benedykt XVI odnośnie *erosa*.

Interesująca jest metodologia zastosowana w papieskiej encyklice. Chodzi mianowicie o nawiązywanie do znaczących w historii postaci filozofów.

⁵ A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1999, s. 129.

⁶ K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Paryż-Lublin 1991, s. 50.

⁷ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 109.

Papież przywołuje słowa Fryderyka Nietzschego oskarżającego chrześcijaństwo o próbę zabicia *erosa*, który jednak na skutek działania podanej mu przez chrześcijaństwo trucizny nie umarł, ale przeniósł się w wadę (por. DCE 3). Można powiedzieć, że mamy tutaj do czynienia z pewnym stereotypowym sposobem postrzegania chrześcijaństwa jako wrogiego ludzkiej seksualności i oskarżaniem go o manichejską wrogość wobec ludzkiej cielesności. Nawiązuje także do Kartezjusza, który wiele uwagi poświęcił zagadnieniu jedności ciała i duszy, uznając istnienie siły, którą dusza porusza ciało, a ciało oddziałuje na duszę⁸

Właściwe pojmowanie, a przede wszystkim przeżywanie *erosa* domaga się nie tylko właściwej wizji antropologicznej, ale także odpowiedniej formacji osobowej człowieka. To właśnie w osobowym doświadczeniu człowieka mamy do czynienia ze swoistym napięciem między instynktem a rozumną wolnością. *Konieczne jest oczyszczenie i dojrzewanie, które osiąga się także na drodze wyrzeczenia. Nie jest to odrzuceniem erosu, jego «otruciem», lecz jego uzdrowieniem w perspektywie jego prawdziwej wielkości* (DCE 5).

Mamy więc do czynienia z problemem „dwupoziomowym”. Z jednej strony jest to wizja antropologiczna, a z drugiej formacja osobowa człowieka. Jak te dwa problemy ująć i rozwiązać? Benedykt XVI pisze: *Nasze refleksje o istocie miłości, początkowo raczej filozoficzne, przywiodły nas, przez dynamikę wewnętrzną, aż do wiary biblijnej* (DCE 7).

II. MIŁOŚĆ OBJAWIONA

Objawienie miłości – tak jak je charakteryzuje omawiana encyklika – ma charakter historyczny, a nawet historyczno-zbawczy. Zaskakujące może być odwołanie się przez papieża do języka właściwego kulturze greckiej. *Bóg miłuje, i ta Jego miłość może być określona bez wątpienia jako eros, która jednak jest równocześnie także agape* (DCE 9). Jednocześnie pamiętać należy o właściwym rozumieniu obu tych pojęć i ich wzajemnej relacji. Tym bardziej, że relacja ta nie zawsze była „pokojowa”. *W dyskusji filozoficznej i teologicznej te rozróżnienia często były radykalizowane aż do autentycznego przeciwstawienia: typowo chrześcijańską byłaby miłość zstępująca, ofiarna, właśnie agape; kultura zaś niechrześcijańska, przede wszystkim grecka, charakteryzowałaby się miłością wstępującą, pożądliwą i posesywną, czyli erosem* (DCE 7).

⁸ Por. M. Drwięga, *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków 2002, s. 37.

I tutaj należy powtórzyć wyjściowe pytanie o ich wzajemną relację. W znaczeniu, które Benedykt XVI przypisuje tym pojęciom, chodzi o dwa aspekty miłości. Papież, dostrzegając znaczeniowe różnice tych pojęć sprzeciwia się demonizowaniu tego zjawiska i konfliktowaniu *erosu* i *agape*. *W rzeczywistości eros i agape – miłość wstępująca i miłość zstępująca – nie dają się nigdy całkowicie oddzielić jedna od drugiej. Im bardziej obydwie, niewątpliwie w różnych wymiarach, znajdują właściwą jedność w jedynej rzeczywistości miłości, tym bardziej spełnia się prawdziwa natura miłości w ogóle* (DCE 7). Niewątpliwie podstawą tej jedynej rzeczywistości miłości jest fakt podmiotu miłości – człowiek. To człowiek jest podmiotem obu rodzajów miłości, w ten sposób tworząc tę jedyną rzeczywistość. Jednak nie ulega wątpliwości, że człowiek jest zdolny do bardzo zróżnicowanych doznań, także w sferze miłości. Jednak to nie stanowi o konflikcie. Wręcz przeciwnie: *jeżeli eros początkowo jest przede wszystkim pożądanym, wstępującym – fascynacją ze względu na wielką obietnicę szczęścia – w zbliżeniu się potem do drugiego będzie stawiał coraz mniej pytań o siebie samego, będzie coraz bardziej szukał szczęścia drugiej osoby, będzie się o nią coraz bardziej troszczył, będzie się poświęcał i pragnął «być dla» niej. W ten sposób włącza się w niego moment agape; w przeciwnym razie eros upada i traci swoją własną naturę* (DCE 7).

Podstawą takiego sposobu pojmowania obu rodzajów, czy wymiarów miłości, jest dla Benedykta XVI miłość objawiona przez Boga. Papież stara się odkryć w miłości między Bogiem a człowiekiem, o której mówi nam Objawienie, obydwa wymiary miłości: zstępujący – „ofiarny”, i wstępujący – „požadawczy”. *Bóg jedyny, w którego wierzy Izrael, miłuje osobiście. Jego miłość ponadto jest miłością wybrania: spośród wszystkich ludów dokonuje wyboru Izraela i miłuje go – mając jednak na celu uzdrowienie w ten właśnie sposób całej ludzkości. Bóg miłuje i ta Jego miłość może być określona bez wątpienia jako eros, która jednak jest równocześnie także agape* (DCE 9). Trzeba przyznać, że dla człowieka skażonego współczesnym, „spoganiałym” pojmowaniem *erosu*, określenie tym właśnie pojęciem miłości Boga do człowieka może być zaskakujące. Papież nawiązuje tutaj do starotestamentalnej nauki proroków, którzy *opisali tę ‘namiętność’ Boga w stosunku do swego ludu, posługując się śmiałymi obrazami erotycznymi. Stosunek Boga z Izraelem jest przedstawiony poprzez metafory narzeczeństwa i małżeństwa; konsekwentnie bałwochwalstwo jest cudzołóstwem i prostytutką* (DCE 9). Benedykt XVI wskazuje także na miejsce i sytuację człowieka obdarowanego przez Boga taką miłością. *Historia miłości Boga do Izraela polega w samej swej głębi na tym, że On nadaje mu Torah, czyli otwiera Izraelowi oczy na prawdziwą naturę człowieka i wskazuje mu drogę prawdziwego człowieczeń-*

stwa. Tak, historia polega na fakcie, że człowiek, żyjąc w wierności jednemu Bogu, doświadcza siebie samego jako kochanego przez Boga i odkrywa radość w prawdzie, w sprawiedliwości – radość w Bogu, która staje się jego istotnym szczęściem (DCE 9).

Na tle ludzkich poszukiwań istoty człowieka i miłości, Objawienie jawi się jako coś zupełnie nowego i niewątpliwie doskonalszego. Pierwszą nowość wiary biblijnej stanowi, jak już widzieliśmy, obraz Boga; drugą, zasadniczo fundamentalnie z nią związaną, jest obraz człowieka (DCE 11). Szczególnie zostaje przez Autora encykliki podkreślona wizja człowieka zawarta w „opisie” stworzenia. Papież podkreśla komplementarność mężczyzny i kobiety, ich urzeczywistnianie się w miłosnym związku. *Małżeństwo oparte na miłości wyłącznej i definitywnej staje się obrazem relacji Boga z jego ludem, i odwrotnie: sposób, w jaki miłuje Bóg, staje się miarą ludzkiej miłości. Ten ścisły związek między erosem i małżeństwem, występujący w Biblii prawie nie znajduje sobie podobnych w literaturze pozabiblijnej* (DCE 11).

Miłość w przekazie Objawienia można oczywiście interpretować w perspektywie normy zawartej w Torze, którą znamy pod pojęciem „przykazania miłości” Boga i człowieka (por. Pwt 6,5; Kpł 19,18), która to norma została przywołana we wszystkich Ewangeliach synoptycznych (por. Mk 12,28-34; Mt 22,34-40; Łk 10,25nn). Jednak Benedykt XVI idzie w nieco innym kierunku. Skupia się na Ostatniej Wieczerzy i Eucharystii.

Eucharystię widzi jako sakrament swoistej mistyki – zjednoczenia z Bogiem i braćmi. Benedykt XVI podkreśla, że *w komunii sakramentalnej ja zostaję zjednoczony z Panem, tak jak i wszyscy inni przyjmujący komunię* (DCE 14). Objawienie dokonane przez Chrystusa ma kapitalne znaczenie dla sposobu patrzenia na człowieka. *Koncepcja osoby wskazuje na wzajemność, dialogiczność, wspólnotowość także przez fakt, że jej ostateczne źródło tkwi we wzajemności i relacyjności Boskich Osób w Trójcy*⁹. To oczywiście zakłada możliwość, czy wręcz konieczność dialogu interpersonalnego. *Dialog interpersonalny, objawianie się dwóch osób, karmi i się i rozwija w wymianie ‘słowa’ i ‘miłości’*¹⁰.

Papież interpretuje tę sakramentalną wspólnotę w perspektywie głównego tematu encykliki. Sakramentalna Komunia pozwala odkryć ewangeliczną doktrynę o miłości. *Komunia wyprowadza mnie z koncentracji na sobie samym i kieruje ku Niemu, a przez to, jednocześnie, ku jedności z wszystkimi chrześcijanami. Stajemy się ‘jednym ciałem’ stopieni razem w jednym istnie-*

⁹ I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2001, s. 367.

¹⁰ Tamże.

niu. Miłość Boga i miłość bliźniego są teraz naprawdę jednym: wcielony Bóg przyciąga nas wszystkich do siebie. To pozwala zrozumieć, że agape staje się teraz także określeniem Eucharystii: w niej agape Boga przychodzi do nas cieleśnie, aby nadal działać w nas i poprzez nas (DCE 14).

Zwieńczeniem tego fragmentu encykliki jest wydobywanie ewangelicznego sposobu rozumienia bliźniego. Papież wskazuje na uniwersalizm tego pojęcia, a przez to na uniwersalizm normy miłości, której niezwykłym wzmocnieniem jest utożsamienie się Jezusa z każdym człowiekiem (por. DCE 15). To utożsamienie skutkuje jeszcze inną zasadą właściwą dla Nowego Testamentu, a mianowicie absolutną koniecznością zintegrowania dwóch wymiarów miłości – wertykalnego i horyzontalnego. Benedykt XVI wskazuje na ewentualne, negatywne skutki braku tej integracji: *Jeżeli w moim życiu brak zupełnie kontaktu z Bogiem, mogę widzieć w innym człowieku zawsze jedynie innego i nie potrafię rozpoznać w nim obrazu Boga. Jeżeli jednak w moim życiu nie zwracam zupełnie uwagi na drugiego człowieka, starając się być jedynie ‘pobożnym’ i wypełniać swoje ‘religijne obowiązki’, oziębia się także moja relacja z Bogiem. Jest ona wówczas tylko ‘poprawna’, ale pozbawiona miłości (DCE 18).*

Na postawione w tytule niniejszego opracowania pytanie o podobieństwo czy konflikt między miłością odkrytą przez człowieka a miłością objawioną przez Boga, nie ma jednoznacznej odpowiedzi. Z pewnością nie ma podobieństwa i zgody między tradycją judeochrześcijańską, a więc tradycją biblijno-teologiczną a tymi nurtami filozoficznymi, które prezentują jednostronny, a przez to okaleczony obraz człowieka. I to właściwie jest istota ewentualnego sporu. Można bowiem powiedzieć, że sposób pojmowania miłości zależy od sposobu pojmowania człowieka. A ten – w historii filozofii – był bardzo różny.

Do tego dochodzi także sposób pojmowania Boga, co jest nie mniej znaczącym zagadnieniem dla naszego tematu. Odrębną kwestią zasygnalizowaną przez Benedykta XVI, jest sposób oceny chrześcijańskiej koncepcji przez myślicieli nieutożsamiających się z chrześcijaństwem. Można powiedzieć, że wiele konfliktów między chrześcijańską a niechrześcijańską wizją miłości wynika właśnie z tego niezrozumienia. Nawiasem mówiąc to spostrzeżenie odnosi się nie tylko do systematycznej refleksji filozoficznej i etycznej, ale także do współcześnie obserwowanych postaw i funkcjonujących przekonań, czy raczej uprzedzeń. W tej perspektywie encyklika *Deus caritas est* jawi się jako niezwykle cenny głos w spokojnym i życzliwym dialogu Kościoła ze światem współczesnym.

TEOLOGIA I MORALNOŚĆ
TOM 1, 2006

JERZY TROSKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

**„Człowiek poza sprawiedliwością, potrzebuje i zawsze będzie
potrzebował miłości”
(*Deus caritas est*, 29)**

“In addition to justice man needs, and will always need, love”
(*Deus caritas est*, 29)

I. SPRAWIEDLIWOŚĆ BEZ MIŁOŚCI?

Benedykt XVI w swojej encyklice *Deus caritas est*¹, omawiając różne aspekty miłości, zajął się także relacją miłości do sprawiedliwości, przywołując niejako stary problem w dziejach chrześcijaństwa, nabrzmiały szczególnie w XIX w., ale równocześnie stale aktualny, głównie ze względu na globalizację ekonomii. Do niedawna zachodziła potrzeba uzasadniania konieczności sprawiedliwości dla miłości. W tej chwili, co potwierdza także Ojciec święty, zachodzi potrzeba ukazywania znaczenia miłości dla sprawiedliwości. Benedykt XVI ujmuje tę potrzebę głównie w aspekcie społecznym, wspólnotowym, dokładniej w aspekcie zadań państwa i Kościoła. Aspekt indywidualny, osobowy, stojący u podstaw relacji społecznych, jest w encyklice zaledwie wspomniany. Problem relacji miłości i sprawiedliwości pojawia się w niej w kontekście dzieł charytatywnych: *Ubody, mówi się, nie potrzebują dzieł charytatywnych, ale sprawiedliwości. Dzieła charytatywne – jałmużna – w rzeczywistości są dla bogatych sposobem pozwalającym uniknąć zaprowadzenia sprawiedliwości i uspokoić sumienia, by zachować ich pozycje, które pozbawiają ubogich ich praw* (n. 26).

¹ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Poznań 2006.

Z powyższego przekonania bierze się postulat niektórych środowisk, by zamiast popierać, przez poszczególne dzieła miłosierdzia, istniejący stan rzeczy, stworzyć sprawiedliwy porządek prawny, w którym dzieła miłosierdzia nie byłyby potrzebne. Wraca więc dziewiętnastowieczne żądanie pewnych nurtów społecznych, by miłość w dziedzinie społeczno-politycznej zastąpić sprawiedliwością. *W tej argumentacji, trzeba przyznać, jest coś z prawdy, ale też nie jest ona wolna od błędu* – stwierdza Benedykt XVI (n. 26). Ten błąd, jak wykazuje w dalszej części swojej encykliki, polega na odrzuceniu miłości i dzieł z niej wynikających i ograniczenia się tylko do realizacji sprawiedliwości. Prawda zaś tkwi w tym, że im wyższy jest stopień sprawiedliwości porządku społecznego, tym mniej nagląca jest potrzeba dzieł miłosierdzia. W celu naświetlenia relacji miłości i sprawiedliwości trzeba bliżej przyjrzeć się każdej z cnót. Miłości poświęca Ojciec święty całą encyklikę, a sprawiedliwości szerzej nie omawia, zachodzi więc potrzeba szerszego jej omówienia.

II. ASPEKT BIBLIJNY SPRAWIEDLIWOŚCI

Sprawiedliwość jako cel i miara każdej polityki, ma charakter etyczny, nie tylko ściśle pragmatyczny. W rozumieniu czym jest sprawiedliwość pomocna jest wiara, która pozwala rozumowi lepiej widzieć i spełniać jego zadanie, co zakłada refleksję biblijną odnośnie do sprawiedliwości (n. 28). W chrześcijaństwie bezwzględny prymat miała i ma miłość. Sprawiedliwości, także tej biblijnej, poświęcano mało miejsca. Jako cnota kardynalna, a więc szczególnie, wprowadzona do teologii przez św. Tomasza pod wpływem filozofii greckiej, uważana była przez wieki za cnotę „pogańską”, do której nie przywiązywano większej wagi.

Sprawiedliwość w ujęciu biblijnym, podobnie jak miłość, zaczyna się od Bożej inicjatywy zbawczej i zmierza do Boga jako swego celu. Zanim stanie się rzeczywistością ludzką, najpierw jest rzeczywistością boską. W tym znaczeniu sprawiedliwość jest na pierwszym miejscu przymiotem Boga. To On, jako zawsze wierny przymierzu, jest sprawiedliwy. To on jest *saddik* od *sedagah* – być wiernym². Bóg jest sprawiedliwy i wysławiany przez naród wybrany za sprawiedliwość, kiedy w ramach wierności przymierzu potępia wrogów Izraela i kiedy dokonuje wyzwolenia narodu wybranego (Sdz 5,12; 1 Sm 12,6; Mi 6,3n). Według proroków Bóg jest sprawiedliwy, kiedy zsyła kary na

² Por. „Sprawiedliwość” w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań-Warszawa 1982, s. 897-906; „Sprawiedliwość” [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. P. Achtenmeier, Warszawa 1999, s. 1131-1133.

grzeszników, jakimi mogą być także Izraelici (Am 5,24; Iz 5,16). Z drugiej strony sprawiedliwość Boża polega także na braniu w obronę tego, po którego stronie jest prawo (Jr 9,23; 11,20:23,6).

Już w Starym Testamencie sprawiedliwość Boża oznacza Boże miłosierdzie. Dotyczy to całego narodu wybranego, wobec którego Bóg spełnia obietnice, choć on wcale na to nie zasługuje. Prawdę tę szczególnie podkreśla prorok Izajasz (rozdz. 40-66). Bóg też obdarza człowieka dobrodziejstwami, których człowiek nie mógłby nawet oczekiwać (Ps 65,6; 11,3; 145,7). Sprawiedliwość to także nagroda, jaką człowiek otrzymuje od Boga za dobre czyny. W tym przypadku pokrywa się ona z Bożym błogosławieństwem (Pwt 24,13; 6,24n; Prz 21,21; Ps 112,1.3.9; 37,6). W Księdze Mądrości pod wpływem filozofii greckiej termin sprawiedliwość (*dikaiosyne*) występuje w podwójnym znaczeniu: szerokim, właściwym dla Biblii i wąskim, jako cnota kardynalna (Mdr 8,7).

W Nowym Testamencie Boża sprawiedliwość jest równoznaczna z królestwem Bożym i ma przede wszystkim charakter eschatyczny. Królestwo Boże jest darem Boga dla człowieka, jest równoznaczne z jego zbawieniem (Mt 5,6; 6,33). Człowiek o własnych siłach nie może dostąpić usprawiedliwienia, ponieważ tylko Bóg usprawiedliwia (Rz 4,5n; 8,33). Chrystus zwraca się przede wszystkim nie do *sprawiedliwych*, którzy za takich się uważają, ale do grzeszników, którzy są skłonni do nawrócenia i do przyjęcia wiarą Bożego usprawiedliwienia (Mt 9,13; Łk 15,7. 18,9-14). Prawdę, że Boża sprawiedliwość oznacza usprawiedliwienie człowieka przez wiarę w Chrystusa rozwija szeroko św. Paweł w Liście do Rzymian (np. 3,21-26). Skoro sprawiedliwość jest dziełem Boga, który zbawia człowieka, to również jego sprawiedliwość powinna być inna niż faryzeuszy i uczonych w Piśmie, polegających na własnej sprawiedliwości (Mt 5,20).

Sprawiedliwość jako wierność prawu Bożemu obejmuje również relacje międzyludzkie. Po Bogu sprawiedliwy jest człowiek, który wypełnia prawo Boże i który pozostaje wierny Bogu – Jahwe. Sprawiedliwość w ludzkim wydaniu jest przestrzeganiem prawa Bożego (Ez 18,5-26; Prz 11,4n; 12,28).

Biblia wychwala sprawiedliwość ludzi sprawujących władzę: króla (Prz 16,13.25,5), sędziów (Pwt 1,16; Kpł 19,15.36). Równocześnie, zwłaszcza prorocy, surowo potępiają niesprawiedliwość sędziów i królów i zapowiadają im surowe kary (Am 5,7: 612; Iz 5,7.25; Jr 22,13.15). Ich niesprawiedliwość jest nie tylko przekroczeniem prawa, ale także obrazą sprawiedliwości i świętości Boga.

Człowiek sprawiedliwy w Nowym Testamencie to człowiek, który szuka przede wszystkim Bożego królestwa i to królestwo z wiarą przyjmuje: *Sta-*

rajcie się najpierw o królestwo Boga i Jego sprawiedliwość (Mt 6,33). Sprawiedliwość występuje tu w szerokim znaczeniu jako owoc przyjęcia Bożego usprawiedliwienia. W znaczeniu szerokim, religijnym zachodzi również w błogosławieństwach na Górze: *Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości [...], którzy cierpią dla sprawiedliwości* (Mt 5,6-10) i jest równoznaczna z królestwem Bożym.

Jedynym sprawiedliwym, który usprawiedliwia każdego niesprawiedliwego jest Jezus (Łk 23,47; Dz 3,14; 7,52; 22,14). Sprawiedliwymi w Nowym Testamencie są też nazwani Józef (Mt 1,19), Jan Chrzciciel (Mk 6,20), rodzice Jana Chrzciciela (Łk 1,6), Symeon (Łk 2,25), Józef z Arymatei (Łk 23,50).

Święty Paweł od refleksji ogólnej na temat sprawiedliwości przechodzi do refleksji na temat przestrzegania sprawiedliwości szczegółowej (kardynalnej) w życiu wspólnotowym: *Otóż temu, który pracuje, poczytuje się zapłatę nie za łaskę, ale za należność*, pisze w Liście do Rzymian (4,4). A słowa *oddajcie każdemu to, co mu się należy* – brzmią niemal jak definicja platońska sprawiedliwości (Rz 13,7). Wyrządzanie szkody bliźniemu nazywa wprost niesprawiedliwością, a więc wykroczeniem przeciw sprawiedliwości (1 Kor 6,8-9). Wobec Boga każdy poniesie skutki za popełnioną niesprawiedliwość (Kol 3,25). Zachęta do sprawiedliwości w sprawach materialnych jest niekiedy zachętą do równości (2 Kor 8,13-15).

III. HISTORYCZNY ROZWÓJ POJĘCIA SPRAWIEDLIWOŚCI

W filozofii greckiej sprawiedliwość, jak to ma już częściowo miejsce w Piśmie Świętym, występuje w podwójnym znaczeniu – jako cnota ogólna i jako cnota szczegółowa (kardynalna). Jedno i drugie znaczenie występuje u Platona i Arystotelesa. W sensie ogólnym sprawiedliwość obejmuje wszystkie obowiązki moralne, wszystkie cnoty. Sprawiedliwość w sensie ogólnym jest cnotą, która skłania do *czynienia tego, co jest słuszne*³. Ta koncepcja sprawiedliwości, gdy chodzi o jej szeroki zakres, jest zbliżona do biblijnej koncepcji sprawiedliwości. Określenie sprawiedliwości w znaczeniu cnoty szczegółowej, cnoty kardynalnej znajduje się u Platona, który powołuje się w tym względzie na Simonidesa, greckiego poetę (†468) jako *danie każdemu, co mu się należy*⁴, co przyjęło się krótko po łacinie *suum cuique*. To ujęcie rzeczowe

³ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska V*; Platon: *Republika IV*; por. A. Guenthoer, *Chiamata e risposta*, vol. 3, Alba 1977, s. 100; M. Cozzoli, *Virtu sociali [w:] Corso di morale*, vol. 3, A Cura, T. Goffi, G. Piana, Brescia 1984, s. 45-77.

⁴ *Republika* 1,6.

sprawiedliwości znajduje określenie bardziej podmiotowe u prawnika rzymskiego D. Ulpiana (†228). Według niego sprawiedliwość polega na *stałej i trwałej woli przyznania każdemu jego prawa*⁵. Z kolei tę definicję zwykło się krótko określać jako *ius suum*. Ulpian jako prawnik rozumie prawo w sensie prawa stanowionego, a nie w sensie prawa moralnego.

W starożytności chrześcijańskiej Ojcowie Kościoła próbują pogodzić biblijną koncepcję sprawiedliwości, zwłaszcza Pawłową, z grecką koncepcją sprawiedliwości, przede wszystkim za pośrednictwem filozofii stoickiej. Przyjmując sprawiedliwość jako cnotę kardynalną starają się ją łączyć z wiarą i miłością oraz Bożą sprawiedliwością⁶. Święty Tomasz z Akwinu rozwija arystotelesowską koncepcję sprawiedliwości. Sprawiedliwość widziana jako cnota moralna, jest ściśle złączona z miłością, która jest nieodzowna do realizacji sprawiedliwości⁷. Biblijna zaś koncepcja Bożej sprawiedliwości zostaje omówiona osobno w traktacie o łasce. Tomasz określa sprawiedliwość jako *sprawność, według której ktoś stałą i trwałą wolą przyznaje każdemu jego prawo*⁸.

Definicja Tomaszowa, ze względu na odniesienie do prawa, jest bliższa definicji Ulpiana niż definicji platońskiej. Także w stosunku do tej ostatniej istnieje istotna różnica. Tomasz rozumie prawo, w przeciwieństwie do Ulpiana, w znaczeniu etycznym, jako część prawa moralnego naturalnego. Koncepcja Tomaszowa sprawiedliwości odnosi się przede wszystkim do prawa w znaczeniu podmiotowym, chociaż w zagadnieniu sprawiedliwości omawia wiele problemów związanych z dobrami materialnymi⁹. Począwszy od XVII wieku wszystkie te zagadnienia w ramach *Institutiones morales* będą rozważane w traktacie *De iustitia et jure*.

Reformacja wraca do Pawłowej koncepcji sprawiedliwości jako sprawiedliwości Bożej. Sprawiedliwy jest tylko Bóg, który czyni człowieka sprawiedliwym, ale tylko zewnętrznie, nie przemieniając jego serca. Zachowanie prawa, w sensie prawa stanowionego, służy dobru wspólnemu, a nie usprawiedliwieniu przed Bogiem. Dochodzi w ten sposób do przeciwstawienia sobie dwóch porządków: stworzenia i zbawienia, królestwa Boga i królestwa Chrystusa. Sprawiedliwość obowiązuje w stosunkach społecznych, miłość zaś

⁵ *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*. Digesta I,1,10.

⁶ Por. A. Bondolfi, *Gerechtigkeit. W: Neues Lexikon der christlichen Moral*, red. H. Rotter, G. Virt, Innsbruck-Wien 1990, s. 259.

⁷ S. Th II/II q. 23 a. 7 ad 2.

⁸ *Habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit*, S. Th II/II q.58,a.1.

⁹ S. Th II/II q. 57-122).

w stosunkach indywidualnych, co w efekcie prowadzi do rozdzielenia miłości i sprawiedliwości¹⁰.

Nowa sytuacja powstaje w XIX wieku, kiedy wskutek uformowania się społeczeństwa przemysłowego pojawia się tzw. *kwestia społeczna*, wywołana przez nową relację między kapitałem a pracą. Jej następstwem jest zauważenie problemu *sprawiedliwości społecznej*, która począwszy od encykliki *Rerum novarum* Leona XIII wchodzi jako pojęcie do katolickiej nauki społecznej, zwłaszcza do encyklik społecznych papieży. Dowartościowanie sprawiedliwości, a raczej nowe problemy społeczne sprawiają, że przez niektóre nurty społeczne np. marksizm, miłość zostaje skreślona z katalogu cnót. Uznaje się ją bowiem za kategorię nadużywaną w stosunku do biednych i skrzywdzonych i w efekcie mało skuteczną.

Do podziału sprawiedliwości, pochodzącego od Tomasza¹¹, na sprawiedliwość prawną albo ogólną, na sprawiedliwość rozdzielczą i zamienną, dochodzi nowe pojęcie *sprawiedliwości społecznej*, której podmiotem praw stają się poszczególne grupy w społeczeństwie. Wnet też dochodzi do jej mistyfikacji, zwłaszcza w marksizmie, przez obwinianie klas społecznych za konkretne formy niesprawiedliwości. Nie dostrzega się obowiązków indywidualnych wynikających ze sprawiedliwości, a zwracając się przeciw strukturalizmowi społecznemu, zapomina się, że źródłem tych struktur jest sam człowiek, który na pierwszym miejscu wymaga przemiany i nawrócenia.

Pierwsze encykliki papieskie począwszy od *Rerum novarum* Leona XIII bronią sprawiedliwego porządku społecznego, co przypomina Benedykt XVI (n. 27). Można powiedzieć, upraszczając nieco problem, że sprawiedliwość w dalszym rozwoju stosunków społecznych była stopniowo zastępowana przez inne kategorie jak pokój (*Pacem in terris*), rozwój (*Populorum progressio*), wyzwolenie (*Octagesima adveniens*), solidarność (*Sollicitudo rei socialis*)¹². Wszystkie te kategorie, będące w jakimś stopniu synonimami sprawiedliwości, potwierdzają jej szczególną aktualność, że jest ona swoistego rodzaju *współczesną namiętnością*, na którą współczesny człowiek jest szczególnie uczulony, a zaangażowanie w nią chrześcijanina jest nieodzownym i równocześnie bardzo skutecznym świadectwem.

¹⁰ Por. A. Bondolfi, dz. cyt., s. 260; Brunner E., *Gerechtigkeit*, Zuerich 1943, s. 147-158.

¹¹ S.Th.II-II, q. 58,61.

¹² M. Cozzoli, *Giustizia* [w:] *Nuovo dizionario di teologia morale*, dz. cyt., s. 513-516.

IV. BLIŻSZE OKREŚLENIE SPRAWIEDLIWOŚCI

Już etymologicznie *sprawiedliwość* ma związek z prawem¹³. Można więc wstępnie powiedzieć, że *sprawiedliwość* oznacza poszanowanie prawa, rozumianego jako prawa osobowego. Rozwój historyczny wykazał także ścisły związek *sprawiedliwości* z prawem stanowionym, co w szczególny sposób potwierdziły czasy współczesne. Rozpoznanie istoty i treści *sprawiedliwości* łączy się ściśle z rozpoznaniem praw osoby ludzkiej. W wielkim skrócie można powiedzieć, że *sprawiedliwość* polega na respektowaniu praw drugiego człowieka. Prawo jest tym *suum* drugiego człowieka, które podkreśla nie tylko definicja Ulpiana i św. Tomasza, ale także definicja Platona, na pierwszy rzut oka bardziej rzeczowa niż podmiotowa. W ujęciu historycznym niewątpliwie widać rozwój od rzeczowego do podmiotowego ujęcia *sprawiedliwości*. W ujęciu podmiotowym nie chodzi o danie każdemu *suum* w znaczeniu przedmiotowo-rzeczowym, lecz o uznanie podstawowych potrzeb drugiego człowieka czyli jego prawa.

Sprawiedliwość określa relację do drugiego człowieka. Jej zastosowanie zakłada przynajmniej odniesienie dwuosobowe¹⁴. Nie ma *sprawiedliwości* wobec siebie. U podstaw tej relacji jest prawo, które rodzi określoną relację, między tym, kto ma prawo i tym, który ma powinność poszanowania tego prawa. *Sprawiedliwość* jest cnotą, która zmierza do uznania i respektowania praw drugiego człowieka. *Niesprawiedliwość* ma miejsce wtedy, gdy jeden człowiek nie uznaje prawa drugiego człowieka, albo uznając nie respektuje go. *Niesprawiedliwość* trwa dopóki, dopóty człowiek nie uzna powinności wynikającej z prawa i nie naprawi szkód wynikających z naruszenia cudzych praw.

Sprawiedliwość daje człowiekowi to, do czego on ma prawo. Z subiektywnego punktu widzenia prawo jest *władzą* osoby do spełniania lub żądania jakiejś czynności albo do żądania i dysponowania rzeczą. Takie prawo jest właściwością wyłącznie człowieka. Istoty pozaludzkie mogą być tylko przedmiotem prawa w sensie przynależności. W sensie normatywnym prawo jest rozumną regulacją praw osób i relacji między nimi. *Sprawiedliwość* wskazuje na porządek wartości, w którym prawo jednostki jest związane z prawem wszystkich innych jednostek. Oznacza to w praktyce równość relacji i miary tego, co należne, co jest przedmiotem prawa i powinności. Równość osób nie oznacza jednak równości dobrobytu. Godność i dobrobyt są wartościami bardzo różnymi.

¹³ Łac. *Iustitia od ius tuere* – zachowywać prawo. Podobnie w wielu językach nowożytnych, łącznie z j. pol.

¹⁴ Por. M. Cozzoli, dz. cyt., s. 58-61.

U genezy i u podstaw sprawiedliwości jest więc osoba: jej wolność, świadomość, odpowiedzialność, godność. Istnienie osoby jest racją, dla której człowiek wymaga sprawiedliwości i jest zobowiązany do przestrzegania sprawiedliwości. Być sprawiedliwym oznacza uznać podstawowe prawa osoby ze wszystkimi ich wymogami. Sprawiedliwość, która ograniczyłaby się tylko do uznania samej rzeczowej należności i nie byłaby w stanie ująć wymiaru osobowego prawa, byłaby sprawiedliwością nieludzką, czyli niesprawiedliwością.

Nie można zapominać, że sprawiedliwość jest cnotą, wartością moralną, ma więc sens moralny, a nie tylko prawny. W prawie stanowionym sprawiedliwość jako cnota znajduje jedynie swoje odbicie. Prawo moralne, jeśli nawet nie zostało skodyfikowane, rodzi obowiązek etyczny sumienia, ponieważ swoją moc zobowiązującą czerpie z prawa naturalnego, z godności osoby ludzkiej. Jeśli to, *co się należy* nie jest uznane dobrowolnie jako powinność moralna, może i powinno być uznane pod wpływem przymusu prawa stanowionego. Prawdą jest, że porządek prawny jest porządkiem minimalistycznym, lecz niezbędnym do ochrony dobra osoby i społeczeństwa, zwłaszcza w przypadku zaniku wrażliwości moralnej.

V. SPRAWIEDLIWOŚĆ NALEŻY DO ISTOTY I ZADANIA PAŃSTWA

Ojciec święty dla ukazania relacji między koniecznym zaangażowaniem na rzecz sprawiedliwości i posługą charytatywną proponuje zwrócić uwagę na dwie podstawowe istniejące sytuacje. Po pierwsze: *sprawiedliwy porządek społeczeństwa i państwa jest centralnym zadaniem polityki* (n. 28) i po drugie: *miłość – caritas – zawsze będzie konieczna, również w najbardziej sprawiedliwej społeczności* (n. 28).

Już św. Augustyn stwierdził, że cechą charakterystyczną państwa jest sprawiedliwość. Benedykt XVI przytacza opinię Augustyna, że państwo, które nie kierowałoby się sprawiedliwością zredukowałoby się do bandy złodziei¹⁵. *Sprawiedliwość jest celem, a więc również wewnętrzną miarą każdej polityki* (n. 28). Przypomina, że [...] *podstawową zasadą państwa powinno być usilne dążenie do sprawiedliwości* (n. 26). Sprawiedliwość jako cel i miara każdej polityki ma więc charakter etyczny nie tylko ściśle pragmatyczny, a w jej rozumieniu pomocna jest wiara, co nie oznacza jednak przekazywania Kościołowi władzy państwa (n. 28).

Oddzielenie tego, co należy do Cezara i co należy do Boga jest istotnym założeniem chrześcijaństwa, choć niewątpliwie praktyka historyczna była róż-

¹⁵ *Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi latrocinia: De civitate Dei, IV,4: CCL 47,102.*

na i nierzadko daleka od ideału (por. n. 28). Kościół rościł sobie prawa do sprawowania władzy nad rzeczywistością ziemską nie uznając jej autonomii, o której przypomina Sobór Watykański II¹⁶. Państwo narzucało religię i nie szanowało prawa do wolności religijnej.

Papież przypomina zasadę, że Kościół nie powinien stawiać się na miejscu państwa i podejmować walki politycznej o sprawiedliwe społeczeństwo, ale też nie *powinien pozostawać na marginesie w walce o sprawiedliwość* (n. 28). Zadaniem Kościoła, ściślej nauki społecznej Kościoła, jest formowanie sumienia w polityce, a więc uwrażliwianie na wymogi sprawiedliwości i pobudzanie do budowy sprawiedliwego porządku społecznego. Ojciec święty rozważając zadania Kościoła jako instytucji mówi o *oczyszczaniu rozumu i formacji etycznej* (n. 28). Formacja etyczna zaś polega przede wszystkim na otwieraniu i uwrażliwianiu sumienia na dobro moralne. To zadanie Kościoła realizuje dzięki wierze, która ukazuje rozumowi nowe horyzonty i pełni funkcję oczyszczającą rozumu. Rola więc Kościoła w dziedzinie sprawiedliwości społecznej jest pośrednia, nigdy bezpośrednia (n. 29).

Rola pośrednia dotyczy Kościoła jako instytucji i tym samym jego urzędowych przedstawicieli, biskupów, kapłanów, diakonów. Na wiernych świeckich ciąży natomiast obowiązek bezpośredniego zaangażowania się w realizację sprawiedliwości społecznej. Działalność publiczna wiernych świeckich powinna być także motywowana i ożywiana *kościelną caritas*. *Bezpośrednie zadanie działania na rzecz sprawiedliwego porządku społecznego jest natomiast właściwe wiernym świeckim. Jako obywatele państwa są powołani do osobistego uczestnictwa w życiu publicznym* (n. 29). Powinni więc włączyć się w wszelkiego rodzaju działalność, która ma służyć dobru wspólnemu. *Choć specyficzne wyrazy kościelnej caritas nie mogą mieszać się z działalnością państwa, pozostaje prawdą, że powinna ona ożywiać całą egzystencję wiernych świeckich, a więc także ich aktywność polityczną, traktowaną jako „miłość społeczną”* (n. 29, por. KKK 1939).

VI. HISTORYCZNA REALIZACJA SPRAWIEDLIWOŚCI

Nawiązując do sytuacji społecznej XIX wieku Benedykt XVI stwierdza: *Struktury produkcyjne i kapitał były nową władzą, która, złożona w ręce niewielu, prowadziła do utraty praw przez masy pracownicze, przeciw czemu trzeba było protestować* (n. 26). Nowa sytuacja zrodziła zapotrzebowanie na realizację sprawiedliwości, na sprawiedliwy porządek prawny, bez którego

¹⁶ Por. *Gaudium et spes*, n. 36.

dzieła miłości nie wystarczały. Wręcz przeciwnie miłość i jej dzieła w imię sprawiedliwości były odrzucane jako kamuflaż niesprawiedliwości. Papież stwierdza: *Należy przyznać, że przedstawiciele Kościoła bardzo powoli uświadamiali sobie, że problem sprawiedliwej struktury społeczeństwa jawił się w nowy sposób* (n. 27).

Problem sprawiedliwych struktur społecznych, a więc realizacji sprawiedliwości, łączył się ściśle z rozpoznaniem i respektowaniem praw osoby ludzkiej. Rozpoznanie praw człowieka pojawiło się stosunkowo późno i to nie bez oporów ze strony ludzi Kościoła ze względu na kontekst historyczny, w którym się pojawiło. Uznanie praw człowieka w Europie nastąpiło praktycznie wraz z myślą Oświecenia i rewolucją francuską. Racjonalizm Oświecenia i okrucieństwo rewolucji francuskiej były zwrócone także przeciw Kościołowi, co z kolei zamykało go na pozytywne idee, które one głosiły. Ze względu na ten kontekst sprzeciw Kościoła dotyczył nawet idei wolności religijnej, której rewolucja francuska była teoretycznym propagatorem, a równocześnie praktycznym zaprzeczeniem, czego przykładem jest chociażby zamiar ludobójczy w departamencie Wandea¹⁷.

Nie można również zaprzeczyć pewnej niedojrzałości ludzi Kościoła do przyjęcia idei związanych z prawami człowieka, jak też z koncepcjami wolności sumienia, które lansowało Oświecenie postulując nie tylko wolność religijną w sensie horyzontalnym, lecz także wertykalnym. Żądało nie tylko wolności od innych ludzi, lecz także wolności od Boga, co oznaczało w sumie postulowanie ateizmu. W tym kontekście można zrozumieć wypowiedzi papieża Grzegorza XVI¹⁸ oraz Piusa IX¹⁹, odrzucające lansowaną wówczas, jak się później okazało, błędną ideę wolności religijnej.

Powoli jednak Kościół zaczyna popierać to, co dobre w ruchach laickich, a prawa człowieka wchodzą w zakres nauczania Kościoła. W obronie praw człowieka pracującego staje jednoznacznie w *Rerum novarum* Leon XIII²⁰. Marksizm odrzucając miłość i jej uczynki uznał, że źródłem niesprawiedliwości społecznych jest własność prywatna środków produkcji, a *panaceum* na rozwiązanie problemów społecznych jest rewolucja i wszystko, co do niej prowadzi, a więc kolektywizacja i walka klas. Reakcja Kościoła, choć spóź-

¹⁷ F. Compagnoni, *Diritti dell'uomo* [w:] *Nuovo dizionario di teologia morale*, dz. cyt., s. 218-227.

¹⁸ Grzegorz XVI, Encyklika *Mirari vos* (1832).

¹⁹ Pius IX, Encyklika *Quanta Cura* (1864), wraz z dołączonym do niej *Syllabusem* zawierającym wykaz 80 błędów, wśród nich także wolności religijnej.

²⁰ Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum* [w:] *Nauczanie społeczne Kościoła*, Warszawa 1984, s. 12-35.

niona, bierze w obronę robotnika i jego prawa (RN 16,32,34-35). Nauczanie Leona XIII zwraca uwagę na to, że nie walka klas, ale ich zgoda pozwoli rozwiązać problemy społeczne (RN 15), a własność prywatna, pełniąc równocześnie funkcję społeczną, jest wymogiem natury ludzkiej (RN 3-12).

Za obrońcę praw człowieka może być słusznie uważany Pius XI, który stanowczo występuje przeciw ówczesnym rządóm totalitarnym. Broni prawa obywatela do odmowy przysięgi na całkowitą wierność państwu faszystowskiemu Mussoliniego²¹. Przypomina prawo do wolności religijnej obywateli państwa sowieckiego²². Staje w obronie praw rodziców do wychowania swoich dzieci i przeciw wcielaniu ich do Hitlerjugend w nacjonalizmie niemieckim²³.

Wkrótce po wybuchu II wojny światowej w pierwszej swojej encyklice *Summi Pontificatus*²⁴ na rozpoczęcie pontyfikatu Pius XII potępia narodowy socjalizm. Encyklika w Niemczech została odczytana jako wroga wobec narodowego socjalizmu, dlatego był zakaz jej rozprowadzania. Została jednak przez Francuzów w kilkudziesięciu tysiącach egzemplarzy zrzucana ze spadochronów na teren Niemiec²⁵.

Całościowe i pogłębione ujęcie praw człowieka ze strony Kościoła stanowi encyklika Jana XXIII *Pacem in terris*²⁶. Cechą charakterystyczną tej encykliki, którą słusznie uważa się za katolicką „deklarację” praw człowieka, jest jej motywacja godnością osoby ludzkiej. Godność człowieka polega na tym, że człowieka stworzył Bóg na obraz i podobieństwo swoje, wyposażonego w rozum i wolną wolę (n. 3).

Dalszym krokiem Kościoła w uznaniu i promocji praw człowieka stanowi nauczanie soborowe. Do dokumentów zasługujących na szczególną uwagę należą przede wszystkim *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* i *Deklaracja o wolności religijnej*. Za szczególne zadanie uważa sobie Kościół być znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej (KDK 76) i tym samym obrońcą praw człowieka rozumianego integralnie. Szerzej prawa te zostały omówione w numerach 26 i 27. Soborowa *Deklaracja o wolności religijnej* ma kluczowe znaczenie w relacji

²¹ Pius XII, Encyklika *Non abbiamo bisogno* (1931).

²² Pius XI, Encyklika *Divini Redemptoris* (1937).

²³ Pius XI, Encyklika *Mit brennender Sorge* (1937).

²⁴ Pius XII, Encyklika *Summi Pontificatus* (1939).

²⁵ R. Graham, *Encyklika „Summi Pontificatus” i strony walczące w 1939 r.*, „Chrześcijanin w Świecie” 18 (1986)5, s. 11-24.

²⁶ Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, n. 3 [w:] *Nauczanie społeczne Kościoła*, dz. cyt., s. 156-188.

Kościola do praw człowieka, ponieważ to problem wolności religijnej, jej błędne interpretacje i niezrozumienie rzutowały w przeszłości na stosunek Kościoła do pozostałych praw człowieka. Deklaracja naświetla w nowy sposób relację, jaka zachodzi między człowiekiem a prawdą. Podmiotem wolności religijnej jest osoba ludzka, a nie prawda. To osobie ludzkiej przysługuje godność i równocześnie obowiązek szukania prawdy (*Deklaracja o wolności religijnej* 2,3).

W duchu soborowym ma miejsce nauczanie moralne i społeczne Pawła VI i Jana Pawła II, które dotyka praw człowieka w różnych dziedzinach życia: ochrony życia ludzkiego, praw pracowniczych, rozwoju ludzkiego, funkcjonowania człowieka w różnych systemach społeczno-politycznych.

Nowe problemy społeczne powstały w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia w Ameryce Łacińskiej, gdzie niesprawiedliwość społeczna skłoniła chrześcijan, a także katolickich teologów, do sięgnięcia po środki przekształcania społeczeństwa niezgodne z doktryną Kościoła, a inspirowane przez myśl marksistowską. Znalazły one wyraz w skrajnych nurtach tzw. *teologii wyzwolenia*. Zapomniano niejednokrotnie o tym, że tym, który usprawiedliwia jest Bóg, że człowiek nie może stać się sprawiedliwym bez Bożej sprawiedliwości²⁷. Dziś kolejne problemy powstają wskutek globalizacji ekonomii, a ich rozwiązanie – zachęca Benedykt XVI powinno być *podejmowane w dialogu ze wszystkimi, którzy prawdziwie troszczą się o człowieka i jego świat* (n. 27).

VII. SPRAWIEDLIWOŚĆ NAJMNIJSZĄ MIARĄ MIŁOŚCI

Sprawiedliwość jest pierwszym wymogiem miłości, *najmniejszą miarą miłości*²⁸, czyli nieodzowną miarą miłości, bez której żadna forma miłości nie jest wiarygodna. Każda miłość musi się zaczynać od sprawiedliwości, od uznania drugiego człowieka jako podmiotu praw (*ius*), co rodzi z kolei powinność moralną (*debitum*). Można powiedzieć, że sprawiedliwość jest formą miłości, której można się domagać, do której ma się prawo. To prawo podmiotowe staje się prawem przedmiotowym, zobiektywizowanym (*lex*), gdy przyjmuje formułę prawa moralnego lub stanowionego.

²⁷ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach 'teologii wyzwolenia'*, Roma 1984; por. J. Troska, *Praktyka wyzwolenia w świetle społecznej nauki Kościoła*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, t. 7, Poznań 1992, s. 121-134.

²⁸ Paweł VI, Kongres Eucharystyczny Bogota 23.08.1968, „Acta Apostolicae Sedis” 60 (1968), 626.

Encyklika, jak przede wszystkim historia chrześcijaństwa, potwierdza potrzebę jedności miłości i sprawiedliwości. Jedność nie oznacza wcale utożsamienia miłości i sprawiedliwości, wręcz przeciwnie, zakłada jednoznaczne ich odróżnienie²⁹. Sprawiedliwość bowiem bazuje na odróżnieniu podmiotu prawa i podmiotu powinności. Miłość, szanując autonomię bliźniego, zmierza do jedności i wspólnoty. W ramach miłości bliźniego następuje utożsamienie się z nim, uważa się go za własne „ja”. Ja i ty w miłości tworzy – MY. Następuje utożsamienie się z potrzebami, cierpieniami i radościami bliźniego. Budowanie „MY” w miłości doskonalą się, jeśli jest włączone w miłość Boga. Papież formułuje swoją myśl zwięźle: *Miłość wzrasta poprzez miłość* (n. 18).

Z tego, co zostało powiedziane wyżej, wynika jednoznacznie, że sprawiedliwość musi być u podstaw miłości. Ona jest pierwszym wymogiem miłości i najmniejszą jej miarą. Bez miłości prawo może się pomieszać z powinnością, to, co należy do bliźniego z tym, co moje. Bez sprawiedliwości może dojść do czynienia bliźniemu daru z tego, co jest jego prawem, czy jego własnością. Już Pius XI stwierdza, że pracownik *nie ma potrzeby otrzymywać w formie jałmużny tego, co mu się należy z tytułu sprawiedliwości, ani nie wolno uwalniać się spod poważnych obowiązków nałożonych przez sprawiedliwość, przy pomocy małych uczynków miłosierdzia*³⁰. Z pewnością, kto miłuje jest *ponad* sprawiedliwością, lecz nie w tym sensie, że ona go nie obowiązuje, ale przeciwnie, że tylko dzięki sprawiedliwości jest zdolny do miłości. Tylko człowiek sprawiedliwy umie miłować.

VIII. MIŁOŚĆ ZAWSZE BĘDZIE POTRZEBNA

Równocześnie sprawiedliwość nie ożywiana miłością prowadzi do jej deprawacji i wykrzywienia. Może się zdarzyć, że ktoś będzie sprawiedliwy tylko ze względu na zgodność zewnętrzną z prawem, ale zaspakajając wymogi legalności nie zaspakaja jeszcze tym samym wymogów moralnych. To, co może być wystarczające z punktu widzenia prawa, będzie niewystarczające z punktu widzenia moralnego. Przepisy administracyjne mogą być sprawiedliwe z punktu widzenia rzeczowego, mogą jednak nie zauważać konkretnego człowieka i jego szczególnych praw. Chrystus przypomina, że *szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu* (Mk 2,27). Bez uwzględnienia wymiaru osobowego sprawiedliwości, który ujawnia się

²⁹ A. Guenthoer, dz. cyt., s. 118n.

³⁰ Pius XI, *Divini Redemptoris*, n. 49; cyt. za: J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków 1978, s. 61.

w pełni dzięki miłości, może łatwo dojść do urzeczywistnienia się zasady: *summum ius, summa iniuria*. Benedykt XVI mówiąc o bezpośrednim zaangażowaniu wiernych świeckich na rzecz sprawiedliwego porządku społecznego przypomina, że także ich działalność powinna być ożywiana *kościelną caritas* i traktowana jako miłość społeczna (n. 29).

Ojciec święty w swojej encyklice wiele miejsca poświęca refleksji o miłości. Rozpoczyna ją od analizy miłości *ziemskiej* (*eros*) i *boskiej* (*agape*), nazywanych inaczej miłością *wstępującą* i miłością *zstępującą*, dla podkreślenia, że pierwsza jest miłością otrzymującą, druga zaś miłością dającą. Stwierdza, że w przeszłości te dwa rodzaje miłości były przeciwstawiane: pierwsza jako miłość pogańska, druga jako chrześcijańska (n. 7). *W rzeczywistości 'eros' i 'agape' – miłość wstępująca i miłość zstępująca – nie dają się nigdy całkowicie oddzielić jedna od drugiej* (n. 7). Im bardziej obie są złączone, tym bardziej *spełnia się prawdziwa natura miłości* (n. 7). Im bardziej te dwa wymiary miłości oddalają się od siebie, tym bardziej ograniczona jest forma miłości (n. 8). Prawdziwa miłość polega na tym, że człowiek nie może zawsze tylko dawać, musi także otrzymywać. W sumie opowiada się jednoznacznie za jednością różnych form miłości, po prostu za jednością miłości.

Podobnie jednoznacznie opowiada się za jednością miłości i sprawiedliwości. Źródłem tej jedności jest sam Chrystus, który przez przyjęcie losu i śmierci człowieka, okazał mu wielką miłość, chociaż była ona przeciw Jego sprawiedliwości i w ten sposób pogodził sprawiedliwość z miłością: *Bóg tak bardzo miłuje człowieka, że sam, stawszy się człowiekiem, przyjmuje nawet jego śmierć i w ten sposób godzi sprawiedliwość z miłością* (n. 10). *On ofiarowuje siebie, aby podnieść człowieka i go zbawić – jest to miłość w swej najbardziej radykalnej formie.* (n. 12) *Do dojrzałości miłości należy to, że angażuje wszystkie potencjalne możliwości człowieka i włącza, by tak rzec, człowieka w swój całokształt* (n. 17). Chrześcijańska miłość bliźniego polega na tym, że kocha się *w Bogu i z Bogiem również innego człowieka* (n. 18).

W świetle miłości, nasyconej miłością Boga rozpoznaje się lepiej prawa człowieka, a więc wymogi sprawiedliwości. Dzięki miłości chrześcijańskiej widzi się w drugim człowieku brata, widzi się jego prawa. Chrześcijanin miłujący Chrystusa patrzy na bliźniego Jego oczami i zauważa o wiele więcej niż to widać na zewnątrz (por. n. 18). To miłość pozwala *odróżniać błąd, który zawsze winno się odrzucać, od błędzącego, który wciąż zachowuje godność osoby* (KDK 28). Intensywność sprawiedliwości zależy od intensywności miłości. Nie istnieje świecka płaszczyzna sprawiedliwości i religijna płaszczyzna miłości: jest jedna płaszczyzna miłości czy to w życiu indywidualnym czy społecznym.

Miłość bliźniego, mająca swoje źródło w miłości Boga, jest przede wszystkim powinnością poszczególnych osób wierzących, ale jest też powinnością całej wspólnoty kościelnej na każdym poziomie: od Kościoła partykularnego począwszy, a na Kościele powszechnym skończywszy. *Również Kościół jako wspólnota winien wprowadzać miłość w czyn* – czytamy w encyklice (n. 20). Caritas jako realizacja miłości społecznej, należy do istoty Kościoła, której Kościół nie może się wyrzec, jak nie może zaniedbać posługi sakramentów i słowa (por. n. 22,25). Posługa miłości jest zawsze potrzebna ponieważ, *nie ma takiego sprawiedliwego porządku państwowego, który mógłby sprawić, że posługa miłości byłaby zbędna* (n. 28). Zawsze będzie istniało cierpienie, samotność, materialne potrzeby. Zawsze człowiek będzie potrzebował drugiego człowieka. Państwo, stając się instancją biurokratyczną nie jest w stanie dostrzec bardzo osobistych potrzeb człowieka. Uwolnienie od miłości oznaczałoby uwolnienie od człowieka.

Również w dziedzinie posługi charytatywnej, należącej do istoty Kościoła, istnieje możliwość współpracy z państwem. Państwo, pełniąc rolę pomocniczą, powinno wspierać *różnorakie siły społeczne, łączące w sobie spontaniczność i bliskość z ludźmi potrzebującymi pomocy* (n. 28). Taką żywotną siłą jest Kościół, w którym pulsuje *dynamizm miłości wzbudzonej przez Ducha Chrystusa* (n. 28). W działalności charytatywnej Kościół nie współpracuje z państwem jako dodatkowy partner, ale spełnia zadanie jemu właściwe, wynikające z jego natury. Myślenie, że sprawiedliwe struktury społeczne zastąpią dzieła charytatywne, że sprawiedliwość zastąpi miłość, jest przejawem myślenia materialistycznego, okaleczającego człowieka i sprowadzającego go do materii. Takie myślenie upokarza człowieka, ponieważ nie uznaje w nim tego, co specyficznie ludzkie, gdyż *człowiek poza sprawiedliwością, potrzebuje i zawsze będzie potrzebował miłości* (n. 29).

MACIEJ OLCZYK

Gniezno

**Czy można nakazać miłość? Imperatywny charakter przykazania miłości.
Uwagi na marginesie *Deus caritas est***

"Can love be commanded?" The Imperative Character of the Commandment of Love.
Some Remarks on the Margin of *Deus caritas est*

Przykazanie miłości stanowi fundament moralnego przesłania Chrystusa i Jego Kościoła i jako takie często powraca zarówno w refleksji teologicznej, jak i w przepowiadaniu oraz katechezie. Zagłębiając się w sens wyrażenia *przykazanie miłości*, niejednokrotnie może rodzić się pytanie, czy w tym tradycyjnym sformułowaniu, do którego tak bardzo już przywykliśmy, nie kryje się jakaś wewnętrzna sprzeczność? Czyż nie niesie ono ze sobą pewnej logicznej nieściśłości? Odkrywamy bowiem w tym wyrażeniu swoiste napięcie pomiędzy tym wszystkim, co oznacza słowo przykazanie (jako to, co nakazane, obligatoryjne, konieczne) a tym, co oznacza słowo miłość (jako to, co wolne, wybrane, darowane). Wydaje się, że jeśli miłość będzie przykazana, trudno ją jeszcze nazywać miłością. By nią rzeczywiście była, potrzebuje przestrzeni dla wolnego wyboru, dla decyzji, która niczym nie powinna być wymuszona ani przez nikogo nakazana. Ciekawy ten problem został również zasygnalizowany w encyklice Benedykta XVI w kontekście dwóch bardzo praktycznych pytań: *czy naprawdę można kochać Boga, nie widząc Go, i czy można nakazać miłość?*¹. Drugie pytanie bezpośrednio dotyka wyżej wzmiankowanej kwestii. Ono też stało się inspiracją dla niniejszych rozważań, stanowiących pewną próbę znalezienia właściwego rozwiązania jawiącego się dyalektu.

¹ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, n. 16.

Czy można nakazać miłość? Odpowiedzi na to pytanie postaramy się poszukać, podążając w następującym kierunku. Najpierw przyjrzymy się bliżej zastrzeżeniom formułowanym pod adresem imperatywnego charakteru *przykazania miłości*. Następnie spróbujemy uchwycić istotę tego przykazania jako normy moralności w kontekście wiary, by w ostatniej części sformułować odpowiedź na postawione w tytule artykułu pytanie.

I. ZASTRZEŻENIA WOBEC IMPERATYWU PRZYKAZANIA MIŁOŚCI

Zastanawiając się nad problemem, czy miłość może zostać nakazana, papież Benedykt XVI przytacza na samym wstępie dość rozpowszechniony współcześnie pogląd mówiący wprost, iż *miłości nie można nakazać; jest ona ostatecznie uczuciem, które może być lub nie być, lecz które nie może być stworzone przez wolę*².

Jakkolwiek łatwo jest wykazać, iż miłość nie jest jedynie uczuciem, to jednak można ulec wrażeniu, iż w sformułowaniu *przykazanie miłości* kryje się co najmniej terminologiczna sprzeczność. Otóż ludzkie doświadczenie mówi nam wyraźnie, że miłość albo jest, albo jej nie ma; rodzi się, rozwija lub zanika; ale na pewno trudno o wymuszenie postawy miłości nakazem lub zakazanie jej jakimś dekretem.

Do zarzutów wysuwanych pod adresem zobowiązującego charakteru miłości nawiązał również Raniero Cantalamessa w tegorocznym rozważaniu wielkopiątkowym, wygłoszonym w Bazylice św. Piotra. Przywołując współczesną mentalność wielu ludzi, kaznodzieja domu papieskiego zauważył, że *w naszym społeczeństwie coraz częściej stawia się pytanie, jak się mają do siebie miłość dwojga młodych ludzi i prawo małżeńskie; po co miłości, która jest porywem i samą spontanicznością, 'wiązaną się' małżeństwem? I coraz więcej jest takich, którzy odrzucają instytucję małżeństwa i wybierają tzw. wolną miłość albo, po prostu, faktyczne wspólne życie. Tylko wtedy można poprawnie odpowiedzieć na te pytania, gdy się odkryje życiową relację istniejącą między prawem i miłością, między decyzją a instytucją. Tylko wtedy można młodym ukazać w sposób przekonywający argument za 'wiązaniem się' miłością na zawsze i nie obawiać się uczynienia z miłości 'obowiązku'*³. Zda-

² DCE 16.

³ R. Cantalamessa, *Umiłowanie zdrajcy*. Kazanie wygłoszone 14 kwietnia 2006 podczas Liturgii Męki Pańskiej w Bazylice Św. Piotra, tłum. A. Boniecki, „Tygodnik Powszechny” 18 (2006), s. 8.

nieniem Cantalamessy, który powołuje się na opinię Kierkegaarda, właśnie powinnościowy wymiar miłości jest gwarancją jej trwałości.

Henryk Ćmiel, analizując w systematyczny sposób cnotę miłości, przytacza podobne do wspomnianych powyżej zarzuty pod adresem przykazania miłości. Wyjaśnia jednak, że są one pozornymi zarzutami, nieporozumieniem wynikającym z niewłaściwego rozumienia miłości. Zastrzeżenie do przykazania miłości rodzi się zwłaszcza tam, gdzie sama miłość pojmowana jest na wskroś uczuciowo, jako ta, która pojawia się, opanowuje człowieka, często-kroć zwycięża go, sprawiając wrażenie, jakoby nie zależała od jego decyzji, woli, wyboru⁴. Jeśli tak rozumie się miłość, to rzeczywiście żadne przykazanie nie będzie w stanie wzbudzić w człowieku takiej postawy na żądanie. Ale przecież miłość jest rzeczywistością ogarniającą całą osobę, nie można jej zredukować jedynie do strumienia doznań uczuciowych. Dla rozwiązania naszego problemu istotną przesłanką jest świadomość, iż gatunkowe różnicowanie odmian miłości, każe nam oddzielić postawy miłości, które zasadniczo wiążemy z przeżyciem uczuciowym od nadprzyrodzonej miłości Boga i bliźniego, podtrzymywanej przez władze duchowe, która może aktualizować się w sposób wolny, jakkolwiek wcale nie pozbawiony uczuciowości. *Pierwsze [postawy] – jak pisze Ćmiel – wymieniane są w dużej części pośród uczuć i ze względu na swoją naturę nie są związane z wolną wolą. Druga [postawa] natomiast w swym zaczątku rodzi się w osobowym wnętrzu człowieka, zależy od jego wolnej decyzji, a zatem może być przedmiotem prawdziwego i właściwego przykazania*⁵.

Zastrzeżenia o nieco innym charakterze pod adresem przykazania miłości wysuwali również myśliciele minionych epok. Bernard Häring przytacza stanowisko Kanta i Schelera, którzy wychodząc z dwóch różnych założeń konkludują, iż miłość nie może być przedmiotem przykazania⁶. Znaczące jest w tym względzie zwłaszcza stanowisko Schelera, które mocno przeniknęło do powszechnej świadomości etycznej. Zakłada ono, że miłość, jako przeżycie duchowe, rodzi się w relacji do *wartości jako takiej*. Nie może więc być efektem nakazu czy przykazania, lecz jest rezultatem upodobania w tym, co wartościowe. Scheler, walcząc z legalizmem i formalizmem w etyce, unika celowo kategorii przykazania. Nie chce mówić o powinności normatywnej wynikającej z werbalnej dyrektywy, lecz liczy się dla niego moralne oddziaływanie osoby na osobę. Jego zdaniem *moralne oddziaływanie osoby na osobę polega na tym, że samo tylko bezpośrednio dostrzeganie jej czystej wartości oso-*

⁴ Por. H. Ćmiel, *Teologia moralna szczegółowa*, Częstochowa 2005, s. 219.

⁵ Tamże, 220.

⁶ Por. B. Häring, *Nauka Chrystusa. Teologia Moralna*, Poznań 1963, t. II, s. 98.

bowej oraz samego jej życia zaprasza do «naśladowania». Istnieje jedna tylko idealna materia powinności (nie jakaś normatywna powinność), którą ukazuje pojawienie się Jezusa: *a jest nią On sam [...]»*⁷. Choć, zgodnie z Schelerowską krytyką formalizmu, nie ma dla niego jakiegos przykazania miłości, to jednak, co do istoty, zachowuje on kategorie powinności i więze człowieka zobowiązaniem moralnym. Nie wynika ono jednak z formalnego przykazania miłości, lecz z wartości miłości Bożej, która wyzwala w człowieku umiłowanym i rozpoznającym tę wartość, powinność kochania. Jest to argumentacja w gruncie rzeczy bliska myśli biblijnej, która podkreśla uprzedzający wobec przykazania moment obdarowania i uzdolnienia do miłości wymaganej przykazaniem. Scheler, unikając wyrażenia *przykazanie miłości*, wyczuwa kryjące się w nim niebezpieczeństwo formalizmu i legalizmu. Nie uznaje więc literalnie tego sformułowania, choć potwierdza istnienie moralnego zobowiązania wypływającego z wartości osoby/Osoby.

II. PRZYKAZANIE MIŁOŚCI JAKO NORMA MORALNOŚCI W KONTEKŚCIE WIARY

Kościół, niosący światu orędzie zbawienia, od samego początku był świadomy, że jego przesłanie zawiera w sobie istotny rys moralny⁸. Wiara w Chrystusa w całej swej pełni oznacza również wiarę w przemianę człowieka, zgodnie z zamysłem Boga, który pragnie, by ludzie *stali się na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi* (Rz 8,29). To podstawowe powołanie człowieka niesie w sobie obdarowanie, ale także zobowiązujące zadanie. Owo „stawanie się na wzór obrazu Jego Syna” jest przygotowane przez Boga i darowane jako możliwość uczestnictwa człowieka w życiu Bożym. Człowiek daje mu wolne przyzwolenie przez osobistą odpowiedź i manifestację w sobie i przez siebie dynamizmu życia Bożego. U początków tego zdumiewającego procesu przemiany, nazywanego często w tradycji teologicznej przebóstwieniem, leży pełna dobroci decyzja Boga, który *z miłości przeznaczył nas dla siebie, jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa* (Ef 1,4-5). To właśnie Bóg tak *umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy kto w Niego wierzy, nie zginął, lecz miał życie wieczne* (J 3,16). Ta pełna miłości i mądrości decyzja Boga leży u początków dzieła zbawienia, a także stanowi fundament wpisanego w to dzieło moralnego porządku normatywnego. Każde rozważanie dotyczące chrześcijańskich norm

⁷ M. Scheler, *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1927, 227 (tłum. za: B. Häring, *Nauka Chrystusa. Teologia Moralna*, dz. cyt., t. IV, s. 129).

⁸ Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, n. 26.

moralnych nie może być wyrwane z tego historiozbawczego kontekstu. W przeciwnym razie bardzo łatwo zniekształcić etyczne orędzie Chrystusa, sprowadzając je albo do legalistycznej moralności prawa (przestrzeganie przykazań jako czystych norm) lub też do etyki nieskonkretyzowanej miłości (nie jest ważne *co*, ważne, że zrobione *z miłości*). Te dwie skrajne postawy wciąż zagrażają chrześcijaństwu i niekorzystnie wpływają na rozumienie wielu kwestii moralnych, zwłaszcza takich jak normatywność, prawo, obowiązek, przykazanie, rada. Jest zatem nieodzowne, aby rozważanie o przykazaniu miłości Boga i bliźniego uchronić od wspomnianych skrajności i rozpatrywać je w poprawnym kontekście, to znaczy w historiozbawczym kontekście wiary.

Przykazanie miłości stanowi centralne przesłanie Nowego Prawa ogłoszonego przez Chrystusa. Jezus zastaje panujący porządek etyczny oparty na Prawie Przymierza, do zachowania którego zobowiązany był każdy wyznawca judaizmu. Stanowiły go zasadniczo normy dotyczące zachowania szabatu, czystości rytualnej, postu, kultu świątynnego. Jezus wielokrotnie wchodził w konflikt z oficjalnymi reprezentantami Starego Prawa ze względu na to, iż przepisy te były interpretowane bardzo często w sposób formalistyczny i legalistyczny. Podstawowym pytaniem w moralności żydowskiej z czasów Jezusa było: czy dane postępowanie jest legalne i potwierdzone przez Prawo Mojżesza, tradycję starszych, lub zwyczaje? Czy może jest z nimi sprzeczne? Przy takim nastawieniu mnożą się przepisy, a istota przykazań Bożych ginie w gąszczu komentarzy i traci swój pierwotny sens⁹. W rezultacie, jak komentuje A. Dziuba, *przykazania stają się swego rodzaju środkami i ostatecznie w konsekwencji obracają się w kierunku najbardziej radykalnej kazuistyki. [...] Jest godne uwagi, że Jezus Chrystus odrzuca taki obraz, który jest tak radykalnie przeciwny moralności żywej, religijnej i pełnej miłości dla Królestwa Bożego*¹⁰. W zamian proponuje Nowe Prawo, które będzie nie tyle prawem litery lecz Prawem Ducha. Nie jest ono w pierwszym rzędzie kodeksem przepisów, lecz jest łaską Ducha Świętego, który działa w sercach wierzących, przemieniając ich i stanowiąc wewnętrzną normę moralności ewangelicznej¹¹. Natychmiast jednak należy dodać, że ze względu na cielesno-duchową kondycję ludzkiej egzystencji, Nowe Prawo przybiera wtórnie postać zewnętrzną i zostaje nawet „zwerbalizowane” konkretnymi formułami normatywnymi. Jawi się nam zatem również jako norma zewnętrzna – zdaniem A. Dziuby –

⁹ Nie jest to problem występujący jedynie w religijności piętnowanej przez Jezusa w Jego środowisku i czasie, lecz może dotyczyć wszelkich form życia religijno-etycznego, również moralności chrześcijańskiej, zdominowanej zewnętrzną obrzędowością i minimalistycznym legalizmem.

¹⁰ A.F. Dziuba, *Orędzie moralne Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1996, s. 162.

¹¹ Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, n. 45.

upragniona przez człowieka w jego naturalnym byciu osobą, oraz przez Kościół. Chrystus dostrzega pozytywną rolę i funkcję przykazań. Ukazuje to najpierw swym własnym życiem, a następnie głoszoną nauką¹². Jezus nie przyszedł znieść Prawa, ale je wypełnić¹³. Sam formułuje Nowe Przykazanie Miłości¹⁴, a także wzywa do zachowywania innych Jego przykazań na znak jedności i trwania z Nim w miłości¹⁵.

W naszych poszukiwaniach najbardziej interesuje nas owo przykazanie miłości, bo właśnie w jego kontekście pytamy, czy miłość można nakazać? Jezus uczynił ją przedmiotem przykazania. Nakazał miłość. Nie widział w tym poleceniu żadnej sprzeczności. Wypada zatem zapytać, jak należałoby rozumieć zarówno słowo *przykazanie* jak i słowo *miłość*, by mogły zaistnieć bezkonfliktowo razem w jednym wyrażeniu, wolnym od wcześniej sygnalizowanych zastrzeżeń?

1. Przykazanie

Już w starożytnej grece pojawia się wyrażenie *entole*, używane w różnych znaczeniach jako wyraz woli: zarządzenie, zlecenie, rozkaz. Najczęściej są to rozporządzenia, polecenia królewskie lub cesarskie, nie posiadające religijnego charakteru. Swój na wskroś religijny charakter zyskuje *entole* w Septuagincie oraz w judaizmie hellenistycznym. Tu pojmowane jest jako wyraz woli Boga, jako Jego przykazanie. Obok niego wyraźnie zaznacza coraz silniejszą pozycję inne słowo określające Boże Prawo, mianowicie *nomos*¹⁶.

Gdy św. Jan pisze o przykazaniu miłości, używa greckiego słowa *entole*. Zdaniem biblistów, rzeczownik ten ma podkreślić pozytywny aspekt Chrystusowego Prawa w kontekście wszelkiego innego prawa żydowskiego, określanego mianem *nomos*¹⁷. Przykazanie w języku Janowym jest wyrazem miłości i dobroci Boga i sprawia, że słuchając przykazania, człowiek przez wiarę wchodzi we wspólnotę z Bogiem. Warto w tym miejscu przytoczyć opinię, według której przykazanie oznacza miłość objawioną w Jezusie Chrystusie. Takie rozumienie nadaje mu specyficzny sens. Zdaniem Stanisława Mędali,

¹² A.F. Dziuba, *Oreździe moralne Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 162.

¹³ *Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić* (Mk 5,17).

¹⁴ *Przykazanie nowe daje wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem* (J 13,34).

¹⁵ *Jeżeli Mnie miłujecie, będziecie zachowywać Moje przykazania* (J 14,15).

¹⁶ Por. G. Schrenk, *Entole* [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. G. Kittel, Stuttgart 1935, Bd. II, s. 542-543.

¹⁷ Por. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1981, s. 529.

jest to przykazanie nie w znaczeniu jurydycznym jako nakaz nałożony z zewnątrz, lecz w znaczeniu teologicznym jako objawiona wola Boga [...]. Objawienie Ojca w Synu wyznacza sposób postępowania dla wierzącego, który polega na poddaniu się miłości Ojca i świętości Chrystusa oraz na wyciągnięciu z tych relacji życiowych konsekwencji¹⁸. W tym sensie miłość jest przykazaniem ponieważ jest wymogiem nowego sposobu istnienia.

Uwaga ta jest dla naszych rozważań bardzo cenna. Pozwala nam bowiem wyróżnić w słowie *przykazanie* dwa różne zakresy treściowe. Pierwszy to sens jurydyczny, w znaczeniu nakazu prawnego, królewskiego lub wojskowego rozkazu, polecenia wydanego mocą autorytetu władzy. Drugi natomiast odwołuje się do wewnętrznego dynamizmu obecnego w osobie, który przynagla od wewnątrz do takiego, a nie innego postępowania. Ten sens jest możliwy do uchwycenia tylko w klimacie wiary, dzięki której poznajemy, że każde wymaganie jest poprzedzone Bożym obdarowaniem. To jest również sens, który winniśmy odnieść do przykazania miłości, by poprawnie rozumieć jego normatywność. Przypomnił nam o tym Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*, gdy pisał: *Miłości i życia zgodnego z Ewangelią nie można pojmować przede wszystkim w kategoriach nakazu, ponieważ ich wymogi przekraczają ludzkie siły: stają się one możliwe jedynie jako owoc daru ofiarowanego przez Boga*¹⁹. Tym darem jest łaska, rozumiana jako udzielenie człowiekowi nowego życia w Chrystusie mocą Ducha Świętego, który uzdalnia do postępowania zgodnego z treścią przykazania miłości. Tylko w takim kontekście możemy poprawnie zrozumieć autentyczną i pierwotną postać tego przykazania²⁰. Wspomniane obdarowanie, przypomina papież, *nie umniejsza, lecz wzmacnia moralne wymaganie miłości*²¹. Samo zaś prawo miłości, będące Prawem Ducha Świętego dynamizującym od wewnątrz osobę ludzką, obliguje w ten sposób, że nie tylko określa to, co należy czynić, ale również dostarcza mocy, by *spełniać wymagania prawdy* (J 3,21)²².

2. Miłość

Choć starożytność pozabiblijna знаła kilka słów na wyrażenie wieloaspektowego zjawiska miłości, greka biblijna dla oddania tajemnicy miłości

¹⁸ S. Mędała, *Chodzenie w światłości* [w:] *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Ewangelia św. Jana, Listy Powszechnie, Apokalipsa*, red. R. Bartnicki, J. Frankowski, Warszawa 1992, s. 77.

¹⁹ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, n. 23.

²⁰ Por. tamże, 24.

²¹ Tamże.

²² Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, n. 23.

mającej swe źródło w Bogu posługuje się rzeczownikiem *agape*²³. Uwydatnia on bezinteresowny i życzliwy stosunek bliskości między kochającymi się osobami. Taką miłością kocha Bóg i do takiej miłości uzdalnia też człowieka. Biblia ukazuje, iż właśnie w ukochaniu miłością *agape* zawiera się wewnętrzny dynamizm, rodzący w kochanym zdolność odwzajemnienia tej miłości.

Uprzedzająca miłość Boga, której doświadcza Naród Wybrany, pozwala lepiej zrozumieć normatywność starotestamentalnego przykazania miłości Boga i bliźniego. Wymaganie miłości zawarte w Księdze Powtórzonego Prawa zostaje celowo poprzedzone werselem wprowadzającym²⁴, który przypomina wyjątkowość relacji Izraela do jedynego Boga, przywołuje to, co Bóg z miłości uczynił dla swego ludu. To ukochanie jest tytułem, dla którego można oczekiwać, że naród odpowie Bogu miłością na miłość²⁵. Wnioskujemy to zwłaszcza z późniejszej refleksji prorockiej, gdzie znajdziemy liczne świadectwa ubolewania nad niewiernością umiłowanego Izraela. Wymowny jest w tym względzie obraz winnicy, która otoczona miłością Boga, mogła wydać dorodne owoce, lecz przez ludzką zatwardziałość serc *cierpkie wydała jagody*²⁶. Do tego obrazu powróci Jezus, kreśląc przypowieść o krzewie winnym i o latoroślach. Oczekiwanie Boga, by młoda latorośl przyniosła owoc miłości ma swoje uzasadnienie we wcześniejszym obdarowaniu jej życiem płynącym z winnego krzewu, którym jest Chrystus.

Poznajemy w ten sposób specyficzną pedagogię Boga, który nie żąda niczego, czego wpięrw nie darował. Pokochał Izraela i przez to uczynił go zdolnym do miłości. Przykazanie – wtórne do tego historiozbawczego faktu – przypomina tę pedagogię i domaga się, by ten, kto został uzdolniony do miłości, postępował zgodnie z tym, kim jest. Rozwija tę myśl Michał Czajkowski, przypominając, że *miłosnym interwencjom Jahwe zawdzięczamy nie tylko 'historię zbawienia', ale przede wszystkim 'zbawienie – które się spełnia w historii'.* *Zawdzięczamy im światło, które oświeca zwykły czas człowieczy, nadaje mu sens i wartość niebywałą, czyniąc zeń prawdziwe środowisko życiowe człowieka. Środowisko, z którego uciekać nie wolno: tylko w nim można się zbawić*²⁷.

Tu odnajdujemy kolejne źródło imperatywu przykazania miłości: nie wolno człowiekowi uciekać ze środowiska zbawienia, bo alternatywą jest samo-

²³ Por. Por. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 396-399.

²⁴ *Śłuchaj Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym* (Pwt 6,4).

²⁵ *Będziesz miłował Pana Boga twójego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił* (Pwt 6,5). W odniesieniu do bliźniego nakaz miłości znajdujemy w Kpł 19,18: *Będziesz miłował bliźniego jak siebie samego*. Norma ta jest swego rodzaju podsumowaniem szeregu innych wymienionych wcześniej obowiązków względem bliźniego (por. Kpł 19,11-18).

²⁶ Iz 5,2; por. Jr 2,21; Oz 10,1.

²⁷ M. Czajkowski, *Przykazanie nowe*, „W drodze” 5 (1974), s. 13-14.

zagłada. Człowiek bowiem, doświadczając siebie samego, dostrzega obok własnych zalet liczne swe słabości, a nawet groźne dynamizmy wiodące go do zła i przemocy. Doświadcza ograniczeń ludzkiej zdolności kochania, a nawet bolesnych wypaczeń miłości. Nie ma lepszej drogi dla człowieka, niż przyjąć to, co mu Bóg przygotował: konkret miłości, która zbawia, wybawia od nieumiejętności kochania i daje prawdziwe życie w miłości. Ta miłość ogarnia całego człowieka, a odkryta rozumem i sercem jako najlepsza propozycja dla jego losu, staje się wewnętrznym wymogiem pełni życia, staje się przykazaniem²⁸.

W Ewangelii według św. Marka znajdziemy potwierdzenie powyższej tezy. Chrystus, wzywając do miłości, poprzedza to wezwanie specyficzną preambułą w formie wyznania wiary²⁹ (podobną do omawianego wcześniej wersetu wprowadzającego z Księgi Powtórzonego Prawa), która zdaniem biblistów *pełni zasadniczą rolę, gdyż jest bazą dla występującego po niej przykazania*³⁰. By właściwie pojąć zobowiązanie, uświadomić sobie należy podstawowe prawdy wiary. Umiłowanie, wybranie, powołanie określają nową sytuację egzystencjalną, a z niej wypływać powinna adekwatna odpowiedź człowieka, wyrażona właśnie w treści przykazania. Normatywność w świetle wiary bazuje na założeniu, iż każdy nakaz znajduje swe uzasadnienie nie tyle w woli nakazującego

²⁸ Rozwinięciem tej myśli mogą być trafne słowa J. Nagórnego: *Jezus nie tylko daje swoim uczniom nowe przykazanie miłości, ale obdarza ich nową zdolnością miłowania. Miłość, do której są wezwani uczniowie i która ma przeniknąć wszystkie wymiary życia moralnego, jest miłością w Chrystusie, tak jak i cała egzystencja chrześcijan jest nowym stworzeniem w Chrystusie. Dzięki Chrystusowi pojawił się w świecie nowy rodzaj miłości – miłość-agape – jako udział w łaskawej miłości Boga. Ten Boży dar miłości nie tylko umacnia ludzką, naturalną zdolność do miłości, nie tylko podnosi ją na wyższy poziom, ale nade wszystko 'zbawia' ludzką miłość. Albowiem ludzka miłość – podobnie jak i sam człowiek – potrzebuje zbawienia, jeśli nie ma ulec wypaczeniu i zagubieniu. [...] Chrześcijanie przyjmują ten nowy sposób kochania nie tyle przez cnotliwe realizowanie swojej ludzkiej afektywności, ile raczej przez przyjęcie nowej zdolności kochania, ofiarowanej im przez Ducha Świętego. Mogą kochać miłością na miarę agape Chrystusa i w takiej mierze, w jakiej potrafią 'umrzeć' w ludzkim sposobie kochania i jakiej mierze potrafią kochać w nowy, odpowiadający 'nowemu stworzeniu' sposób. Tak więc nakaz miłości oznacza, że człowiek winien otworzyć się Boga i nie może nie wykorzystać sił duchowych danych mu przez Boga. Płynie to nade wszystko z faktu, że Bóg objawił się człowiekowi jako Miłość i odpowiedź człowieka nie może tego pominąć. Por. J. Nagórny, *Wychowanie do dojrzałej miłości* [w:] *Najważniejsza jest miłość. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Waleriana Słomki*, red. M. Chmielewski, Lublin 1999, s. 396.*

²⁹ W odpowiedzi na pytanie o pierwsze ze wszystkich przykazań, Jezus przywołuje starotestamentalne *Śluchaj, Izraelu*, by z jednej strony potwierdzić aktualność Prawa, z drugiej zaś podaje wyraźnie tytuł, dla którego On sam, z mocą prawodawcy, żąda miłości Boga i bliźniego. Tym tytułem jest miłość, którą Bóg miłuje (por. Mk 12,29).

³⁰ P. Kasiłowski, *Przykazanie miłości Boga i miłości bliźniego w tradycji synoptycznej*, WST 10(1997), s. 141.

ile przede wszystkim w obiektywnej rzeczywistości, z którą wola nakazującego pozostaje w zgodzie (jedność Miłości i Mądrości Bożej). I tu, podobnie jak w Starym Testamencie, nakaz miłości poprzedzony jest historiozbawczym faktem umiłowania człowieka przez Boga, wyrażającym się przede wszystkim przyjściem Jezusa, który ukazał, co to znaczy kochać. Raz jeszcze warto przywołać tu słowa M. Czajkowskiego, który trafnie wyraził tę rzeczywistość, pisząc: *Jezus objawia agape nie tylko w słowie (verbo), ale i w czynie (gesto): nie tylko każe kochać, ale i kocha. Najpierw kocha, i przez to objawia miłość Bożą in flagranti, a zarazem buduje bazę pod przykazanie*³¹.

Jeszcze dobitniej wyraża powyższą prawdę Janowa teologia miłości. Bóg pierwszy nas umiłował (por. 1 J 4,10) i fakt ten odmienił egzystencjalną i ontologiczną sytuację człowieka (por. J 3,16). Dzięki miłości Boga do nas staliśmy się dziećmi Bożymi (por. 1 J 3, 1-3). Poznaliśmy miłość Boga, gdy Chrystus oddał za nas swoje życie (por. 1 J 3,16). Wierzący w Boga rodzą się z Jego miłości i są zdolni do życia Jego miłością, ponieważ On sam mieszka w nas przez swego Ducha (por. 1 J 3,24). Tylko ten zna Boga, kto miłuje (por. 1 J 4,7-8). Miłość ta dotyczy zarówno osoby Boga jak i bliźniego (por. 1 J 4,19-21). Miłość, którą Bóg nas umiłował, sama w sobie zawiera imperatywny dynamizm skłaniający do miłowania Boga i bliźnich. To jest dar, którego nie można pasywnie zatrzymać w sobie. Umilowany przez Boga jest wezwany przez samą logikę miłości, która została mu objawiona, by nie być jedynie biernym jej odbiorcą, ale aktywnym uczestnikiem dzieła Bożego³². Bycie umiłowanym oznacza bycie uzdolnionym do kochania. Zdolność do miłości jest w człowieku wierzącym konsekwencją zjednoczenia z Chrystusem. Kto uważa się za chrześcijanina, rozpoznaje w sobie dynamizm miłości pochodzącej od Boga. Czyny to, co Chrystus mu uczynił (por. J 13,14-15).

III. DLACZEGO MOŻNA NAKAZAĆ MIŁOŚĆ: OSTATECZNA ARGUMENTACJA

Podsumowując analizę pojęć *przykazanie* i *miłość* przeprowadzoną w historiozbawczym kontekście wiary, możemy teraz sformułować główne myśli

³¹ M. Czajkowski, *Przykazanie nowe*, dz. cyt., s. 14.

³² *The 'beloved' who are thus addressed as the objects of Gods love are invited, in the logic of the love that has been shown them, to be not merely passive recipients of the gift offered them but to be active participants in the divine action. In popular idiom, they are summoned «to get with it» – where the «it» is the divine reality of love: 'Beloved, since God loved us so much, we ought to love one another' (4:11). Note that it is not merely a matter of participating in the divine «love-life» through the generosity of mutual help (T. Kelly, 'God is love'. A theological-moral reading of IJohn, „StMor” 37(1999), s. 43.*

dotyczące poprawnego rozumienia imperatywnego charakteru przykazania miłości. W ich świetle odkrywamy ostatecznie odpowiedź na pytanie, czy miłość można nakazać.

Poprawne rozumienie normatywności w kontekście wiary pozwala nam zauważyć, iż każdy moralny nakaz lub zakaz znajduje swe uzasadnienie nie tyle w woli nakazującego, ile przede wszystkim w obiektywnej rzeczywistości, przez którą rozumiemy sytuację egzystencjalną w jakiej znajduje się człowiek w obliczu Boga. Przykazanie zatem nie może być rozumiane tylko jako jurydyczny, formalny nakaz, będący wyrazem woli prawodawcy. Jest raczej wymogiem sposobu istnienia. Przybiera formę imperatywną, nie tyle ze względu na pochodzenie od autorytetu prawodawcy, lecz dlatego, że ma przestrzegać o zagrożeniach dla tego sposobu istnienia, jakie człowiek otrzymał od Boga. A jest to istnienie, które zależy od miłości/Miłości. Z miłości przychodzimy na świat, dzięki miłości rozwijamy się, miłość czyni nas szczęśliwymi i spełnionymi w życiu³³. Trafnie wyraził tę egzystencjalną prawdę Sobór Watykański II dostrzegając, iż człowiek *nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego*³⁴. Lecz obok tej pozytywnej prawdy istnieje wciąż druga bardzo realna możliwość. W kondycji doczesnej, bowiem, sposób istnienia człowieka *w Bogu/w Miłości* jest stale zagrożony przez sposób istnienia *wbrew Bogu/wbrew Miłości*. Człowiek odkrywa również w sobie jakiś przeciwny imperatyw buntu³⁵, tendencję ku złu, którego nie potrafi o własnych siłach zwalczyć³⁶. Jest więc wewnętrznie rozdarty i postawiony wobec wspomnianej alternatywy: z Bogiem lub przeciw Bogu. Powaga tej alternatywy jest tak doniosła, że na straży dobra człowieka nie może stanąć jedynie rada, zachęta, zaproszenie, czy jakaś sugestia miłości. Musi pojawić się zbawczy imperatyw, który będzie swoistą przeciwsiłą dla owego wewnętrznego imperatywu buntu. Pojawia się przykazanie: norma silna, ukierunkowująca i obligująca, by w obliczu alternatywy wybrać to, co prowadzi ku życiu, a nie to, co prowadzi ku śmierci.

Idąc tym tropem, możemy dostrzec, iż przykazanie nie tylko broni człowieka przed niszczycielskim brakiem miłości lecz nadto chroni miłość

³³ Por. J. Nagórny, *Wychowanie do dojrzałej miłości*, dz. cyt., s. 389-390.

³⁴ Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, n. 24.

³⁵ Mamy tu na myśli to egzystencjalne doświadczenie, które opisuje i poddaje teologicznej refleksji św. Paweł: *Jestem bowiem świadom, że we mnie, to jest w moim ciele nie mieszka dobro; bo łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać – nie. [...] A zatem stwierdzam w sobie to prawo, że gdy chcę czynić dobro, narzuca mi się zło. [...] W członkach zaś moich postrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu [...]* (por. Rz 7,18-25).

³⁶ Por. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, n. 13.

w człowieku. Moralna powinność wzbudzana i strzeżona przez przykazanie gwarantuje, że miłość nie zostanie zniszczona niebezpieczeństwami pochodzącymi od innych albo nawet od niej samej. Wspomniany już wcześniej Raniero Cantalamessa dobitnie zwrócił uwagę na ten istotny aspekt miłości jako obowiązku: ludzka miłość *wie dobrze, że jest zmienna i że jutro, niestety, może się znużyć, przestać kochać albo zmienić przedmiot swojej miłości. I ponieważ teraz, w świetle miłości, jasno widzi, jak niepowetowaną stratę może to przynieść, zabezpiecza się «wiążąc się» z miłością węzłem powinności i zakotwicząc w ten sposób w wieczności swoją miłość poddaną czasowi. [...] Powinność kochania wspiera miłość rozpaczoną, czyniąc ją szczęśliwą i niezależną w tym sensie, że chroni przed rozpaczą płynącą z perspektyw niemożności kochania zawsze³⁷. O powinności tej przypomina rozbrzmiewające w sumieniu Boże przykazanie lub złożona wobec Boga przysięga miłości.*

Analizując pojęcie miłości, która jest przedmiotem przykazania, uświadomiliśmy sobie, iż chodzi tu nie o jakąkolwiek odmianę miłości, lecz o tę miłość, którą Bóg ukochał człowieka i tym samym uzdolnił go do jej przeżywania. Jest to miłość *agape*, życzliwe nastawienie ku drugiej osobie poprzez dar z siebie. Ta odmiana miłości niesie już sama w sobie tę zadziwiającą dynamikę, że obdarowany nią człowiek zostaje przemieniony i uzdolniony do dania odpowiedzi miłością na miłość. Na tej fundamentalnej zasadzie działania *agape* opiera się całe dzieło zbawienia: Bóg umiłował człowieka, by ten nie zginął z braku miłości, lecz poprzez uczestnictwo w *agape* miał pełnię życia. Taka miłość nie jest zewnętrznie wymuszana, lecz wypływa z wnętrza człowieka ukochanego przez Boga, obdarowanego jego Duchem i staje się centralną zasadą jego życia. W tym sensie możemy mówić, że staje się normą, regułą, prawem. Co więcej, *agape* – otrzymana i dawana – jest źródłem życia i dlatego możemy mówić o niej jako o zasadzie normatywnej: abyś żył, potrzebujesz być kochanym i kochać. Miłość jest tak ściśle związana z istotą człowieka, że staje się on człowiekiem przez *agape*, rozwija się jako człowiek dzięki *agape* i trwa nieśmiertelnie dzięki *agape*. W tym sensie jest ona jego normą, a zadanie, by nią żyć i się jej nie sprzeniewierzyć, jawi się słusznie jako największe przykazanie.

³⁷ R. Cantalamessa, *Umiłowanie zdrajcy*, dz. cyt., 8. Uzasadniając tę myśl, kaznodzieja domu papieskiego przywołał postać starożytnego mitycznego bohatera: *Ulisses pragnął wrócić do ojczyzny, zobaczyć swoją małżonkę, ale musiał przebyć przestrzeń, na której syreny oczarowywały żeglarzy swoim śpiewem i doprowadzały do rozbicia statku o skały. Co zrobił? Dał się przywiązać do masztu, zatkawszy wcześniej woskiem uszy swoich towarzyszy. Kiedy przybyli na miejsce oczarowania, krzyczał, by go rozwiązano, by mógł pójść za syrenami, ale towarzysze nie mogli go usłyszeć i dzięki temu mógł zobaczyć ojczyznę, ucałować żonę i dziecko (tamże).*

Na zakończenie warto jeszcze raz przywołać słowa Benedykta XVI, stanowiące bardzo cenną uwagę dla wszystkich, zastanawiających się nad imperatywnym charakterem przykazania miłości. Poznaliśmy, że kontekst wiary, która odmienia ludzki los i wpływa na ludzką egzystencję pozwala uchwycić właściwy sens moralnej normatywności. Zbawcza bliskość Boga i wspólnota z Nim daje człowiekowi w tym względzie niewyobrażalną po ludzku możliwość. Benedykt XVI określa ją jako wspólnotę Bożej i ludzkiej woli realizującą się w miłości. Wspólnota ta sprawia, że w miarę jej dojrzewania *nasza wola i wola Boga stają się coraz bardziej zbieżne: wola Boża przestaje być dla mnie obcą wolą, którą narzucają mi z zewnątrz przykazania, ale staje się moją własną wolą, która wychodzi z fundamentalnego doświadczenia tego, że w rzeczywistości Bóg jest mi bardziej bliski niż ja sam. [...] Tak więc nie chodzi tu już o 'przykazanie' z zewnątrz, które narzuca nam coś niemożliwego, lecz o doświadczenie miłości darowanej z wewnątrz, i tą miłością, zgodnie ze swoją naturą, należy się dzielić z innymi*³⁸.

³⁸ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 17, 18.

TEOLOGIA I MORALNOŚĆ

TOM 1, 2006

PIOTR PIASECKI

Ex Congregatione Missionariorum Oblatorum
Beatae Mariae Virginis Immaculatae
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Od miłości eros do miłości agape. Formacja miłości w encyklice Benedykta XVI *Deus caritas est*

From the Love of eros to the Love of agape.
The Formation of Love in Benedict XVI's Encyclical *Deus caritas est*

Na początku lat czterdziestych ubiegłego stulecia Thomas S. Eliot wątpił w to, czy nadal żyjemy w społeczeństwie chrześcijańskim. Podzielał pogląd, że kultura zakorzenia się w religii. Wysunął również tezę, że świat zachodni, nazywany *światem kultury atlantyckiej*, oderwał się od własnych fundamentów, czyli chrześcijaństwa. Co więcej, ten proces zrywania z chrześcijaństwem wciąż trwa. Skutkiem czego wielu ludzi zagubiło sens życia staczając się w przepaść moralnego chaosu. Dla człowieka *kultury atlantyckiej* wszystko stało się względne. Przestały dla niego istnieć trwałe wartości poza dobrami materialnymi. Związki międzyludzkie stały się powierzchowne i mało znaczące. Nawet jeśli to zjawisko nie dotyczy każdego, to jednak liczbaznaczonych przez tę współczesną chorobę zrywania z kulturą zakorzenioną w chrześcijaństwie jest ogromna. Ten chorobliwy stan wyraża się między innymi w niezrozumieniu fenomenu miłości¹.

Kościół od dwóch tysięcy lat strzeże depozytu wiary, w którym kryje się tajemnica miłości w najszerszym pojęciu tego słowa, bo *Bóg jest miłością: kto trwa w miłości trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim* (1 J 4,16). Tę fundamentalną prawdę w życiu człowieka podkreśla Benedykt XVI w swojej pierwszej encyklice *Deus caritas est*.

¹ T.S. Eliot, *The idea of a Christian Society*, London 1940.

Już we wprowadzeniu papież wskazuje, że wiara w miłość Boga do człowieka stanowi podstawową opcję chrześcijańskiego życia: *Uwierzyliśmy miłości Boga*. Wiara rodzi się ze słuchania i spotkania z Osobą, która nadaje sens ludzkiemu życiu, bo człowiek widzi nową perspektywę nadającą jego życiu przez Boga decydujące uwarunkowania. Papież przywołuje słowa św. Jana: *Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w niego wierzy miał życie wieczne* (J 3,16). Miłość staje się dla wierzącego główną zasadą życia. Benedykt XVI nie widzi w miłości ze strony człowieka do Boga i bliźniego już tylko przykazania, ale przede wszystkim odpowiedź na dar miłości, jakiej Bóg udziela człowiekowi od momentu stworzenia (DCE 1).

Miłość Stwórcy staje się wielkim wyzwaniem dla człowieka. To człowiek może zmieniać świat dzięki miłości, ale pod warunkiem, że dar miłości przyjmie i odpowie nań całkowicie według zamiaru Stwórcy. Dlatego intencją papieża zawartą w encyklice jest pobudzenie świata do nowej, czynnej gorliwości w dawaniu ludzkiej odpowiedzi na dar Bożej miłości poprzez uwydatnienie niektórych fundamentalnych jej elementów.

I. SEMANTYKA POJĘCIA MIŁOŚCI I WYMAGANIE FORMACJI

W pierwszej części dokumentu Benedykt XVI skupia się na semantyce pojęcia miłości. Zaczyna wykład od uściślenia pojęć. W szerokiej panoramie rozumienia tego pojęcia, jak na przykład miłość ojczyzny, zawodu, przyjaciół, zamiłowanie do pracy, miłość pomiędzy rodzicami i dziećmi, rodzeństwem, krewnymi, miłość bliźniego i Boga, akcentuje miłość pomiędzy mężczyzną i kobietą jako wzór miłości w całym tego słowa znaczeniu. Jest to tradycyjna nauka Kościoła sięgająca swymi korzeniami Biblii: miłość małżeńska jest bowiem jedynym w swoim rodzaju wyrazem miłości ludzkiej, będącej odzwierciedleniem miłości Bożej, potężnej jak śmierć, której *wody wielkie nie zdołają ugasić* (Pnp 8,6-7). Co więcej, papież stawia pytanie: czy wszystkie formy miłości w końcu w jakiś sposób ze sobą się jednoczą i czy miłość, pomimo wielu jej przejawów, jest zasadniczo jedna, czy może używamy jedynie tego samego słowa na określenie całkowicie różnych rzeczywistości? (DCE 2).

Miłość pomiędzy mężczyzną a kobietą pozostaje w centrum zainteresowania współczesnego człowieka, ponieważ nie rodzi się z jego myśli i woli lecz – jak ujmuje papież – w pewien sposób mu się narzuca. Jest wpisana w istotę człowieczeństwa. Ten rodzaj miłości starożytni Grecy nazwali *eros*. Jednak to określenie występuje niezwykle rzadko w greckim przekładzie

Starego Testamentu (tylko dwa razy). W Nowym Testamencie w przekazie greckim znajdujemy pojęcie *philia* (miłość przyjaźni) i *agape*. Natomiast nie pojawia się już pojęcie *eros*. *Philia* – ten termin znajdujemy u św. Jana w odniesieniu do miłości Jezusa do uczniów. Pominiecie w Nowym Testamencie terminu *eros* i pojawienie się słowa *agape* Benedykt XVI uważa za pewien przełom w rozumieniu miłości. Przełom, który wiąże się z nową wizją miłości ukrytej w nowości chrześcijaństwa. Ta nowość, której źródłem jest Wcielenie Słowa, stała się przedmiotem licznej negatywnej krytyki. Według Nietzschego – którego przywołuje papież – chrześcijaństwo „zatrulo” *eros* i chociaż nie umarł, to jednak zamienił się w wadę. W ten sposób filozof niemiecki podzielał istniejące dość wyraźnie od czasów Oświecenia swoiste przekonanie, że Kościół poprzez swoje przykazania i zakazy czyni gorzkim to, co w życiu jest najpiękniejsze, że stawia znaki zakazu właśnie tam, gdzie radość zamierzona przez Stwórcę pozwala człowiekowi „zasmakować” czegoś z boskości (DCE 3).

Czy rzeczywiście chrześcijaństwo zniszczyło *eros*? Papież proponuje spojrzeć i odczytać właściwie każde pojęcie miłości. Zaczyna od pogłębienia rozumienia terminu *eros*.

Istnieje liczna literatura na temat poszczególnych określeń i rodzajów miłości. W piśmiennictwie przedchrześcijańskim szczególnie greckim *eros* to bóstwo. U Hezjoda występuje obok Ziemi i Chaosu jako prazasada świata, bóg najwyższy panujący wśród bogów i ludzi. Sofokles w tragedii *Antygona* wykazywał, że *eros* w szaleństwie poniża lub wywyższa inne bóstwa, zmusza je do uległości. Co ciekawe, pojęcie *eros* w kulturze helleńskiej ewoluowało. Platonski *eros* odznacza się wszelkimi cnotami uosabia najwyższe piękno i dobro, jest nosicielem pokoju i przyjaźni. *Erosowi* przypisywano wreszcie takie atrybuty jak: słodki, luby, rozkoszny, wywołujący słodkie łyzy, słodkogorzki. Coraz częściej zaczęto go przedstawiać jako dziecko. W I wieku przed Chr. w poezji łacińskiej *eros* traci systematycznie cechy duchowe i zaczyna ucieleśniać niczym nieokiełznaną siłę, nie respektującą żadnych zasad i porządku. Popychał do małżeńskich zrad. Ponadto pojawia się w literaturze Owidiusza motyw *eros* idyllicznego. W platonizującej żydowskiej literaturze hellenistycznej pojawia się pojęcie *eros* niebieskiego, symbolizującego duszę miłującą Boga. Takie wątki spotykamy u Filona z Aleksandrii².

W piśmiennictwie wczesnochrześcijańskim *eros* pojmowano w zależności od treści jakie z nim łączono. Wyróżniamy trzy kierunki rozumienia terminu *eros*: potępiająca (lubieżny), tolerująca (idylliczny) oraz apoteozująca

² F. Drączkowski, „Eros” w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 1094.

(platoński). Trzeba zaznaczyć, że terminem *eros* oznaczano nie tylko mitycznego boga miłości, lecz także samą miłość, tęsknotę miłosną, w końcu pożądliwość płciową. Klemens Aleksandryjski piętnował *erosa* lubieżnego, podkreślając hańbiące „miłostki” bogów (*erotas*). *Eros* idylliczny występował głównie w poezji chrześcijańskiej, a *eros* platoński zbliża się do rozumienia terminu *agape*³.

Benedykt XVI przytacza przedchrześcijańskie pojęcie *erosa*. W kulturze greckiej, jak i innych kulturach, *eros* to przede wszystkim opanowanie rozumu przez boskie szaleństwo, które wyrwa człowieka z ograniczoności jego istnienia, wprowadzając go w stan wstrząśnięcia przez boską moc, która pozwala człowiekowi doświadczyć prawdziwej błogości. Wszystkie inne moce w tej perspektywie stają się wartością drugorzędną: *omnia vincit amor* (miłość zwycięża wszystko) *et nos cedamus amori* (także my ulegamy miłości)⁴. W wielu pierwotnych religiach ta postawa wyrażała się w kultach płodności, do których należał „święty” nierząd. *Eros* był więc celebrowany jako swego rodzaju zjednoczenie z bóstwem. Ten kult jednak sprzeciwia się wierze w Jednego Boga. Stary Testament zwalczał go jako perswazję religijności. Jednakże nie odrzucał *erosa* – jak kontynuuje papież – lecz dostrzegał w tych religiach wypaczenie *erosa* polegające na fałszywym ubóstwieniu go, a przez to odzierał go z jego prawdziwej roli i godności, czyniąc go nieludzkim. Najbardziej sztandarowym przykładem tego były świątynne prostytutki mające dawać upojenie boskością. Były one traktowane nie jako istoty ludzkie i osoby, lecz w sposób instrumentalny do wzniecania „boskiego szaleństwa” i tym samym nadużywane (DCE 4).

Dla wielu współczesnych naukowców *eros* to *pożądanie w całej swej wielkości, to świetliste dążenie, poryw pochodzenia religijnego podniesiony do najwyższej potęgi, do krańcowego wymagania czystości... Dialektyka *erosa* wprowadza w życie coś całkiem obcego rytmom ponęt seksualnych: pożądanie, które już nie słabnie, którego nic nie może zadowolić poza nim, które odpycha pokusę realizacji na tym świecie i ucieka przed nią, ponieważ pragnie objąć Wszystko*⁵. Jest to próba na pewno naukowego ujęcia *erosa*, który wymaga uporządkowania. Tę próbę uporządkowania podejmowało wielu myślicieli. Jednym z nich był Platon, który twierdził, że istnieje proces ewolucji duchowej *erosa* od najniższych do najwyższych form, zaczynając od podziwu dla cielesnego piękna człowieka poprzez miłość do wszystkich lu-

³ Tamże.

⁴ Wirgiliusz, *Bukoliki*, X, 69. Benedykt XVI umieszcza te maksymy w tekście (DCE 4).

⁵ Denis de Rougemont, cyt. za Z. L. Starowicz, *Eros, natura, kultura*, Warszawa 1973, s. 9.

dzi charakteryzującą się wzrostem zrozumienia dla piękna. Następnie uznanie wyższości piękna psychicznego nad cielesnym, w dalszej kolejności uznanie piękna wszystkich gałęzi wiedzy (bo piękno i dobro są blisko siebie). W końcu apogeum ewolucji – wizja boskiej piękności. Widzimy, że *eros* wymaga formacji polegającej na ukształtowaniu pełnej osobowości z surowego materiału w oparciu o to, co jest w nas boskie. Jakkolwiek zdefiniujemy *erosa*, wszystkie pojęcia będą zawierały w sobie dynamizm, ewolucję form miłości od najniższej do najwyższej, gdzie miłość możemy przyjąć za podstawową potrzebę psychiczną człowieka i główny cel życiowy, źródło harmonii ze sobą i światem. W tym rozumieniu *eros* staje się źródłem twórczej energii, napędem osobowości⁶.

Bez formacji *eros* pozostanie tylko upojny i bezładny, nie będzie wzniesieniem się, *ekstazą* w kierunku boskości, lecz upadkiem i degradacją człowieka. Tak to widzi Benedykt XVI i widzi konieczność dyscypliny, oczyszczenia *erosa*, aby dostarczyć człowiekowi nie chwilowej seksualnej przyjemności, ale *pewnego przedsmaku szczytu istnienia*, tego swoistego szczęścia, do którego zmierza ludzkie istnienie (DCE 4).

Ojciec święty uważa, że nawet w tak pobieżnym spojrzeniu na koncepcję *erosa*, którą rysuje w encyklice, można dostrzec pewnego rodzaju relację między miłością i boskością: *miłość obiecuje nieskończoność, wieczność – pisze papież – jakąś rzeczywistość wyższą i całkowicie inną w stosunku do codzienności naszego istnienia* (DCE 5).

Droga do osiągnięcia celu nie jest jednak prosta i wymaga formacji. Formacja *erosa* sprowadza się do wysiłku człowieka. Każdy programowy wysiłek, czyli asceza, powoduje oczyszczenie i umożliwia dojrzewanie *erosa*. Można powiedzieć, że w tę formację zaangażowany jest człowiek i Bóg. Wysiłek ascetyczny usuwa wiele przeszkód i oczyszcza *erosa* z wszelkiego nieuporządkowanego działania, natomiast samo dojrzewanie jest dziełem Boga: *Ja siałem, Apollos podlewał, lecz Bóg dał wzrost* (1 Kor 3,6).

Formacja, na co wskazuje papież, nie jest odrzuceniem *erosa*, czy jego „otruciem”, lecz prowadzi do jego uzdrowienia w perspektywie jego prawdziwej wielkości. *Eros* wpisany jest w ludzką konstytucję. Człowiek stanowi jedność duchowo-cielesną. Człowiek jest wtedy sobą, kiedy ciało i dusza odnajdują się w wewnętrznej jedności. Formacja *erosa* znajduje swoje uzasadnienie właśnie z faktu owej jedności. Przebiega ona dwutorowo: w sferze duchowej i cielesnej. Jeśli człowiek chce jedynie zająć się własnym duchem, pomijając w sobie to, co cielesne, wówczas duch i ciało tracą swoją godność

⁶ Por. Z.L. Starowicz, *Eros*, dz. cyt., s. 12-13.

– zauważa papież. Podobnie gdy zaniedbuje formację duchową, a materię i ciało uważa za jedyną rzeczywistość, wówczas też człowiek traci swoją wielkość. Jedynie wtenczas, gdy te dwa wymiary *stapiają się* w jedność, człowiek naprawdę staje się w pełni sobą. Tylko w takiej perspektywie *eros* może dojrzewać i rozwijać się, osiągając swoją prawdziwą wielkość (DCE 5).

We współczesnym świecie *eros* bywa sprowadzany jedynie do „seksu”, jest towarem wystawionym na kupno i sprzedaż, w konsekwencji sam człowiek staje się towarem. Dziś środki masowego przekazu zmierzają do tego, by człowiek rozumiał swoje ciało jedynie i wyłącznie w sferze zmysłowych przyjemności. Jednak w znaczeniu bytowym człowieka i jego przeżyć nie można zamknąć jedynie w kręgu zmysłów, bowiem człowiek nie potrafi żyć bez wymiaru tajemnicy. Nie można go sprowadzać jedynie do wymiaru cielesnego, do świata zwierząt. Tym niemniej powszechna opinia, którą lansują media, jest taka, jakoby ciało człowieka było przedmiotem, rzeczą, którą posiada wyłącznie dla własnej korzyści. Owocem takiej błędnej ideologii, ograniczającej wartość osoby, jest w wielu wypadkach zniewolenie człowieka w wymiarze seksualnym. Co więcej w owym zniewoleniu widzi on swoją wolność. Oznacza to, że ciało, a *eros* wpisany w jego naturę, nie jest dla tego typu ludzi symbolem, prototypem transcendencji, lecz jedynie rzeczą, którą się po prostu posiada dla własnych korzyści⁷.

Ta swego rodzaju gloryfikacja ciała staje się w rezultacie zwodnicza, szczególnie przez nadużycia w sferze zmysłowej. Człowiek dryfuje i egzystuje jedynie we własnej biologicznej przestrzeni. Ciało nie jest zintegrowane z całą wolnością ludzkiego istnienia, nie jest żywym wyrazem całości ludzkiego bytu. Żłudne wywyższanie ciała bardzo łatwo może – przestrzega papież – przekształcić się w nienawiść do cielesności (DCE 5). Co potwierdzają badania psychofizyczne. Jest to spowodowane przede wszystkim oddzieleniem wymiaru cielesnego od płodności. Nazywa się to „konkretyzacją wymiaru cielesnego człowieka”, która można zdefiniować jako fetyszyzm, ten zaś jest bałwochwalstwem immanencji, jest to bardzo swoista *adoracja człowieka*⁸.

Konkretyzacja, o której mowa – jak uważa J. A. Nowak – to zerwanie z rzeczywistością, jaką ludzka cielesność jest w pełnym wymiarze. Jest to ograbienie ciała człowieka z wymiaru tajemnicy jego powołania. Nie bierze ona pod uwagę całego bogactwa ludzkiej egzystencji, osobowego bytowania człowieka, lecz redukuje je do jednego wymiaru – do „seksu”. Czło-

⁷ A. J. Nowak, *Osoba konsekrowana. III. Ślub czystości*, Lublin 1999, s. 324-325.

⁸ Por. I. Caruso, *Psychanalyse pour la personne*, Paris 1962, s. 99.

wiek skonkretyzowany, odarty z tajemnicy, staje się agresywny. Co więcej, wymiar cielesny wyobcowany z tajemnicy, wydarty z wartości osobowej, jest nie tyle agresywny, ale jest po prostu agresją. Dlaczego tak się dzieje? Istota ludzka, kiedy staje się bezimiennym przedmiotem użytku wśród przedmiotów, daremnie pragnie podporządkować sobie ich świat. Znikają wszelkie mechanizmy kontrolne, aż po całkowite przekreślenie podstawowych zasad etycznych i moralnych. Agresja, lęk i walka, jak to ma miejsce w świecie pozaludzkim, dają jedynie pozory porządku i ładu. I bynajmniej nie jest to ład ludzki, lecz „porządek” stada. Wprawdzie człowiek nigdy nie stanie się zwierzęciem, może jednak czynić coś, co jest przeciwne jego godności jako osoby. Konkretyzacja wymiaru cielesnego mści się we wszystkich wymiarach ludzkiego bytowania. Najbardziej mści się zniewolenie seksualne, wydarcie z osoby wartości płci. Taki człowiek żyje w świecie fikcyjnym, za który płaci okrutny haracz: jest to świat totalnego bólu i cierpienia. Takiego człowieka można nazwać *homo mechanicus*, który w wielkim uproszczeniu traktuje swoje ciało jako maszynę do osobistego użytku. Manipulacja własnym ciałem jest tragedią współczesnego człowieka. Kobieta sądzi, że osiąga swój cel, kiedy erotyzuje, a mężczyzna, gdy ją *seksualnie zdobywa*⁹.

Konkretyzacja wymiaru cielesnego rodzi swoisty purytanizm uważający seksualne zniewolenie za dobro etyczne, a brak umiejętności technicznych w tej materii uznaje za grzech, za brak postawy życiowej. „Wolność seksualna” potęguje agresję, ponieważ jest ona jej konkretyzacją i dlatego ciało człowieka to teren walki, lęku, nośnik rozczarowania. Praktyka uczy, że tak zwana wolność seksualna nie uczyniła człowieka bardziej wolnym, lepszym bytem, lecz stała się źródłem niekontrolowanej agresji i zniewolenia. Jan Paweł II pisał: *Wolność która uważa się za absolutną, prowadzi do traktowania ciała ludzkiego jako surowca pozbawionego znaczeń i wartości moralnych* (VC 48)¹⁰.

Owszem – pisze Benedykt XVI – *eros pragnie unieść nas ‘w ekstazie’, w kierunku Boskości, prowadząc nas poza nas samych, lecz właśnie dlatego wymaga ascezy, wyrzeczeń oczyszczeń i uzdrowień* (DCE 5). Benedykt XVI, jak niegdyś św. Paweł, *wskazuje drogę jeszcze doskonalszą* (por. 1 Kor 12,31) poprzez refleksję nad wyjątkowością miłości i jej cechami, podkreślając potrzebę formacji miłości, która ma charakter dynamiczny i podlega rozwojowi. Papież pyta: *Jak powinniśmy konkretnie kształtować tę drogę oczyszcze-*

⁹ A. J. Nowak, *Osoba*, dz. cyt., s. 325-327.

¹⁰ Tamże, s. 327.

nia i ascezy? Jak powinna być przeżywana miłość, aby w pełni zrealizowała się jej ludzka i boska obietnica? (DCE 6).

Papież szuka odpowiednich wskazań dla formacji miłości sięgając do Starego Testamentu. W Księdze Pieśni nad pieśniami pojawiają się dwa terminy na określenie miłości. Pierwszy z nich występuje w liczbie mnogiej – *dodam* – oddaje miłość jeszcze niepewną i raczej poszukującą, niestałą. Pojawia się w następstwie rozwoju miłości termin *ahaba*, który w greckim przekładzie brzmi *agape*. W przeciwieństwie do miłości nie do końca określonej, mglistej i będącej niejako w drodze, bo poszukującej, termin *agape* wyraża doświadczenie miłości bardziej dojrzałej, wyzwolonej z elementu egoizmu, cechującej się otwarciem na drugiego człowieka, odkryciem jego tajemnicy. Ta miłość staje się troską o człowieka i posługą dla niego. Nie szuka już samej siebie, nie zanurza się w upojeniu szczęściem; poszukuje raczej dobra osoby ukochanej, staje się wyrzeczeniem, jest gotowa do poświęceń i ich poszukuje (DCE 6).

W Księdze Pieśni nad pieśniami można zauważyć swego rodzaju kontynuację, przechodzenie z pierwotnego, poszukującego, niepewnego rodzaju miłości ku miłości dojrzałej, z nieobecności Oblubieńca w obecność z nim Oblubienicy, z pragnienia w zjednoczenie obojga. Miłość dojrzała *agape* poszukuje definitywności i to w podwójnym znaczeniu – zauważa papież – w sensie wyłączności – tylko dla jednej osoby – oraz w sensie „na zawsze”. Dzieje się tak, ponieważ miłość dąży do wieczności. Papież wyjaśnia, że miłość jest wprawdzie „ekstazą”, czy swoistym „upojeniem”, ale jest to ekstaza nie w sensie chwili, lecz trzeba ją rozumieć jako drogę, trwałe wychodzenie z „ja” skierowanego ku sobie, w kierunku wyzwolenia „ja”, w darze z siebie, by na tej drodze ponownie odnaleźć siebie, co więcej ku odkryciu Boga: *Kto będzie starał się zachować własne życie, stracie je,; a kto je straci, zachowa je* (Łk 17,33). Przykład Jezusa, Jego osobistej drogi ze śmierci do życia, staje się znaczący w perspektywie wiary dla chrześcijanina, który dojrzewa w miłości, która oczyszcza się dzięki ascezie i Bożej interwencji (DCE 6).

II. INTEGRALNOŚĆ FORMOWANEJ MIŁOŚCI NA GRUNCIE WIARY BIBLIJNEJ

Papież od semantyki pojęcia miłości wyraźnie przechodzi na grunt wiary biblijnej wprowadzającej w tajemnicę miłości. Powraca również do pytania o to, czy różne, a nawet przeciwstawne znaczenia słowa miłość kryją w sobie jakąś głęboką jedność, czy raczej powinny pozostać autonomiczne? W tym pytaniu, problemie pojawiają się dwa fundamentalne terminy: *eros* jako określenie „miłości ziemskiej” i *agape* – miłość oparta na wierze i przez nią kształ-

łtowana. Benedykt XVI zauważa, że te pojęcia często bywają przeciwstawne jako miłość „wstępująca” *eros* i miłość „zstępująca” *agape*, albo miłość posesywna (*eros*) i miłość ofiarna (*agape*) (*amor concupiscentiae* – *amor benevolentiae*). W rzeczywistości wiary opartej na Biblii i Tradycji te dwa wymiary miłości nigdy nie dają się tak naprawdę od siebie oddzielić. Formacja miłości dokonuje się przede wszystkim wówczas, gdy *eros* początkowo pożądający, wstępujący, zafascynowany wielką obietnicą szczęścia, odkrywa szerszą perspektywę miłości – *agape*. Dzieje się tak, gdy *eros* stawia coraz mniej pytań o siebie samego, szuka szczęścia drugiej osoby, coraz bardziej troszczy się o nią, poświęca się bezinteresownie, by *być dla*. Ten proces jest możliwy, kiedy właśnie w *eros* włącza się „moment” – jak to określa papież – *agape*, czyli uprzedzająca miłość Boga. Człowiek wówczas – jako odpowiedź – podejmuje pewien wysiłek. Dzięki ascezie i wierze poszerza perspektywę miłości. Kiedy zabraknie wysiłku poszukiwań, otwarcia i wiary, wówczas *eros* upada i traci swą własną naturę, popada w chaos. Upadły *eros* to miłość zraniona, popychająca człowieka w świat seksualnego zniewolenia w różnych tego przejawach. Co ważne, zauważa papież, człowiek z drugiej strony nie może żyć wyłącznie miłością oblatywaną, zstępującą. Dzieje się tak w myśl prostej zależności: nie można jedynie wciąż dawać, udzielać, wychodzić poza siebie, trzeba również otrzymywać. Kto chce dzielić się miłością, musi jej doświadczyć jako daru. Źródłem daru na pewno pozostaje Bóg w Jezusie Chrystusie. Chrystus, źródło z którego wypływają rzeki wody żywej (por. J 7,37-38), i z którego przebitego serca wypływa miłość Boga do człowieka (por. J 19,34), to niezachwiany fundament prawdziwej miłości (DCE 6).

Analizując głębiej Objawienie biblijne i Tradycję, Benedykt XVI, za Ojcami Kościoła w opowiadaniu o drabinie Jakubowej, widzi symbol nierozdzielności pomiędzy *erosem* poszukującym, wstępującym, otwartym na Boga a *agape*, miłości zstępującej jako daru od Stwórcy (por. Rdz 28,12; J 1,51). Podziela ciekawą interpretację tego biblijnego przekazu swojego poprzednika Grzegorza Wielkiego w jego *Regule Pasterskiej*, że dobry pasterz powinien być zakorzeniony w kontemplacji. Tylko dzięki tej szczególnej modlitwie będzie zdolny do bezinteresownego miłowania. Podobnie jak św. Paweł staje się wszystkim dla wszystkich (por. 2 Kor 12,2-4; 1 Kor 9,22). Dzięki dialogowi z Bogiem również Mojżesz staje się dyspozycyjny dla swego ludu. *Gdy wewnątrz [namiotu] ulega zachwyceniu w kontemplacji, na zewnątrz [namiotu] przywołują go potrzeby cierpiących* (DCE 6).

Kontemplacja staje się kluczowym narzędziem formacji miłości, *erosa* i *agape*. Papież zaznacza przez to potrzebę kontemplacji w formacji miłości, zakładając niejako wiedzę na temat modlitwy czytelnika swego dokumentu.

Dzięki kontemplacji tajemnicy miłości, dzięki dialogowi z Bogiem-Miłością, człowiek zbliża się do Boga. Zjednoczenie z Bogiem wiedzie właśnie przez miłość, która jest więzią doskonałości. Miłość pomiędzy człowiekiem a Bogiem rodzi się i rozwija nie tyle dzięki poznanym ideom, ale przede wszystkim dzięki osobistemu doświadczeniu Boga przez spotkanie z Nim na modlitwie, w kontemplacji Jego boskiego oblicza.

Święty Jan od Krzyża, mistyk hiszpański, wielką rolę formacji miłości przez modlitwę przypisuje woli człowieka: *Niewiele by pomogło oczyszczenie rozumu, by go utwierdzić w cnocie wiary i oczyszczenie pamięci, by ją utwierdzić w nadziei, gdybyśmy nie oczyścili również woli. Wola bowiem odnosi się do trzeciej cnoty, jaką jest miłość i przez nią to czyny spełniane we wierze stają się żywe i zasługujące. Bez miłości wszystko jest niczym, bo jak mówi św. Jakub: Wiara bez uczynków jest martwa*¹¹.

Dzięki wychowaniu silnej i stałej woli może być utrzymany odpowiedni rytm drogi ku zjednoczeniu z Bogiem przez miłość. Modlitwa, kontemplacja wymaga wielkiej wolności i silnej woli. Możemy powiedzieć, że integralna formacja *erosa* i *agape* dzieje się w sferze woli. Ku zjednoczeniu z Bogiem w miłości należy dążyć zdecydowanie, kierując się Ewangelią oraz rozumem, na pewno nie przyjemnością, jaką wola znajduje w rozmaitych dobrach. Dlatego środowisko formowania miłości – wolę – wspomaga sam Bóg. Duch Święty podsuwa metodę, w jaki sposób ma ona w drodze do zjednoczenia w miłości z Bogiem spontanicznie wybierać rzeczy dla niej niemiłe, ale wartościowe. W wyniku cierpliwego wychowania woli stopniowo rodzi się nowy, dojrzały sposób miłowania, oparty już nie na uczuciu i namiętnościach, ale na mocy ducha. Będzie to moc wypływająca z miłości, moc duszy zakochanej w Bogu, nie zaś zwykła siła charakteru¹².

Ojcowie Kościoła, a szczególnie św. Grzegorz z Nyssy, ojciec teologii mistycznej Wschodu i Zachodu, uchodzący za najwybitniejszego teologa IV wieku, skupiał uwagę na formacji miłości *eros* i *agape*. Pisma Grzegorza z Nyssy: *Życie Mojżesza*, *Homilie do Księgi Pieśni nad pieśniami*, traktat *O błogosławieństwach* oraz homilie o *Modlitwie Pańskiej*, po mistrzowsku i oryginalnie ukazują drogę życia duchowego jako nieustanne wznoszenie się dzięki następującym po sobie etapom oczyszczenia (*katharsis*) miłości. Te oczyszczenia wpływają na otwarcie duszy na łaskę, aż do totalnego wyjścia poza siebie, zatopienia się mistycznym doświadczeniu miłości Boga. Zajmując się formacją miłości św. Grzegorz uważa, że nie można odseparować zupełnie tego, co zmysłowe od tego, co duchowe. Rzeczywistość miłości jest

¹¹ Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, III, 16,1.

¹² J.W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2003, s. 189-190.

jedna, ześrodkowująca *eros* i *agape*. Dlatego to Bóg odwieczne Słowo (*Logos*) powołujące człowieka do istnienia samo stało się człowiekiem. Wskutek następstw grzechu pierwotnego, człowiek potrzebuje ascezy, wznoszenia się jakby po stopniach ku pełnej miłości Boga i człowieka¹³.

Trzeba pamiętać, że biskup z Nyssy pod pojęciem *erosa* rozumie miłość człowieka skierowaną na dobro i piękno, ale *eros* u św. Grzegorza różni się nieco od pojęcia platońskiego tym, że jest odpowiedzią człowieka na uprzednią miłość Boga do niego – *agape*. Tę myśl po raz kolejny upowszechnia w naszych czasach Papież Benedykt XVI w swej encyklice. Choć bezpośrednio i szczegółowo nie odwołuje się do teologii duchowości św. Grzegorza, to jednak jest ona obecna w dokumencie chociażby przez przywołanie obrazu drabiny Jakubowej, którą jako symbol dynamiki miłości i jej formacji zauważa również Grzegorz z Nyssy (zob. DCE 7).

W *Uczcie* Platona czytamy o szczeblach miłości zwanej *erosem*, rozpoczynającej się od pragnienia cielesnego piękna ku pragnieniu piękna duchowego, by w końcu wznieść się w stronę piękna absolutnego. Motyw szczebli, czy drabiny pojawia się wiele razy w myśli greckiej, także w gnostycyzmie, w teologii Orygenesusa oraz w całej szkole aleksandryjskiej, cechującej się w swoich badaniach metodą alegorycznego rozumienia sensu biblijnego. Ten sam motyw wielokrotnie powraca w pismach św. Grzegorza z Nyssy. Drabina jest symbolem duchowego rozwoju i formacji miłości. Człowiek, dzięki własnemu wysiłkowi i łasce Bożej, jest zdolny osiągać coraz to wyższe stopnie miłości. Niejako szczebel po szczeblu wznosić się ku Bogu, którego coraz mocniej i czystiej miłuje. W formację miłości ludzkiej *eros* włącza się *agape*. Transcendentny Bóg, pełnia dobra i świętości uzdalnia człowieka do uczestnictwa w swoim życiu. Święty Grzegorz tak to ujmuje w V homilii: *Natura boska pociąga duszę ludzką do uczestnictwa w niej [...]. Dusza wciąż rośnie dzięki uczestnictwu w [bycie] transcendentnym i nigdy nie przestaje się rozwijać; lecz dobro, w którym ona uczestniczy pozostaje to samo, zachowując zawsze swą transcendencję w relacji do duszy, która w nim coraz pełniej uczestniczy. W taki sposób Słowo [Logos] prowadzi swą oblubienicę [duszę] ku szczytom po stopniach cnót, jak po szczeblach drabiny (C 74)*¹⁴.

Naukę Grzegorza o boskim udzielaniu się człowiekowi cechuje ogromny dynamizm. Chrystus-Oblubieniec pociąga duszę-oblubienicę do nieustannego duchowego rozwoju i do pełniejszego uczestnictwa w życiu Boga. Wznoszeniu się duszy po szczeblach miłości towarzyszy coraz wyraźniejsze do-

¹³ K. Bukowski, *Oblicza miłości*, Kraków 1994, s. 47-48.

¹⁴ Grégoire de Nyse, *La Colombe et la ténèbre*, Paris 1968, C 74 ; cyt. za: K. Bukowski, *Oblicza miłości*, dz. cyt., s. 50.

świadczenie Boga przez kontemplację. Poszczególne stopnie drabiny, to odpowiednie stopnie duszy uszlachetnionej w miłości. Oczyszczana przez miłość staje się podobna do Boga. To wznoszenie się ku Bogu motywuje również coraz większą tęsknotę duszy ku pełni dobra i szczęścia. Naukę na temat formacji miłości św. Grzegorza z Nyssy można ująć w twierdzeniu, którym zajmie się później św. Augustyn, że nie można mówić o miłości człowieka do Boga i ludzi, pomijając podstawową i pierwotną – ontologiczną i urzeczywistniającą się w czasie – miłość Boga do człowieka. Boska *agape* pochyla się nad ludzkim *eros* i pociąga ku sobie. Zatem miłość człowieka do Boga i ludzi, *eros*, przestaje być rzeczywistością tylko ludzką. W świadomym i dojrzałym życiu duchowym każdy *eros* jest zakorzeniony w tej miłości, jaką jest sam Bóg¹⁵.

Ojciec święty Benedykt XVI stwierdza po raz kolejny, że *miłość* jest w rzeczywistości swego rodzaju jednością, ale mającą dwa wymiary. W życiu człowieka raz jeden, raz drugi wymiar może być bardziej uwidoczniiony. Gdy jednak obydwa wymiary tej samej miłości oddalają się znacznie od siebie, powstaje karykatura miłości. Jest to ograniczenie miłości prawdziwej, jej zranienie. Dlatego właśnie potrzebuje formacji. Tym bardziej, że integralne spojrzenie z perspektywy biblijnej i patrystycznej na miłość nie jest sprzeczne z istniejącym pierwotnie jej ludzkim zjawiskiem. Jest to raczej szansa na głębsze wniknięcie i rozumienie tego fenomenu i właściwego uformowania miłości.

Wiara biblijna wskazuje na fundamentalną prawdę, że Bóg jest Bogiem jedynym. On sam jest autorem całej rzeczywistości. Stworzenie jest mu drogą, ponieważ było przez Niego chciane, przez Niego *uczynione*. Stąd papież wnosi, że ten potężny Bóg kocha człowieka, miłuje go osobiście. Jest to miłość wybrania. Ze wszystkich narodów, jak wynika ze Starego Testamentu, Bóg wybiera lud Izraela i miłuje go. Ten biblijny fakt ma na celu uzdrowienie właśnie dzięki miłości całej ludzkości, każdego człowieka. Bóg miłuje i tej miłości Benedykt XVI nie ma wątpliwości określić za Pseudodionizym Areopagitą jako *eros*, która jednak jest równocześnie *agape*¹⁶. Z autorów biblijnych przede wszystkim prorocy Ozeasz i Ezechiel opisywali namiętną miłość Boga do swojego ludu, posługując się śmiałymi obrazami erotycznymi. Miłość Boga do Izraela ukazana jest poprzez metafory narzeczeństwa i małżeństwa, a kult innych bóstw konsekwentnie ukazany jest jako cudzołóstwo i prostytutka. W tych alegoriach papież widzi nadużycia sfery *erosa*, jak

¹⁵ K. Bukowski, *Oblicza*, dz. cyt., s. 54-55.

¹⁶ Zob. Pseudo Dionizy Aeropagita, *O imionach Bożych*, IV,12-14, „Patrologiae curus completus. Series Graeca” 3, s. 709-713.

również wierność Izraela Jedynemu Bogu. Wierność wiąże się z wysiłkiem, formacją. Wierność zatem kształtuje *erosa*. Staje się ważnym czynnikiem w formacji miłości. Natomiast rola *agape* jako czynnika formacyjnego polega na tym, że otwiera on oczy człowiekowi na jego prawdziwą naturę i wskazuje mu drogę do prawdziwego i dojrzałego człowieczeństwa. Przesłanie biblijne co do fenomenu miłości jest następujące: kiedy człowiek żyje w wierności jednemu Bogu, sam przez to doświadcza, że jest kochany, w myśl zasady: dając otrzymuje. Odkrywa wówczas wielką radość życia w Bogu, która staje się jego istotnym szczęściem (DCE 9).

Jeżeli *eros* jest równocześnie *agape*, jeśli jest tylko jedna miłość w dwóch wymiarach i Bóg jest początkiem miłości, to *eros*, o czym już wspominał Papież, jest także udziałem Boga. *Eros* Boga jest w pełni Jego *agape*. Dzieje się tak dlatego, że *eros* – namiętna miłość Boga do człowieka, pragnienie udzielania się, jest również miłością przebaczącą i darmową – *agape*. Namiętna miłość Boga do człowieka jest również przebaczącą. Ozeasz w Starym Testamencie, zwłaszcza on ukazuje nam niezwykłą przebaczącą miłość Boga do człowieka. Izrael dopuścił się „cudzołóstwa”, poprzez niewierność nadużył miłości Bożej i wypaczył swoją relację do Boga. Zerwał Przymierze. Bóg powinien był go osądzić i wyrzec się go. Jednak Bóg jest Bogiem, nie człowiekiem: *‘Jakże cię mogę porzucić, Efraimie, i jak opuścić ciebie, Izraelu? (...) Moje serce na to się wzdryga i rozpalają się moje wnętrzości. Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu, i Efraima już więcej nie zniszczę, albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem; pośrodku ciebie jestem Ja – Święty’* (Oz 11,8-9). *Namiętna miłość Boga do swojego ludu – do człowieka – jest zarazem miłością, która przebacza. Jest ona tak wielka, że zwraca Boga przeciw Niemu samemu, Jego miłość przeciw Jego sprawiedliwości. Chrześcijaнин widzi w tym już zarysowujące się misterium Krzyża: Bóg tak bardzo miłuje człowieka, że sam stawszy się człowiekiem, przyjmuje nawet jego śmierć i w ten sposób godzi sprawiedliwość z miłością* (DCE 10). Przebaczenie i darmowość ze strony Boga to zatem kolejny czynnik formacji ludzkiej miłości.

Papież zauważa, że aspekt filozoficzny i historyczno-religijny miłości zawsze trzeba rozważać w kontekście biblijnym. Łatwiej wtedy pojąć i podjąć proces formacji miłości. Bóg w sensie absolutnym jest początkiem wszystkiego, ale ta zasada stwórcza – Logos – jednocześnie jest Kimś, kto kocha z całą pasją właściwą miłości. Przez takie integralne ujęcie miłości, Benedykt XVI wnosi, że *eros* zostaje w najwyższym stopniu uszlachetniony, doznając takiego oczyszczenia, że stapia się z *agape*. Integralne rozumienie miłości w całej rozciągłości pojęć pozwala nam dostrzec, że Pieśń nad pieśniami, metodologicznie „niepasująca” do Biblii, znajduje jednak swoje uzasadnienie

umiejscowienia jej w kanonie ksiąg Pisma Świętego, bowiem owe pieśni miłosne w gruncie rzeczy opisują relację Boga do człowieka i człowieka do Boga. Ta księga stała się bardzo ważnym ogniwem Objawienia i źródłem poznania i doświadczenia mistycznego, w którym wyraża się istota wiary biblijnej. Ojciec święty istotę wiary biblijnej współczesnego człowieka widzi w intymnym zjednoczeniu człowieka z Bogiem, bo poznanie i doświadczenie mistyczne jest związkiem rodzącym miłość, w którym obie strony – Bóg i człowiek, pozostają sobą, a jednak stają się całkowicie jednym (DCE 10). Dziś mistykę rozumiemy jako pełne miłości i tajemnicy zjednoczenie człowieka z Bogiem, dzięki któremu chrześcijanin w sposób szczególny poznaje Boga i uczestniczy w Jego intymnym życiu¹⁷.

Mistyka chrześcijańska jest areopagiem najintymniejszego spotkania człowieka z Bogiem. Wprawdzie papież jedynie delikatnie wskazuje na doświadczenie mistyczne, to jednak jest to ważna wskazówka do właściwej formacji miłości. Zatem dążenie do zjednoczenia mistycznego z Bogiem to także proces formacyjny miłości. Współczesny człowiek najzwyczajniej zaczyna tęsknić do głębokiego i bezpośredniego doświadczenia miłości. Mistyka chrześcijańska pozwala mu doświadczyć tej intymności. Głębokie zrozumienie wartości poznania mistycznego w formacji miłości tłumaczy wielość koncepcji życia mistycznego. Jednakże wszystkie widzą w miłości istotę zjednoczenia. W ten proces zaangażowany jest czynnik ludzki i boski. Ludzki przez *czynne* działanie (asceza) i boski przez *bierne* nadprzyrodzone działanie Boga. W ten proces zaangażowany jest cały człowiek i Bóg w sposób również całkowity.

Jeszcze jeden ważny aspekt miłości porusza papież w encyklice: mianowicie miłość małżeńską. Nigdzie poza Biblią nie występuje opis tak ścisłego związku między *erosem* a małżeństwem. Biblijna opowieść o stworzeniu mówi o samotności Adama, któremu Bóg chce dać stosowną pomoc. Jednak żadne ze stworzeń nie jest zdolne do zapewnienia pierwszemu człowiekowi odpowiedniej pomocy. Dopiero kobieta *uczyniona* przez Boga z żebra Adama stanowi dla niego tę pomoc: *Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała* (Rdz 2,23). Papież zauważa, że człowiek ze swej natury jest niekompletny i dąży do znalezienia w drugim dopełnienia swej całości, że tylko w zjednoczeniu mężczyzny i kobiety, człowiek może stać się kompletny. Opis stworzenia człowieka, zamyka się prorocstwem: *Dlatego mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że sta-*

¹⁷ Zob. P. Piasecki, *Zjednoczenie mistyczne. Poszukiwania teologiczne Reginalda Garrigou-Lagrange'a*, Poznań 2002, s. 13.

ją się *jednym ciałem* (Rdz 2,24). Benedykt XVI komentując ten opis wnosi, że pojawiają się tutaj dwa ważne aspekty miłości ludzkiej (*erosa*). Po pierwsze jest on głęboko zakorzeniony w naturze człowieka, bo Adam *poszukuje* niewiasty, a ich zjednoczenie w „jednym ciele” obrazuje całokształt człowieczeństwa. Po drugie, ze względu na ukierunkowanie stwórcze, *eros* kieruje człowieka ku małżeństwu, które charakteryzuje się jako związek pomiędzy mężczyzną a kobietą w sposób wyłączny i definitywny. Obrazowi monoteistycznego Boga odpowiada małżeństwo monogamiczne. Takie małżeństwo oparte na miłości wyłącznej i definitywnej obrazuje relację Boga do człowieka i odwrotnie; sposób miłowania przez Boga człowieka staje się wzorem i miarą ludzkiej miłości (DCE 11).

Przygotowanie do małżeństwa i samo małżeństwo będzie wymagało formacji miłości. W miłość pomiędzy mężczyzną i kobietą w ich *eros* włącza się Boskie *agape* jako czynnik oczyszczający i wskazujący na Boga w ich wspólnym życiu, jako cel ostateczny. Prawda o człowieku jako osobie *erotycznej* (kochającej) wykracza poza rzeczywistość tego świata i trzeba na nią spojrzeć w świetle transcendentальной wartości. Przede wszystkim będzie to otwartość na Ducha Świętego. Wielki poprzednik Benedykta XVI, Ojciec święty Jan Paweł II, tę otwartość uważał za coś oczywistego, właściwego formacji małżeńskiej miłości: *Czyż nie trzeba myśleć o tej miłości Bożej, która rozlana jest w sercu ludzkim przez Ducha, który nam jest dany (por. Rz 5,5), kształtuje najwspanialej wszelką ludzką miłość? Kształtuje również – i owszem, w sposób szczególny – miłość oblubieńczą małżonków, pogłębiając w niej wszystko to, co po ludzku godne i piękne, co nosi znamiona tego wyłącznego zawierzenia i przymierza osób, autentycznej ‘komunii’, na podobieństwo Tajemnicy trynitarnej*¹⁸.

Ta myśl Jana Pawła II jest cenna, bo na przykładzie miłości oblubieńczej Józefa, opiekuna Jezusa, ukazuje, że dzięki otwarciu się człowieka na Ducha Świętego w perspektywie *erosa*, rodzi się *bliskość oblubieńcza*. W ten sposób – wnosi Jan Paweł II – Maryja i Józef przeżywają we wzorcowy sposób, to co później św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu uznają za istotę miłości małżeńskiej, mianowicie: *nierozerwalne zjednoczenie dusz, zjednoczenie serc oraz wzajemną zgodę*¹⁹.

¹⁸ Jan Paweł II, *Redemptoris custos*, n. 19.

¹⁹ Tamże, n. 7; zob. Św. Augustyn, *Contra Faustum*, XXIII, 8, w: PL 42, 470 n; tenże, *De consensu evangelistarum*, II, 1, 3, w PL 34, 1072; tenże, *Sermo* 13, 21, 51, w: PL 38, 344n; Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theol*, III, q. 29, a. 2; cyt. za: K. Lubowicki, *Duchowość małżeńska w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 206-207.

III. JEZUS CHRYSYTUS – FORMATOR MIŁOŚCI

Dopełnieniem w formacji ludzkiej miłości jest osoba Jezusa Chrystusa. Benedykt XVI bada i ukazuje fenomen miłości w kontekście wiary biblijnej Starego i Nowego Testament. Ostatecznie prawdziwej nowości Nowego Testamentu w perspektywie miłości Benedykt XVI nie upatruje w nowych ideach, lecz w osobie Jezusa Chrystusa, który ucieleśnia pojęcia. Również i w Starym Testamencie – wnosi papież – nowość biblijna nie polegała na abstrakcyjnych pojęciach, lecz nieprzewidywalnym niczym działaniu Boga, które w Nowym Testamencie jest pełne dramaturgii przez fakt, że Bóg działa w Jezusie Chrystusie. W Chrystusie, Słowie Wcielonym, Bóg pochyla się nad ludzkością cierpiącą i zagubioną. W krzyżu skupia się cała miłość Boga do człowieka – jest to miłość w najbardziej radykalnej formie – Bóg niejako sam zwraca się przeciwko sobie, aby człowieka podnieść i zbawić. Przebity bok Jezusa na krzyżu (por. J. 19,37), wskazuje na fundamentalną prawdę, że Bóg jest miłością, co stanowiło punkt wyjścia encykliki. Papież w tym miejscu raz jeszcze zachęca do kontemplowania tej prawdy, aby znaleźć, a następnie kroczyć drogą swego życia i swojej miłości (DCE 12).

Kroczenie drogą miłości – jak już to wielokrotnie zauważyliśmy – jest wieloetapowe. Kolejnym etapem ważnym w formacji miłości jest ustanowienie Eucharystii. Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy nadał aktowi ofiarnej miłości *agape* trwałą obecność. Antycypuje swoją śmierć i zmartwychwstanie, całkowicie dając siebie w tej godzinie swoim uczniom w chlebie i winie, swoje Ciało i Krew w nowej mannie (por. J 6,31-33). Świat starożytny uważał, że siłą ożywczą człowieka, jego pokarmem jest *Logos* – odwieczna mądrość. W perspektywie Objawienia tym najważniejszym pokarmem człowieka w drodze do Boga się *Logos*, ale już jako miłość – *agape*. Eucharystia włącza chrześcijan w dynamikę ofiary Chrystusa. Formacja miłości obejmuje całą sferę egzystencjalną człowieka. Najpierw człowiek żarliwie praktykuje modlitwę, głównie chodzi o modlitwę przebłągalną. Następnie praktykuje ascezę otwierającą *eros* na *agape*. Przez żywe uczestnictwo w Eucharystii, czyli Ofierze Chrystusa wraz z praktyką modlitwy dziękczynnej i medytacji, chrześcijanin otwiera się na kontemplację, na *mistykę* tego sakramentu. Podstawą *mistyki* sakramentu Eucharystii jest uniżenie się Boga ku człowiekowi. Co więcej, prowadzi ona ku prawdziwemu zjednoczeniu z Bogiem w miłości, gdzie Chrystus jest w tym procesie Drogą, Prawdą i Życiem (DCE 13).

Mistyka Eucharystii, w której centrum jest Chrystus, otwiera chrześcijanina formowanego w miłości na innych ludzi. Bowiem w komunii sakramentalnej indywidualne „ja” zostaje zjednoczone z Panem, tak jak i wszyscy inni, którzy przyjmują komunię eucharystyczną. Bowiem zjednoczenie z Chrystusem jest

równocześnie zjednoczeniem ze wszystkimi, którym On się ofiaruje. Chrześcijanin nie może Chrystusa zatrzymywać tylko dla siebie. Może do Niego należeć tylko w jedności ze wszystkimi, którzy do Niego już należą. Chrystus zatem formuje miłość osobistą chrześcijanina we wspólnocie z innymi. Dzięki temu Chrystus jednocześnie wyprowadza chrześcijanina z koncentracji nad samym sobą i kieruje go ku Sobie, a przez to jednocześnie, ku jedności ze wszystkimi chrześcijanami. Miłość Boga i miłość bliźniego stają się wówczas naprawdę jednym. Jezus Chrystus, Wcielony Bóg, przygarnia wszystkich do siebie. To pozwala rozumieć – wnosi Benedykt XVI – że *agape* staje się także określeniem Eucharystii. Dzięki Eucharystii *agape* Boga przychodzi do człowieka namacalnie, by działać w nim i przez niego (DCE 14).

Jezusa jako formatora miłości bliźniego zauważamy w licznych biblijnych przypowieściach np.: O bogaczu (Łk 16,19-31); O dobrym samarytaninie (Łk 10,25-37). Jezus formuje do miłości bliźniego poprzez wyjaśnienie w przypowieściach pojęcia *bliźniego*. W ogólnym pojęciu dla Izraelity bliźnim był jedynie jego rodak lub cudzoziemiec osiedlony na izraelskiej ziemi. Jeśli taki bliźni potrzebował pomocy, Izraelita miał obowiązek jej mu udzielić. Nauczanie Jezusa w tym zakresie sprowadza się do zasady: Kto mnie potrzebuje, a ja mogę mu pomóc, jest moim bliźnim. Pojęcie bliźniego zyskuje wymiar uniwersalny – wnosi Benedykt XVI – jednak z drugiej strony pozostaje bardzo konkretne. Konkretne, ponieważ miłość bliźniego nie ogranicza się do miłości ogólnej, ale wymaga praktycznego zaangażowania *tu i teraz* (DCE 15).

*

Potrzebę formacji miłości Benedykt XVI uzasadnia w zasadzie już w pierwszej części encykliki *Deus caritas est* zatytułowanej *Jedność miłości w stworzeniu i historii zbawienia*. Właśnie w optyce Objawienia rysuje papież fenomen miłości, która ma wymiar tajemnicy i przypomina, że człowiek jest stworzony z miłości. Jest to prawda teologiczna o doniosłym znaczeniu. Odślania bowiem tożsamość człowieka, ukazuje jego godność i możliwości. W akcie stwórczym Bóg złożył w człowieku ogromny potencjał przekraczania, wychodzenia od własnego „ja” ku temu, co transcendentne, by osiągać większe dobro wyrażające się w miłości do Boga i ludzi. Papież rysuje miłość jako relację dynamiczną z Bogiem i ludźmi. Relację tę znaczą pojęcia dobra, celu, prawdy o sobie, przekraczania egoizmu. Relację tę znaczy również pojęcie *erosa* jako relacji mężczyzny do kobiety, ale także i relacji Boga do człowieka. Miłość wymaga rozwoju, dojrzewania, by osiągnąć cele wyznaczone przez Stwórcę.

Ojciec święty mówi o procesie oczyszczenia i dojrzewania miłości, przez które *eros* staje się w pełni tym, co zamierzył Stwórca. Sama zaś dojrzałość

miłości jest potrzebna, aby człowiek mógł zaangażować wszystkie swoje możliwości w całokształt własnego życia. Ważnym czynnikiem formacji miłości jest spotkanie człowieka z widzialnymi przejawami miłości Boga, co pozwala mu odczuć, że jest kochany. To spotkanie jednak wymaga ze strony człowieka zaangażowania jego woli i intelektu. Rozpoznanie Boga i dawanie odpowiedzi na Jego miłość to pierwszy krok wiodący do doskonałej miłości. Natomiast „tak” woli człowieka na wolę Bożą łączy ludzki rozum, wolę i uczucie w ogarniający wszystko akt miłości (DCE 16).

Na gruncie założeń Ojca świętego wyartykułowanych w encyklice można stwierdzić, że człowiek wchodząc na drogę miłości, staje się czymś więcej niż jest. Opuszczając swój egoizm zwraca się do Boga i bliźniego. Jest otwarty na Boga i drugiego człowieka. Przekracza ograniczenia, którym podlega, zostają uaktualnione jego zdolności, których celem jest służba Bogu i bliźniemu, by coraz bardziej stawać się sobą i wypełniać swoje powołanie. Wszystkie elementy takiego ujęcia miłości są obecne w refleksjach papieża Benedykta XVI w jego pierwszej encyklice. Analiza fenomenu miłości w aspekcie teologicznym i religijnym wskazuje na cechy ewolucyjne, które wyraża dojrzewająca miłość. Człowiek nie może już zatrzymać się w dojrzewaniu miłości, nie tracąc jednocześnie czegoś zasadniczego ze swego bycia osobą. Dlatego w dokumencie ukazana jest miłość jako wyzwanie dla człowieka, które wymaga ciągłego przez niego jej podejmowania²⁰.

Dzięki tej encyklice Ojciec święty pragnie przypomnieć światu prawdę o istocie miłości. Encyklika może stać się inspiracją do nowego zainteresowania się fenomenem miłości i jej oddziaływaniem na człowieka żyjącego we współczesnym świecie. Benedykt XVI przypomina jednak, że człowiek sam z siebie nie jest w stanie dojrzeć do prawdziwej miłości, do której wzywa go Bóg. Nie jest w stanie osiągnąć pełni człowieczeństwa i odbudować w sobie obrazu Bożego zatartego przez grzech. Człowiek może jedynie przyjąć od Boga dar miłości i otworzyć się na Jego pomoc w dojrzewaniu do niej. Motyw Bożego wsparcia człowieka przez Boga dzięki łasce powraca wielokrotnie na kartach encykliki. Łaska bowiem uzdalnia człowieka do dawania odpowiedzi w miłości na wymagania wiary i życia chrześcijańskiego. Papież Benedykt XVI potwierdził w encyklice, że miłość, której szuka i pragnie współczesny człowiek, można znaleźć jedynie dzięki wierze prowadzącej do poznania Tego, który pierwszy nas umiłował. Poznanie i doświadczenie Boga w miłości wymaga formacji, którą papież szeroko uzasadnia.

²⁰ J. Królikowski, *Miłość – najdoskonalszą drogą* [w:] *Refleksje nad encykliką Benedykta XVI 'Deus caritas est'*, Poznań, s. 50-51.

ANDRZEJ BOHDANOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Unifikująca rola miłości w życiu małżeńskim według Benedykta XVI

The Unifying Role of Love in Married Life According to Benedict XVI

*Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa¹. Przytoczone słowa z encykliki *Redemptor hominis* inaugurującej pontyfikat Jana Pawła II dały podwaliny jedynej w swoim rodzaju antropologii teologicznej. Znamienny jest fakt, iż powołanie do miłości – wpisane przez Stwórcę w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety – Kościół uznaje za naturalny fundament związku małżeńskiego. To właśnie *amor coniugalis*, która radykalnie określa jego istotę i zadania, jest wewnętrzną zasadą, trwałą mocą i ostatecznym celem małżeńskiej wspólnoty osób².*

Prawdę tę przypomniał i dogłębnie przeanalizował także Benedykt XVI w swej pierwszej encyklice *Deus caritas est*. Papież, pisząc w niej o tym, co najważniejsze dla człowieka – o miłości, angażuje cały potencjał swego intelektu, erudycji, znajomości filozofii, teologii, egzegezy biblijnej, historii Kościoła, by przekonywać, iż miłość jest pierwsza. *Miłość między mężczyzną i kobietą, w której ciało i dusza uczestniczą w sposób nierozzerwalny i w której przed istotą ludzką otwiera się obietnica szczęścia, [...] wylania się jako wzór miłości w całym tego słowa znaczeniu, w porównaniu z którym na pierwszy rzut oka każdy inny rodzaj miłości błędnie³.*

¹ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, n. 10.

² Por. Jana Paweł II, *Familiaris consortio*, n. 17-18.

³ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, n. 2.

Benedykt XVI, teolog i myśliciel, duchowy uczeń św. Augustyna, zakonchany w tradycji Kościoła, w łacińskiej liturgii i klasycznej muzyce, swoją encykliką odważnie wpisuje się nie tylko w tradycyjną doktrynę Kościoła dotyczącą miłości małżeńskiej, ale świadom obecnych w niej różnych błędnych interpretacji, próbuje ukazać piękniejszą od dotychczasowej perspektywę ludzkiej miłości. A czyni to posługując się językiem zrozumiałym dla współczesnego człowieka. W celu lepszego zrozumienia wartości papieskiego przesłania, warto najpierw, choć pokrótce, przypomnieć przedsoborową teologię miłości małżeńskiej.

I. MIŁOŚĆ MAŁŻEŃSKA W PRZEDSOBOROWEJ NAUCE TEOLOGÓW I MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

Zasadniczo wszystkie podręczniki, omawiając definicję małżeństwa odwołują się do kanonów 1081 i 1082 CIC z 1917 roku⁴. Małżeństwo definiowane jest jako kontrakt-umowa sankcjonująca prawnie wzajemne, wieczne i wyłączone prawo do swoich ciał zawierających go mężczyzny i kobiety, uwzględniający prokreację i edukację urodzonych z tego małżeństwa dzieci⁵. Tak więc małżeństwo, to nierozzerwalna więź, która jest konsekwencją kontraktu, tj. permanentne, wieczne i wyłączone zjednoczenie mężczyzny z kobietą, którego celem jest poczęcie i wychowanie dzieci⁶, lub zgodnie z definicją P. Lombarda, użytą przez św. Tomasza, małżeństwo jest związkiem mężczyzny i kobiety tworzących niepodzielną wspólnotę życia⁷. W tak ujętych definicjach małżeństwa daje się zauważyć dwie podstawowe kwestie: dużą zależność od Kodeksu Prawa Kanonicznego w przedstawianiu definicji małżeństwa i jego istoty⁸ oraz pominięcie miłości małżonków i ograniczanie się wyłącznie do *ius in corpus*⁹.

⁴ Por. B. Merkelbach, *Summa Theologiae Moralis, III, De Sacramentis*, Brugis 1962, s. 762-771; A. Lanza, P. Palazzini, *Principios de teologia moral, III, Sacramentos y vida sacramental*, Madrid 1958; E. Regatillo, M. Zalba, *Theologiae Moralis Summa, III*, Madrid 1954; A. Vermeersch, *Theologia Moralis, IV, De Castitate*, Rome 1954.

⁵ CIC 1917, can. 1081 par. 2, *consensus matrimonialis est actus voluntatis quo itraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem*.

⁶ CIC 1917, can 1082 par. 1, *Ut matrimonialis consensus haberi possit, necesse est ut contra-hentes saltem non ignorent matrimonium esse societatem permanentem inter virum et mulierem ad filios procreandos*.

⁷ Por. P. Lombard, *Sent.*, IV, d. 27, n. 2; Św. Tomasz, *Suppl.*, q 44, a. 3.

⁸ Od czasów Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. aż do Soboru Watykańskiego II sprowadzanie małżeństwa do wyrażania wzajemnej zgody przez mężczyznę i kobietę było powszechne wśród kanonistów. Pojęcie zgody rozumieli oni jako akt umowy i dlatego w sytuacjach konflikto-

Mamy więc do czynienia ze swoistego rodzaju „kanoniczną wizją małżeństwa”, w której nie ma miejsca na personalistyczne ujęcie miłości. Kanoniści postrzegali małżeństwo jako kontrakt, z którym wiążą się wzajemne prawa i obowiązki. Interesowali się wolnością stron do zawarcia małżeństwa, stroną obrzędową kontraktu, trwałością zakontraktowanej więzi oraz prawnym zabezpieczeniem związku przed rozpadem. Trudno winić ich za takie ujęcie, gdyż sama istota miłości wymyka się kodyfikacji i nie daje się ograniczyć do zasad kanonicznych. Winni są raczej teolodzy, którzy przejęli prawne usystematyzowanie i zaakceptowali je, jako wystarczające dla teologii małżeństwa. Poza tym podręczniki wyrażały obowiązującą wtedy myśl filozoficzną, która koncentrowała się więcej na istocie i celach, w tym wypadku – małżeństwa, niż na rozważaniach fenomenologicznych¹⁰.

Ówczesna nauka Magisterium Kościoła w kwestii małżeństwa i miłości małżeńskiej nie była wolna od prawnych uwikłań. Dobrze ilustruje to wpływowy i powszechnie czytany przez wieki *Katechizm Rzymski*, opublikowany po Soborze Trydenckim w 1566 roku. Zawarta w nim definicja małżeństwa jest bardzo rozbudowana, szczegółowa i elastyczna. Obejmuje zarówno kontrakt – umowę, wspólnotę, dzieci jako jeden z celów małżeństwa oraz kilka wynikających z niego korzyści. Małżeństwo jawi się tu jako związek mężczyzny i kobiety, zawarty pomiędzy dwiema spełniającymi wymogi prawne osobami, który zobowiązuje ich do bycia razem przez całe życie¹¹.

Katechizm przypominał o trzech podstawowych zaletach małżeństwa. Pierwszą jest rodzina, tzn. dzieci zrodzone z prawowitej małżonki, drugą wierność wiążąca małżonków w taki sposób, że wzajemnie oddają sobie władzę nad swymi ciałami, obiecując nigdy nie naruszać świętego węzła małżeńskiego. Wierność ta wymaga też, aby kochali się miłością świętą i czystą, tak jak Chrystus kocha swój Kościół. Trzecią korzyścią małżeństwa jest sakrament, tj. nierozzerwalny węzeł małżeński¹². Także encyklika papieża Leona XIII *Arcanum Divinae Sapientiae*, opublikowana w 1880 r. jako podstawowy

wych w małżeństwie, koncentrowali swoje badania nad ewentualnym prawnym stwierdzeniu nieważności takiej zgody.

⁹ Por. A. Vermeersch, *Theologia ...*, dz. cyt., s. 36-37. Choć Vermeersch był świadomy znaczenia miłości we wzajemnym oddaniu się małżonków, to jednak nie ma w jego podręczniku rozważań na temat genezy miłości w małżeństwie. Ponadto nie uwolnił się od biologicznego i redukcjonistycznego poglądu na małżeństwo. Prawdziwa wizja wspólnoty małżeńskiej powinna unikać jakiegokolwiek dualizmu, który w sposób szkodliwy dzieli człowieka na duszę i ciało.

¹⁰ Por. D. O'Callaghan, *Christian Marriage: the Evolving Situation* [w:] *The Future of Christian Marriage*, red. J. Marshal, London 1969, s. 13-15.

¹¹ Por. T. Mackin, *What is Marriage? Marriage in the Catholic Church*, New York 1982, s. 198.

¹² Por. *Katechizm Rzymski*.

cel małżeństwa wymienia rozmnażanie rodzaju ludzkiego oraz wzajemną pomoc i szczęście męża i żony¹³.

Równoległe istniało jednak inne podejście do rozumienia małżeństwa, akcentujące prokreację jako jego cel¹⁴. Taka tendencja stawała się coraz wyraźniejsza w XIX w. i na początku XX wieku. Zredukowano wówczas definicję małżeństwa, co gwarantowało prostotę i jednoznaczność. Trzonem definicji stały się dwa główne elementy dziedzictwa starożytnego, a mianowicie, główny cel jakim jest potomstwo i istotny cel – zgoda małżeńska, jako prawna podstawa aktów seksualnych. Nowością było rozróżnienie pomiędzy pierwszorzędnymi i drugorzędnymi celami małżeństwa – po raz pierwszy użyto wówczas sformułowania *pierwszorzędny cel małżeństwa*¹⁵.

Encyklika Piusa XI z 1930 r. *Casti connubii*, chociaż odwołuje się do tradycji, upatrującej w małżeństwie przede wszystkim kontrakt – umowę, mówi także o celach małżeństwa, powołując się na encyklikę papieża Leona XIII *Rerum novarum* (1891 r.), pokazując w ten sposób, iż nauka o celach małżeństwa nie zaczęła się wraz z Kodeksem Prawa Kanonicznego z 1917 r., lecz należała do wcześniejszej tradycji nauczania kościelnego¹⁶. Jednak dość jednoznacznie zrywa z tym, co tylko tradycyjne w rozumieniu małżeństwa, wysuwając na pierwszy plan element wymieniany już kiedyś jednoznacznie w Katechizmie Soboru Trydenckiego, ale później prawie zupełnie zapomniane. Chodzi o specyficzny dla małżeństwa rodzaj miłości zwany w łacinie encykliki najpierw *amor*, a potem *caritas*¹⁷. Nie zauważono wówczas jednak tego nowatorstwa, choć Pius XI opisuje miłość jako zasadę dającą życie małżeństwu, którą mają być nasycone wszystkie akty życia małżeńskiego¹⁸. Pius XI zdaje się nawiązywać do koncepcji miłości przedstawionej przez Dietricha von Hildebranda, wybitnego niemieckiego fenomenologa (1889-1977) w dziele *Die Ehe* (1928 r.). Miłość jawi się tu jako coś fundamentalnego i zasadniczego w małżeńskiej wspólnoty osób. Nie jest ona dodatkiem do małżeństwa. Przeciwnie staje się nieodzownym spoiwem integrującym całe małżeńskie życie. Encyklika *Casti connubii* podkreśla więc zdecydowanie, że

¹³ Por. Leon XIII, *Arcanum Divinae Sapientiae*, n. 26.

¹⁴ Por. T. Mackin, *What is ...*, dz. cyt., s. 198.

¹⁵ Por. tamże, s. 203.

¹⁶ *Odebrać komuś przyrodzone i pierwotne prawo do zawarcia małżeństwa lub ograniczyć w jakikolwiek sposób istotne przeznaczenie małżeństwa, powagą Bożą na początku ustanowione: Rośnijcie i mnożcie się, nie wolno żadnemu ludzkiemu prawu*, Pius XI, *Casti connubii*, Roma 1930, s. 105.

¹⁷ Por. T. Mackin, *What is ...*, dz. cyt., s. 217.

¹⁸ Por. Pius XI, *Casti connubii*, s. 109, (wersja pol.: „Chrześcijanin w Świecie” 18 (1986) nr 1-2, s. 102-142).

definicja małżeństwa zawarta w prawie kanonicznym nie wyczerpuje wszystkiego, co jest do powiedzenia na temat małżeństwa. Stąd to istotne dopowiedzenie, iż *wzajemne wewnętrzne kształtowanie się małżonków, ten wytrwały wysiłek ich do udoskonalania się, można, jak uczy 'Katechizm Rzymski', nazwać z bezwzględną słuszością najważniejszym czynnikiem i celem małżeństwa*¹⁹.

Niestety próba bardziej personalistycznego ujęcia teologii małżeństwa, jaką podjął Pius XI pisząc encyklikę *Casti connubii* nie powiodła się. Na skutek napięcia i dyskusji jaką wywołała encyklika wokół teologii małżeństwa m. in. za sprawą H. Doms'a i innych personalistów, doszło do bardziej restrykcyjnego spojrzenia na małżeństwo²⁰. W tym kontekście warto pamiętać, iż w latach trzydziestych XX wieku poszerzyła się wiedza na temat małżeństwa, głównie dzięki osiągnięciom psychologii. Więcej uwagi zaczęto zwracać na relacje między mężem i żoną, a teologowie coraz odważniej mówili o różnicy między znaczeniem, a celem małżeństwa. To wszystko spowodowało, iż doktryna Kościoła dotycząca małżeństwa nie była dobrze przyjmowana w tym czasie w świecie – z jednej strony nie była dokładnie znana²¹, a z drugiej – zepchnięta do roli apologetycznej, posiadała, siłą rzeczy, charakter nieco negatywny i bardziej zachowawczy²².

II. POSOBOROWE SPOJRZENIE NA MIŁOŚĆ MAŁŻEŃSKĄ

Zagadnienie miłości małżeńskiej domagało się więc nowego spojrzenia i uwolnienia od terminów i koncepcji, które istniały od wieków, ale nie za-

¹⁹ Pius XI, *Casti connubii*, s. 109-110.

²⁰ Dało się to zauważyć w przemówieniu Piusa XII wygłoszonym 29 października 1951 r. do uczestniczek Kongresu Włoskiej Katolickiej Unii Położnych. Papież mówił wówczas: *Małżeństwo jako instytucja naturalna, na mocy woli Stwórcy ma jako cel pierwszorzędny i istotny nie doskonalenie osobiste małżonków, ale rodzenie i wychowanie nowego życia. Inne cele, chociaż także zamierzone przez naturę, nie są równorzędne celowi pierwszorzędnemu [...], ale raczej są mu istotnie podporządkowane*, Pius XII, Przemówienie do uczestniczek Kongresu Włoskiej Katolickiej Unii Położnych, 29.X.1951, „Acta Apostolicae Sedis” 42 (1951), s. 835n.

²¹ Doms twierdził, że dla wielu wiernych było zaskoczeniem, iż akcentowanie w małżeństwie wspólnoty bardziej, niż jedynie instytucji służącej płodzeniu i wychowaniu dzieci, było przez wieki częścią nauczania Kościoła katolickiego, por. H. Doms, *The Meaning of Marriage*, London 1939, s. XVI.

²² To właśnie Dietrich von Hildebrand jako pierwszy wyraźnie połączył akt seksualny w małżeństwie z miłością, wprowadzając rozróżnienie między miłością, jako znaczeniem małżeństwa, a prokreacją, jako jego celem. Charakteryzował małżeństwo jako wspólnotę miłości, która znajduje swój cel w prokreacji, Por. D. von Hildebrand, *Marriage: The Mystery of Faithful Love*, Manchester NH 1991.

wsze ukazywały piękno i wartość wspólnoty małżeńskiej. Próbę taką podjął Sobór Watykański II. Owocem soborowej refleksji dotyczącej małżeństwa chrześcijańskiego jest część konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes*²³. Ojcowie soborowi, akcentując pojęcie *związek* ukazali nowy, osobowy obraz małżeństwa²⁴ określając je jako wspólnotę osobową, zjednoczenie dwóch osób – mężczyzny i kobiety²⁵. Najbardziej charakterystycznym elementem tego związku jest miłość małżonków. Osobowa wspólnota rodząca się poprzez zawarcie przymierza, jest *głębką wspólnotą życia i miłości*²⁶, w której wyjątkową rolę odgrywa miłość – nie można jej niczym zastąpić, gdyż jest ona najistotniejszym elementem składowym małżeństwa.

Tak więc *Gaudium et spes* stanowi fundament obowiązującej dziś katolickiej nauki na temat małżeństwa. Po raz pierwszy w oficjalnym dokumencie Kościoła małżeństwo zostało przedstawione nie jako związek mężczyzny i kobiety, którego celem jest rodzenie dzieci, lecz który w swojej istocie jest wspólnotą życia i miłości. Ojcowie Soboru zinterpretowali małżeństwo jako bezwarunkowy i nierozzerwalny osobowy związek miłości, którego płodność zawiera się (w równym stopniu) w umocnieniu wzajemnej miłości oraz w powoływaniu do życia i wychowywaniu potomstwa. W tych dwóch aspektach dostrzeżono dwa jednakowo ważne elementy małżeństwa. Małżeństwu nadano nowy, osobowy fundament, oczywiście bez pomniejszania znaczenia prokreacji. Ojcowie Soboru wskazali, że prokreacja jest konsekwencją daru miłości małżeńskiej, jaki składają sobie małżonkowie i tym samym istotnym elementem małżeństwa. Nie jest ona jednak czymś, co tylko legitymuje małżeństwo czy też stanowi jego pierwszorzędny cel. W ten sposób udało się połączyć dwie elementarne, tradycyjne linie małżeństwa, w jeden wspólny obraz osobowej, płodnej miłości.

Tak więc w posoborowym ujęciu miłość staje się rzeczywistością integrującą w sposób szczególny wszystkie wymiary życia małżeńskiego i przewyż-

²³ Ostateczna wersja tego dokumentu została przyjęta na 9 publicznej sesji Soboru Watykańskiego II, w dniu 7 grudnia 1965 r., w głosowaniu, w którym 2309 Ojców opowiedziało się „za”, 75 „przeciw”, przy 10 głosach nieważnych. Tego dnia Paweł VI podpisał konstytucję i polecił ją ogłosić. Dokładną historię powstania tego dokumentu, zob. J. Majka, *Geneza i charakterystyka konstytucji 'Gaudium et spes'*, „Zeszyty Naukowe KUL”, X (1967) z. 4 (40) s. 33-42. Por. B. Hering, *Einleitung und Kommentar zum ersten Kapitel des zweiten Teils der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, 'Gaudium et spes'* [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. J. Höfer, K. Rahner, *Das Zweite Vatikanische Konzil III*, Freiburg im Br. 1968. s. 429.

²⁴ Por. KDK 48.

²⁵ Już w p. 12 *Gaudium et spes* Ojcowie Soboru, omawiając godność osoby ludzkiej stworzonej jako mężczyzna i kobieta, zauważyli, że związek między mężczyzną i kobietą tworzy *pierwszą formę wspólnoty osób*.

²⁶ Por. KDK 48.

sza skłonność erotyczną, która nastawiona egoistycznie dość szybko zanika²⁷. Miłość staje się małżeńskim prawem. Jest niepodzielna i osobowa, ukazuje jednakową godność kobiety i mężczyzny, pozostaje *ciałem i duchem nierozdzielnie wierna na dobre i złe, stąd obce są jej cudzołóstwo i rozwód*²⁸. Miłość pełna poświęcenia i całkowicie bezinteresowna przyczynia się do doskonałości małżonków, jest drogą do Boga i znakiem miłości Chrystusa. Bezinteresowna miłość małżeńska w sposób szczególny zostaje wyrażona i urzeczywistniona w sakramencie małżeństwa. Dokonana w ludzki sposób, ukazuje akt małżeński jako wzajemne oddanie się małżonków i drogę do pogłębiania ich miłości; cechuje ją także moralna godność. Nie oznacza to jednak, że współżycie seksualne nie należy do jej istoty – wręcz przeciwnie.

Nauczanie Kościoła na temat małżeństwa i rodziny najpełniej omawia adhortacja Jana Pawła II *Familiaris consortio*, wydana 22 listopada 1981 r. Autor nazwał dokument *sumą nauczania Kościoła na temat życia, zadań, odpowiedzialności i misji małżeństwa i rodziny w świecie współczesnym* (odnaleźć przypis w FC). Uderza jej nowy, „ludzki język” – bardziej pastoralny niż prawny czy naukowy oraz wyraźnie personalistyczne podejście do małżeństwa. Małżeństwo jest ukazane jako wspólnota osób, powołana przez miłość i będąca na usługach życia. Zasadniczym novum jest dogłębność, z jaką udało się pokazać, jak różne właściwości i przymioty małżeństwa płyną od samej rzeczywistości osoby i jej wewnętrznego powołania do miłości. Pozwala to pogłębić personalistyczne pojęcie miłości małżeńskiej, tak ważne już w konstytucji *Gaudium et spes*. Ponadto dostrzeżenie prawdy o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże oraz odniesienie tej prawdy do Boga, który jest Miłością, nadaje tradycyjnemu nauczaniu Kościoła na temat miłości małżeńskiej niezwykle atrakcyjność. Pochodzenie miłości małżeńskiej, która jest zarówno wierna jak i wyłączna oraz zjednoczenie w małżeństwie, wypływają z tego, że małżonkowie zostali stworzeni na obraz Boga: *Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo; powołując go do istnienia z miłości, powołał go jednocześnie do miłości. Bóg jest miłością i w samym sobie przeżywa tajemnicę osobowej komunii miłości. Stwarzając człowieka na swój obraz i nieustannie podtrzymując go w istnieniu, Bóg wpisuje w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety powołanie, a więc zdolność i odpowiedzialność za miłość i wspólnotę. Miłość jest zatem podstawowym i wrodzonym powołaniem każdej istoty ludzkiej*²⁹. Jan Paweł II postrzega miłość, jako nieodzowny fundament budowania szeroko pojętej jedności małżeńskiej:

²⁷ Por. KDK 48.

²⁸ Tamże.

²⁹ FC 11.

Człowiek jako duch ucieleśniony, czyli dusza, która się wyraża poprzez ciało i ciało formowane przez nieśmiertelnego ducha, powołany jest do miłości w tej właśnie swojej zjednoczonej całości. Miłość obejmuje również ciało ludzkie, a ciało uczestniczy w miłości duchowej³⁰.

Takie integralne spojrzenie na miłość małżeńską ma swoje konkretne konsekwencje. *W następstwie tego płciowość, poprzez którą mężczyzna i kobieta oddają się sobie wzajemnie we właściwych i wyłącznych aktach małżeńskich, nie jest bynajmniej zjawiskiem czysto biologicznym, lecz dotyczy samej wewnętrznej istoty osoby ludzkiej jako takiej. Urzeczywistnia się ona w sposób prawdziwie ludzki tylko wtedy, gdy stanowi integralną część miłości, którą mężczyzna i kobieta wiążą się ze sobą aż do śmierci. Całkowity dar z ciała byłby zakłamaniami, jeśli nie był znakiem i owocem pełnego oddania osobowego, w którym jest obecna cała osoba, również w swym wymiarze doczesnym³¹.*

Zaakceptowanie przez małżonków miłości jako fundamentu ich wzajemnej komunii prowadzi ku dobru całej osoby. Miłość małżeńska, która jest *wśluchiowaniem się w obiektywny sens wartości i jest pójściem za ich głosem* (przypis) oraz owocuje w zdolności do *zatracania siebie samego* i całkowitym oddaniu się drugiej osobie³², zdaniem Jana Pawła II stanowi także konieczny warunek harmonijnego rozwoju wspólnoty małżeńskiej. Stąd też, w *Familiaris consortio* papież pisze: *jedynym miejscem umożliwiającym takie oddanie w całej swej prawdzie jest małżeństwo, czyli przymierze miłości małżeńskiej lub świadomy i wolny wybór, poprzez który mężczyzna i kobieta przyjmują wewnętrzną wspólnotę życia i miłości, zamierzoną przez samego Boga, która jedynie w tym świetle objawia swoje prawdziwe znaczenie³³.*

Widzimy zatem, że posoborowa teologia ukazuje miłość małżeńską w szerokiej perspektywie. Liczne dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, szczególnie zaś nauczanie Jana Pawła II stanowią oczywisty znak nowego myślenia i odkrywania tego, co prawdziwe i piękne we wspólnocie małżeńskiej. Potwierdzeniem takiego kierunku w nauczaniu Kościoła jest także wizja miłości ukazana w encyklice *Deus caritas est*.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

³² Por. D. von Hildebrand, *Przemienienie w Chrystusie*, Kraków 1981, s. 348. Nieodzowność postawy zaparcia się samego siebie dobrze ilustrują następujące słowa kardynała J. H. Newmana: *Chyba nie zdołaloby się znaleźć dwóch osób, choćby nie wiem jak żytych, nie wiem jak kongenialnie pokrewnych w gustach i sądach, pragnących być jednym sercem i duszą, które nie byłyby zmuszone wyrzec się... wiele z tego, co lubią, czego pragną, jeżeli mają szczęśliwie żyć razem*, J.H. Newman, *Idea uniwersytetu*, wykład 2.

³³ FC 11.

III. EROS I AGAPE WEDŁUG BENEDYKTA XVI

Papież stara się ukazać koncepcję miłości chrześcijańskiej w kontekście – na tle rozumienia miłości w epoce starożytnej, w kulturze greckiej i biblijnej. Miłość pomiędzy mężczyzną i kobietą starożytna Grecja nazywała *erosem*³⁴ i wiązała go z boską siłą, jako formą zjednoczenia z bóstwem. Stary Testament przeciwstawiał się tej formie religii z największą stanowczością i zwalczał ją jako perwersję religijności. Stąd grecka wersja Starego Testamentu jedynie dwukrotnie używa słowa *eros*. Nowy Testament nigdy go nie stosuje, natomiast spośród trzech greckich słów używanych na określenie miłości (*eros*, *philia* i *agape*) – pisma nowotestamentowe używają terminu: *agape*. Pominięcie słowa *eros*, a wyakcentowanie *agape* w odniesieniu do ludzkiej miłości – stanowi swoistą nowość wniesioną przez chrześcijaństwo. Takie ujęcie spowodowało, poczynając od czasów Oświecenia, krytykę chrześcijańskiej koncepcji miłości i zarzuty, iż jest ona wroga ludzkiej cielesności oraz że zniszczyła miłość zmysłową. Najgorętszym krytykiem takiego ujmowania rzeczywistości był F. Nietzsche, który uważał, iż chrześcijaństwo dało *erosowi* truciznę do picia i w ten sposób zepsuło to, co w życiu najpiękniejsze³⁵. Benedykt XVI przyznaje, że w historii istniały wśród chrześcijan tendencje wrogie cielesności³⁶, jednak nie wpływały one z jego istoty, lecz były raczej zniekształceniem miłości, której nauczał Jezus.

Chociaż papież podkreśla różnice pomiędzy greckim *erosem* a nowotestamentalną *agape*, to jednak poszukuje także tego, co łączy *erosa* z miłością głoszoną przez chrześcijan. Miłość erotyczna obiecuje coś rajskiego, chce wprowadzić w rzeczywistość nieskończoną, wieczną. Spełnienie jednak tej obietnicy miłości możliwe jest dopiero wówczas, gdy połączą się w jedno *eros* i *agape*. Nie można więc odrzucić ciała i miłości zmysłowej. Miłość duchowa, gardząc ciałem, przestaje być miłością. Z drugiej jednak strony, nie można odrzucać ducha, gloryfikując samo ciało, bo miłość traci swój boski i wieczny horyzont.

Według papieża miłość potrzebuje więc jedności ciała i ducha. By stało się to możliwe, *eros* przejść musi drogę oczyszczenia, które dokonuje się na drodze wyrzeczenia. *Nie jest to odrzuceniem erosu, jego otruciem, lecz jego*

³⁴ *Eros* jako boska siła był wiązany przede wszystkim z szaleństwem, opanowaniem rozumu i ekstatycznym upojeniem. W płaszczyźnie religijnej wiązało się to przede wszystkim z kultem płodności, do którego przynależał „święty” nierząd, który kwitł w licznych świątyniach.

³⁵ Por. DCE 3.

³⁶ *Dzisiaj nierzadko zarzuca się chrześcijaństwu, że w przeszłości było przeciwnikiem cielesności; faktycznie, tendencje tego rodzaju zawsze były*, DCE 5.

uzdrowieniem w perspektywie jego prawdziwej wielkości³⁷. Dopiero wówczas człowiek staje się naprawdę sobą, gdyż ciało i dusza odnajdują się w wewnętrznej jedności. Papież przypomina, że kocha nie sama dusza ani samo ciało³⁸: *kocha, człowiek, osoba, która kocha jako stworzenie jednostkowe złożone z ciała i duszy. Jedynie wówczas, kiedy obydwie wymiary stapiają się naprawdę w jedną całość, człowiek staje się w pełni sobą. Tylko w ten sposób miłość – eros – może dojrzewać, osiągając swoją prawdziwą wielkość*³⁹.

Niestety, dzisiejszy świat nie zawsze zauważa i promuje prawdę o człowieku i jego miłości. Szczególnie przekaz medialny często zniekształca antropologię, a tym samym i obraz ludzkiej miłości. Mamy do czynienia ze swoistą gloryfikacją jedynie ciała – eros sprowadzony do seksu staje się towarem, zwykłą rzeczą, którą można kupić i sprzedać. Ciało i seksualność to jedynie materialna część człowieka, którą może on w sposób instrumentalny i wyrachowany wykorzystać, nie licząc się z żadną aksjologią, wyłączając ją z obszaru swojej wolności. *W rzeczywistości znajdujemy się w obliczu degradacji ciała ludzkiego, które już nie jest zintegrowane z całą wolnością naszego istnienia, nie jest już żywym wyrazem całości naszego bytu, lecz jest jakby odrzucone w dziedzinę czysto biologiczną*⁴⁰.

Miłość zmysłowa, niepewna, poszukująca jedynie wrażeń, osiąga dojrzałość dopiero, gdy staje się odkryciem drugiego człowieka. Wtedy ta sama erotyczna miłość, wcześniej nastawiona na siebie, zaczyna poszukiwać dobra osoby ukochanej. Namiętność staje się troską, a żywioł przyjemności otwartym sercem chętnym do ofiary. *Miłość nie szuka już samej siebie, zanurzenia w upojeniu szczęściem; poszukuje dobra osoby ukochanej: staje się wyrzeczeniem, jest gotowa do poświęceń, co więcej, poszukuje ich*⁴¹. W ten sposób eros i agape ujawniają swą wewnętrzną spójność. Nie trzeba już przeciwstawiać ich sobie, bo one w sobie znajdują dopełnienie, a osierocone giną w fałszywym spirytualizmie lub jałowym erotyzmie⁴².

Miłość, która dąży do wzajemnego przenikania się *erosa* i *agape* stanowi novum chrześcijańskiego przesłania (na tle kultury niechrześcijańskiej, szczególnie greckiej) i odgrywa istotną, integrującą rolę we wspólnocie małżeńskiej. O takiej właśnie miłości mówi Objawienie. W biblijnym przekazie

³⁷ Tamże.

³⁸ Epikurejczyk Gassendi pozdrawiał żartobliwie Kartezjusza: *O duszo!*, a Kartezjusz odpowiadał: *O ciało!*, por. Descartes, *Euvres*, Paris 1824, s. 95nn.

³⁹ DCE 5.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, 6.

⁴² Tamże, 5,6,7.

obecna jest myśl, iż człowiek jest samotny i w jakiś sposób niekompletny. Dąży więc do znalezienia w drugim dopełnienia swej całości. Zjednoczenie mężczyzny i kobiety staje się rozwiązaniem dramatu rozdarcia. Zapowiada je proroctwo dotyczące Adama: *Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem* (Rdz 2,24). Jedynie razem, odnajdując siebie we wzajemnym dopełnieniu, zachowując jednocześnie swoją indywidualność i niepowtarzalność⁴³, mogą stać się szczęśliwi⁴⁴.

Różnica płci jest zorientowana na wspólnotę i na płodność. Dlatego jest też nakierowana na dopełnienie się z punktu widzenia anatomicznego, psychologicznego i duchowego. Historia każdego człowieka jest tajemniczym splotem obrazów męskości i kobiecości, jakie przejął on ze swego otoczenia pod wpływem modeli kulturowych, doświadczenia oraz uświadomionych i nieuświadomionych wartości. *Płeć ludzka, wychodząc od dopełnienia się bycia mężczyzną i bycia kobietą, realizuje się w relacji wzajemności, która oznacza odkrycie i uznanie darów właściwych płci przeciwnej. Nie można stwierdzić, co jest właściwe jednej, a co drugiej w sensie absolutnym, ale nie można też zaprzeczyć istnieniu różnic, które, wychodząc od struktury biologicznej, cechują męskość i kobiecość. Zróżnicowanie płciowe staje się okazją do wzrostu i do dojrzewania we wzajemnej miłości i w otwartości na innego w sensie absolutnym, jakim jest sam Bóg. Oznacza to, że przez płeć osoba odsyła do Osoby⁴⁵.*

Miłość w konsekwencji szuka, jak pisze Benedykt XVI, definitywności, w sensie wyłączności (tylko ta jedyna osoba) i w sensie *na zawsze*⁴⁶. Takie oczekiwania ze strony miłości są konsekwencją faktu, iż miłość obejmuje całość ludzkiej egzystencji w każdym jej wymiarze, także w wymiarze czasu i ukierunkowana jest ostatecznie na wieczność. Według papieża, miłość jest „ekstazą”, ale nie w sensie chwili upojenia, lecz jako droga wyzwolenia, wychodzenia z własnego „ja”, egoizmu, zamknięcia i izolacji. Miłość zaczyna być rozumiana jako zdolność stawania się darem na rzecz drugiej, ukochanej

⁴³ Por. T. Styczeń, *Istota więzi małżeńskiej w perspektywie filozoficzno-teologicznej* [w:] *Dar ciała – darem osoby. O przemilczanym wymiarze kryzysu więzi małżeńskiej*, red. P. Ślęczek, „Biblioteka etosu” nr 9, Lublin 2005, s. 39-55.

⁴⁴ Biblijny przekaz dotyczący małżeńskiej jedności Benedykt XVI ilustruje mitem opowiedzianym przez Platona, według którego człowiek pierwotnie miał kształt kuli, co oznacza, że sam w sobie był kompletny i samowystarczalny. Ale karząc go za pychę Zeus go przepołowił, i teraz nieustannie poszukuje swej drugiej połowy i dąży ku niej, aby odzyskać pełnię, por. Platon, *Uczta*, XIV-XV, 189c-192d; por. DCE 11.

⁴⁵ C. Giuliodori, *Gesu: l'umanita esemplare* [w:] *Marchio e femmina li creo*, La Giuntina 1996, s. 21-22.

osoby. Pozwala odnaleźć człowiekowi samego siebie, najgłębszy sens swojej egzystencji, a także odkryć Boga, który w tajemnicy wywyższenia Chrystusa na krzyżu, dopełnił dzieła zbawienia i objawił prawdziwą miłość.

Taka miłość ma swoje źródło jedynie w Bogu. Bóg jedyny, w którego wierzy Izrael, miłuje osobiście. Jest to miłość wybrania. Miłość namiętna, wierna, bezinteresowna, darmowa i przebacząca, ukazana w Biblii u proroka Ozeasza i Ezechiela za pomocą metafory narzeczeństwa i małżeństwa. Jest to miłość, która może być określona bez wątplenia jako *eros*, która jest jednak równocześnie także *agape*. Jednak w Chrystusie obraz zaślubin Boga z Izraelem staje się rzeczywistością w sposób wcześniej niepojęty: *to, co było przebywaniem przed Bogiem, teraz poprzez udział w Ofierze Jezusa, uczestnictwo w Jego Ciele i Jego Krwi, staje się zjednoczeniem*⁴⁷. Mistyka tego sakramentu ma więc charakter społeczny. Zjednoczenie z Chrystusem w Eucharystii jest jednocześnie wezwaniem do komunii z wszystkimi, *którzy już stali się lub staną się Jego*⁴⁸. To pozwala zrozumieć, dlaczego *agape* używane jest teraz także w odniesieniu do Eucharystii. Możemy powiedzieć, że Jezus przyszedł, aby Jego życie – podobnie jak chleb – było wydane, czyli złamane. A tym samym, żeby powiedzieć każdemu z nas: bierz i jedz ten łamany chleb, który jest moim Ciałem, aby w tobie zaistniała podobna logika i dynamika życia. Tobie też jest potrzebne to złamanie, abyś mógł wyjść z niewoli siebie i zaczął dawać siebie bliźnim. Tak więc, Eucharystia (*Agape*) uzdalnia do życia w komunii z drugim, dając mu moc do bycia w jedności nie na zasadzie wzajemności, lecz dzięki logice przebaczenia⁴⁹.

Nie ulega więc wątpliwości, iż przedstawiona koncepcja miłości wyraźnie uwypukla jej unifikującą, integrującą rolę także w życiu małżeńskim. Obejmuje ona dobro całej osoby ludzkiej. Zawiera oczywiście pociąg erotyczny, ale zdecydowanie wykracza poza niego. Pragnie ofiarować nie tylko ciało, ale całą osobę. Tak rozumiana miłość najpełniej odpowiada najgłębszym ludzkim potrzebom. Nie sprowadza się tylko do seksualności na poziomie genitaliów, ale obejmuje gotowość do tworzenia wspólnoty, przechodzenia od „jestem z tobą” do „jestem dla ciebie”. Ta miłość, jako uczucie specyficznie ludzkie, kierowana w sposób wolny przez osobę ku osobie, obejmuje dobro całego człowieka i dlatego może uzewnętrznić się w ekspresji ciała i ducha oraz uszlachetniać oba jako szczególne znaki przyjaźni małżeńskiej. Taka

⁴⁶ Por. DCE 6.

⁴⁷ Tamże, 13.

⁴⁸ Por. tamże, 14.

⁴⁹ Por. Z. Kiernikowski, *Eucharystia w życiu i misji Kościoła. Materiały do pracy na Rok Eucharystii*, Siedlce 2005, s. 9.

miłość, łącząca w sobie wartości ludzkie i Boskie, prowadzi małżonków ku wolnemu i wzajemnemu darowi z samych siebie, potwierdzonemu zarówno delikatnością uczuć, jak i czynem, i przenika całe ich życie. Jest też zdolna daleko przewyższyć czysto erotyczną skłonność, która nastawiona egoistycznie dość szybko i żałośnie zanika⁵⁰.

W takim ujęciu miłość nie jest więc tylko uczuciem czy też spontanicznym poruszeniem duszy. Staje się wzajemnym darem, który obejmuje wprawdzie wymiar seksualny, ale go przerasta. Wezwanie do miłości realizuje się więc wraz z dojrzałością osoby, przez uznanie wartości płci, a zwłaszcza przez integrację tego wymiaru i spojrzenie na seksualność w kontekście wszystkich wartości, jakie składają się na istotę ludzką. Związek ten jest tak ścisły, że w przypadku kiedy cielesność i płeć drugiej osoby nie są w pełni przyjęte, trzeba zastanowić się nad sensem samego związku małżeńskiego. Nie może być bowiem pełnej miłości do współmałżonka, jeśli nie obejmuje ona także jego ciała. Takie ujęcie bliskie jest zresztą nauczaniu całego posoborowego Magisterium. W dokumencie Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego czytamy m. in.: *Kobieta i mężczyzna stanowią dwa sposoby, według których człowiek jako stworzenie realizuje swój określony udział w Byciu Boskim: Są stworzeni na obraz i podobieństwo Boga i realizują to powołanie nie tylko jako odrębne osoby, ale także jako para, wspólnota miłości. Ukierunkowani na zjednoczenie i płodność, mężczyzna i kobieta poślubieni, uczestniczą w miłości stwórczej Boga, przeżywając wspólnotę z Nim poprzez drugą osobę*⁵¹.

Unifikująca rola miłości w życiu małżeńskim, wyraźnie promowana przez Benedykta XVI odnosi się więc do wszystkich sfer życia małżonków, nie wyłączając prokreacji. Można wręcz powiedzieć, że warunkiem *sine qua non* prokreacji jest całkowite, osobowe zjednoczenie małżonków. Ciało o tyle, o ile jest seksualne, wyraża powołanie człowieka do wzajemności, to znaczy do miłości i wzajemnego daru z samego siebie. Ciało wreszcie wzywa mężczyznę i kobietę do spełnienia ich podstawowego powołania do płodności⁵². Żadne ziemskie doświadczenie nie jest wspanialsze niż jedność dusz, umysłów, serc i ciał w małżeństwie. Takie wyjątkowe doświadczenie, możliwe tylko w związku małżeńskim jest w jakimś sensie *pozostałością ziemskiego raj*⁵³.

Miłość między mężczyzną a kobietą jest, w ujęciu Benedykta XVI, czymś, co zdecydowanie wykracza poza wymiar ludzki i doczesny, gdyż otwiera się

⁵⁰ Por. KDK 49.

⁵¹ Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wytoczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości*, Rzym 1983, nr 26.

⁵² Tamże, nr 24.

⁵³ Por. A. von Hildebrand, *Jak kochać po ślubie?*, Poznań 2000, s. 10.

na niemożliwe do objęcia horyzonty wieczności i nieskończoności. Bóg uświęcając ten związek i wynosząc go do godności sakramentu, wprowadza dwoje ludzi w życie odnowione, oparte na łasce. W ten sposób miłość małżonków prowadzi przez Boga, stając się znakiem trwałego i wzniosłego związku, jaki istnieje między Chrystusem i Kościołem (por. Ef 5,21-33). Otwarcie się małżonków na transcendencję, którego konkretnym znakiem jest sakrament małżeństwa, przyczynia się do umocnienia miłości między mężczyzną i kobietą. Taka miłość może zejść dalej, niż pozwalają ludzkie siły i możliwości, dochowując wierności nawet w obliczu małej i wielkiej zdrady, dając wszystko bezinteresownie, stając się darem i ofiarą. *W konkretnych sytuacjach ten, kto jest zdolny do takiej miłości, umie zawsze przyjmować, nigdy nie zamykając drzwi, umie trwać nawet w samotności i opuszczeniu, umie mieć nadzieję i czekać*⁵⁴. Taka miłość jest zdolna wnieść się na wyżyny, przezwyciężyć słabość i kruchość. Może nawet poświęcić siebie ze świadomością, że taka postawa nigdy nie jest daremna, nawet gdy z ludzkiego punktu widzenia jest postrzegana jako porażka. Małżonkowie przeżywający w takim duchu swoje wzajemne relacje, stają się małym, ale autentycznym Kościołem domowym⁵⁵.

Zdolność przekraczania samego siebie jest nie tylko jedną z najgłębszych cech charakteryzujących człowieka, ale to ona właśnie nadaje mu jego charakter jako osobie. Szczególnie osobowy charakter człowieka jako podmiotu wyraża się bowiem w jego zdolności do przekraczania siebie⁵⁶. Transcendentna natura człowieka umożliwia mu wejście w sposób wolny w prawdziwą komunię życia ze swoim Stwórcą, udzielenie odpowiedzi na Boże wezwanie wpisane w jego istotę i w cały świat wartości. Człowiek jest świadomy, że Bogu jest dłużny posłuszeństwo i szacunek, bo taka jest sytuacja metafizyczna osoby ludzkiej: przypadkowe stworzenie, całkowicie zależne od Boga i zdolne dotrzeć do Boga dzięki przekroczeniu i daniu samego siebie⁵⁷. Człowiek całkowicie rozpoznaje siebie samego, niejako „budzi się” tylko w miłości⁵⁸ i jedynie w niej dociera do transcendencji, do której jest wezwany⁵⁹. Szczególnym wyrazem transcendencji osoby ludzkiej jest więc miłość.

⁵⁴ L. Pelamatti, *Bolesna miłość. Kiedy seksualność dzieli małżonków*, Kraków 2005, s. 90.

⁵⁵ Por. tamże.

⁵⁶ Por. D. von Hildebrand, *Ethik, Gesammelte Werke t.II*, Regensburg – Stuttgart 1971, s. 236.

⁵⁷ Tenże, *Humanity at the Crossroads*, „Thought”, 23 (1948), s. 453.

⁵⁸ W tym kontekście warto przypomnieć słowa Św. Augustyna, który powiedział, że kochając człowiek sam staje się wart miłości, por. D. von Hildebrand, *Man and Woman*, Manchester, NH 1992, s. 31.

⁵⁹ Por. tamże.

W akcie miłości człowiek przekracza samego siebie, odpowiadając na doniosłość, która spoczywa w ukochanej osobie⁶⁰.

Wyrzeczenie się siebie, dar z siebie, typowe dla każdej prawdziwej miłości, zakładają pełną wartość osoby kochanej, jej piękno i drogocенność. Dowodzą też, że druga osoba, w znaczeniu obiektywnym jest warta miłości. Człowiek, który kocha, wychodzi ku światu wartości w większym stopniu i głębiej niż w innych postaciach odpowiedzi na wartość⁶¹. Przekracza swój egocentryzm, zdobywa wewnętrzną wolność i dociera do głębi swojej osobowości. Jego stosunek do świata staje się autentyczniejszy i głębszy⁶². Można zatem powiedzieć, że miłość jest aktem radykalnie transcendentnym⁶³.

W miłości do drugiej osoby, dochodzi zatem do szczególnej z nią solidarności, mówiąc współczesnym językiem psychologii, swoistej empatii, której konkretnym znakiem jest zdolność do współodczuwania tego, co przeżywa druga osoba⁶⁴. Taka postawa rodzi się ze świadomego podejścia do ukochanej osoby. Jest szczególną odpowiedzią, której osoba kochająca udziela osobie kochanej, możliwą jedynie dzięki posiadanej przez człowieka zdolności do wyjścia poza samego siebie, reagowania (odpowiadania) na wartość drugiego człowieka i interesowania się nim, dla jego własnego dobra⁶⁵. Mówiąc inaczej, taka odpowiedź jest swoistym owocem miłości, zdobyczą miłości⁶⁶.

Papież Benedykt XVI pisze więc w swojej encyklice o Bogu bez odwoływania się do abstrakcji – by kochać trzeba miłości doświadczyć i nie może to być miłość abstrakcyjna, pojęciowa, lecz żywa – ludzka. Aby nie była ona tylko karykaturą, małżonkowie powinni pamiętać, iż jest ona królową namiętności i to najbogatszą, ponieważ bierze w posiadanie całą istotę ludzką, poczawszy od najczystszych wierzchołków życia duchowego, aż po najbardziej cielesne potrzeby. Dusza i ciało są jej nieodłącznymi elementami.

⁶⁰ Nie musimy kochać swojego ciała, aby martwić się, gdy nas boli, bo i tak to czujemy. Ale żeby martwić się bólem, który odczuwa druga osoba, musimy ją prawdziwie kochać, por. D. von Hildebrand, *Man and...*, dz. cyt., s. 10.

⁶¹ Por. D. von Hildebrand, *Sittliche Grundhaltungen*, tłum. E. Sereżyńska, Regensburg 1969 [w:] *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 45.

⁶² Por. tenże, *Man and ...*, dz. cyt., s. 41.

⁶³ Por. J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. 1, *Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand)*, Kraków 1997, s. 283.

⁶⁴ Np. twoje cierpienie jest moim cierpieniem, twoje szczęście jest moim szczęściem, por. D. von Hildebrand, *Man and ...*, dz. cyt., s. 10.

⁶⁵ Por. tamże, s. 23.

⁶⁶ Por. tamże, s. 10.

TEOLOGIA I MORALNOŚĆ
TOM 1, 2006

ALEKSANDER GENDERA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

**Eucharystia uzdolnieniem do wypełnienia przykazania miłości.
Przesłanie encykliki Benedykta XVI *Deus caritas est***

Eucharist as a Capacity to Fulfill the Commandment of Love.
The Message of Benedict XVI's Encyclical *Deus caritas est*

Oczekiwano, że encyklika Benedykta XVI *Deus caritas est* będzie programem nowego pontyfikatu. Nowość programowa papieskiego dokumentu wyraża się w teologicznym wydobyciu i ukazaniu „serca” moralności chrześcijańskiej jako pulsującego w samym Chrystusie. Encyklika jest skoncentrowana na samej istocie chrześcijańskiego życia i w rzeczywistości stała się programowym ogniwem łączącym nauczanie i pontyfikaty dwóch papieży: Jana Pawła II i Benedykta XVI. Wobec tego pierwszego może być podsumowującym echem pontyfikatu, dla drugiego wstępem.

Benedykt XVI ogłosił swoją pierwszą encyklikę 25 stycznia 2006 roku, w święto Nawrócenia św. Pawła, co w komentarzach nabrało rangę symbolu. W tym właśnie dniu, już od wielu lat, następuje zamknięcie tygodnia modlitw o jedność chrześcijan. Papież w tym dniu udaje się do rzymskiej bazyliki św. Pawła za murami, aby przewodniczyć modlitwom o jedność. Ranga symbolu tego dnia tym bardziej jest wymowna, kiedy pamiętamy, że właśnie w tym miejscu, w tym samym dniu 25 stycznia w 1959 roku, papież Jan XXIII ogłosił zwołanie ekumenicznego Soboru Watykańskiego II.

Chociaż encyklika *Deus caritas est* nie podejmuje wprost zagadnienia jedności, to jej przesłanie ma również głębokie znaczenie ekumeniczne, na co zwrócił uwagę sam Benedykt XVI 18 stycznia 2006 roku, podczas audiencji generalnej: *25 stycznia zostanie w końcu ogłoszona moja pierwsza encyklika pod znanym już tytułem 'Deus caritas est', czyli 'Bóg jest miłością'. Nie jest*

to temat bezpośrednio ekumeniczny, ale powiedzmy, że jego ramy i tło są ekumeniczne. Tak, ponieważ miłość Boga i nasza miłość są warunkiem jedności chrześcijan i warunkiem pokoju w świecie¹.

W kontekście zagadnień ekumenicznych powstaje wątpliwość, czy refleksja na zaproponowany temat: *Eucharystia uzdolnieniem do wypełnienia przykazania miłości*, w kontekście przesłania encykliki nie zatraci ekumenicznych ram i tła, o których mówił Papież w zapowiedzi tego ważnego dokumentu? Nie można przecież pominąć faktu, że chrześcijanie zjednoczeni we chrzcie, pozostają rozdzieleni w sprawowaniu Wieczerzy Pańskiej. Aby nie ulec takiemu wrażeniu, zaraz na początku należy podkreślić, że w proponowanym temacie bardziej chodzi o uświadomienie, jak cennym darem dla Kościoła jest Eucharystia i do czego prowadzi tych, którzy w niej uczestniczą. Temat Eucharystii ujęty w relacji do przykazania miłości stanowi jednak bardzo ważny aspekt doskonalenia miłości Boga i bliźniego. Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* wskazuje właśnie Eucharystię jako uzdolnienie do wypełnienia przykazania miłości.

Dynamika postawy miłości, w łączności z wiarą i nadzieją, nadaje wyjątkowy charakter całości chrześcijańskiego życia moralnego. W nakazie miłości zawiera się jednocześnie wewnętrzne wezwanie do wzrostu i doskonalenia miłości. Stąd każdy chrześcijanin jest zobowiązany nie tylko do miłości, ale także do jej nieustannego udoskonalania². Owo doskonalenie miłości, w aspekcie negatywnym, polega przede wszystkim na wykluczeniu ze swego życia grzechu śmiertelnego i grzechów powszednich. Ale chrześcijanin powinien nade wszystko sięgnąć po środki, dzięki którym nastąpi rozwój miłości. Drogi prowadzące do rozwoju miłości, właśnie w aspekcie pozytywnym, wskazuje nauczanie Sobóru Watykańskiego II: *Aby miłość jak dobre nasienie wzrastała w duszy i wydawała owoce, każdy wierny powinien chętnie słuchać słowa Bożego i czynem wypełniać wolę Bożą, z pomocą Jego łaski, uczestniczyć często w sakramentach, a zwłaszcza w Eucharystii, i w świętych czynnościach oraz ustawicznie praktykować modlitwę, samozaparcie, ochoczą posługę braterską i wszelkie cnoty*³.

Wyjątkowość Eucharystii w odniesieniu do doskonalenia się w miłości polega na tym, że w Niej Bóg daje siebie, co stanowi istotę miłości. Eucharystia, jako sakrament, jest widzialnym znakiem, przez który Dar miłości Boga nie tylko zostaje wyrażony, ale przede wszystkim urzeczywistniony⁴.

¹ Benedykt XVI, *Bóg wiele nam dał na drodze do jedności*, Audyencja generalna, 18 stycznia 2006, „Wiadomości Kai” nr 4, 29 stycznia 2006, s. 22.

² Por. Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, n. 40.

³ Tamże, n. 42.

⁴ Por. Jan Paweł II, *Zbawieniem owocem miłości*, *Kościół św. Krzyża, 14 czerwca 1987* [w:] *Do końca ich umiłował*. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce, Vaticano 1987, s. 233.

Dokument *Deus caritas est* de facto nosi datę jego podpisania w uroczystość Narodzenia Chrystusa 25 maja 2005 roku. Treściowa zawartość encykliki stanowi ściśle powiązanie z orędziem bożonarodzeniowym, którego zobowiązanie moralne uwidacznia się w potrzebie adoracji – uczczeniu w Chrystusie Boga, ofiarowaniu siebie razem z Chrystusem. Poprzez praktykowanie miłości *caritas*, chrześcijanin chce uczcić w Chrystusie człowieka, a w człowieku Chrystusa, w myśl słów: *co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili* (Mt 25,40).

Zamierzeniem Benedykta XVI jest, jak sam wyjaśnił, aby słowu miłość *przywrócić pierwotny blask, by mogło oświecać nasze życie i prowadzić je właściwą drogą*⁵. Chociaż encyklika nie ma charakteru moralizatorskiego, jest dokumentem, który wkracza w obszar teologii moralnej. *Blask prawdy* na obliczu Chrystusa promieniuje w tym dokumencie jako Miłość, która wypływa z Serca Zbawiciela i jest zaoferowana człowiekowi jako źródło łaski na życie wieczne. *‘Uwierzyliśmy miłości Boga’ – tak chrześcijanin może wyrazić podstawową opcję swego życia. U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, ale natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie. Święty Jan przedstawił w swojej Ewangelii to wydarzenie w następujących słowach: ‘Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w niego wierzy (...) miał życie wieczne’* (J 3,16)⁶.

Miłość jest żywiołową siłą człowieczeństwa, i Bóg sam uświęca ludzką miłość poprzez to, że stając się człowiekiem, w miłości nas przyjął i uzdolnił do niej. Tylko bowiem człowiek prawdziwie obdarowany miłością, może darować ją innym.

I. MIŁOŚĆ DAREM BOGA

Wezwanie do miłości Boga i bliźniego zapisane w na kartach Biblii, poprzedzone jest orędziem o miłości Boga do ludzi, o Jego darze, czyli włączeniu w miłość Trzech Osób Boskich. Katechizm naucza, że *Miłość Boga do Izraela jest porównana do miłości ojca do syna. Ta Boża miłość jest mocniejsza niż miłość matki do dziecka. Bóg miłuje swój lud bardziej niż oblubieniec swoją oblubienicę; miłość ta będzie zwyciężać nawet największe niewierno-*

⁵ Benedykt XVI, *Encyklika o miłości Boga i człowieka*. Przemówienie do uczestników spotkania zorganizowanego przez Papieską Radę „Cor Unum”, 23 stycznia 2006, „L’Osservatore Romano” nr 4 (282) 2006, s. 26.

⁶ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, n. 1.

ści, aż do udzielenia najcenniejszego daru: *‘Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał’ (J 3,16)*⁷. Miłość Boga do człowieka nacechowana jest istotnym znamieniem wiecznej trwałości i wytrwałej wierności. Boże zapewnienie o trwałej i wiernej miłości notują prorocy: *Bo góry mogą ustąpić i pagórki się zachwiać, ale miłość moja nie odstąpi od ciebie (Iz 54,1)* oraz *Ukochałem cię odwieczną miłością, dlatego też zachowałem dla ciebie łaskawość (Jr 31,3)*.

Ojciec święty Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* naucza, że w Jezusie spotykamy niebywale działanie miłości Boga. Nauczanie Jezusa w przypowieściach, o „zagubionej owcy” i pasterzu jej szukającym, o kobiecie poszukującej zaginionej drachmy, o ojcu wychodzącym na spotkanie marnotrawnego syna i tulącym go w swoich ramionach, to prawdziwe wyjaśnienie Jego działania i bycia⁸. Szczytem wypełnienia się prawdy zawartej w nauczaniu Jezusa jest ofiara dokonana na Golgocie. *W Jego śmierci na krzyżu dokonuje się owo zwrócenie się Boga przeciwko samemu sobie, poprzez które On ofiarowuje siebie, aby podnieść człowieka i go zbawić – jest to miłość w swej najbardziej radykalnej formie. Spojrzenie skierowane na przebity bok Chrystusa, o którym mówi św. Jan (por. 19,37), zawiera to, co było punktem wyjścia tej encykliki: ‘Bóg jest miłością’ (1 J 4,8). To tu może być kontemplowana ta prawda. Wychodząc od tego można definiować, czym jest miłość. Poczynając od tego spojrzenia, chrześcijanin znajduje drogę swego życia i swojej miłości*⁹.

Spojrzenie w kontemplacji na krzyżową ofiarę Jezusa nie tylko pozwala odkryć istotę miłości, ale wprowadza w obszar jej oddziaływania. To w *wejrzniu* na Chrystusa spotykamy się z Jego wzrokiem skierowanym na człowieka. W Jego *wejrzniu* odnajdujemy promieniowanie Bożej miłości, która pragnie obdarować człowieka. Ostatecznie właśnie taką treść ma zbawczy dar Boga, który poprzez przyjęcie go prowadzi do eschatologicznego wypełnienia w *visio beatifica* i zjednoczenia z Bogiem.

Współczesne tendencje, określane mianem witalizmu, pomijają prawdę o mocy miłości wypływającej z ofiary Chrystusa, kształtując postawy użycia i wyżycia się, a nawet czasem pewnej brutalności. Na płaszczyźnie miłości prowadzą między innymi do takich zjawisk, jak tzw. seksualizm, który zniekształca i niszczy miłość osobową. Witalizm sprawia, że *miłość* jest niejako częścią konsumpcji, zaspokojenia swoich potrzeb. Ojciec święty Benedykt XVI uzdrowie-

⁷ Katechizm Kościoła Katolickiego (KKK), n. 219.

⁸ DCE 12.

⁹ Tamże.

nie takiej sytuacji widzi w oczyszczeniu miłości rozumianej jako *eros*, poprzez miłość rozumianą jako *agape*, którą odnajdujemy w Chrystusie. Tutaj też Ojciec święty sięga do słów antycznego pisarza i myśliciela, które ukazują całą siłę *erosu* w upojeniu i „boskim szale”. W świecie przedchrześcijańskim Grecy – bez wątpienia podobnie jak inne kultury – dostrzegali w *erosie* przede wszystkim upojenie, opanowanie rozumu przez ‘boskie szaleństwo’, które wyrzywa człowieka z ograniczoności jego istnienia, i w tym stanie wstrząśnięcia przez boską moc pozwala mu doświadczyć najwyższej błogości. Wszystkie inne moce między niebem a ziemią wydają się w ten sposób jakby drugorzędnej wartości: ‘*Omnia vincit amor*’, stwierdza Wirgiliusz w ‘*Bukolikach*’ – miłość wszystko zwycięża – i dodaje: ‘*et nos cedamus amori*’ – także my ulegamy miłości. W religiach ta postawa wyrażała się w kultach płodności, do których przynależy „święty” nierząd, który kwitł w licznych świątyniach. *Eros* był więc celebrowany jako boska siła, jako złączenie z bóstwem¹⁰.

Biblia w Starym i Nowym Testamencie sprzeciwia się takiej formie religijnego rozumienia *erosa*, a nawet podejmuje walkę wobec takiego niszczącego wypaczenia miłości w *erosie*, traktując ją jako swoistą *perwersję religijności*. Nie odrzuca jednak, jak podkreśla Benedykt XVI *erosa* jako takiego. *Eros* potrzebuje dyscypliny i oczyszczenia *aby dać człowiekowi nie chwilową przyjemność, ale pewien przedsmak szczytu istnienia, tej szczęśliwości, do której dąży całe nasze istnienie*¹¹.

W spojrzeniu na koncepcję *erosa* w myśli przedchrześcijańskiej i w biblijnym ujęciu miłości, w kontekście dzisiejszej gloryfikacji ciała i sprowadzenia *erosa* do seksualnego wyżycia się, dostrzegamy z całą wyrazistością konieczność istnienia jakiejś relacji między miłością i Boskością: *miłość obiecuje nieskończoność, wieczność – jakąś rzeczywistość wyższą i całkowicie inną w stosunku do codzienności naszego istnienia*¹². Benedykt XVI widzi, że drogą do tego celu nie jest proste poddanie się opanowaniu przez instynkt, konieczne jest bowiem oczyszczenie i dojrzewanie, które osiąga się także na drodze wyrzeczenia. Wobec tak ukazanej wizji *erosa* nie można wysuwać zarzutu o jego „otruciu”, tak jak to czyni wspomniany w encyklice Fryderyk Nietzsche¹³. Wizja *erosa* w kontekście chrześcijańskiego nauczania jest de facto jego uzdrowieniem, ożywiającym jego prawdziwą wielkość. Ogromnej wagi nabierają tutaj słowa św. Pawła: *Niech Chrystus zamieszka przez wiarę*

¹⁰ Tamże, 4.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, 5.

¹³ Papież odwołuje się do opinii Friedricha Nietzschego, zawartej w: *Jenseits von Gut und Böse*, IV, 168.

w waszych sercach; abyście w miłości wkorzeni i ugruntowani, wraz ze wszystkimi świętymi zdołali ogarnąć duchem, czym jest Szerokość, Długość, Wysokość i Głębokość, i poznać miłość Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę, abyście zostali napełnieni całą Pełnią Bożą (Ef 3,17-19).

W jednym ze swoich tekstów prezentujących encyklikę, Benedykt XVI wyjaśnia swój istotny zamiar. Pragnie, aby dokument uświadomił, że *eros* jako dar miłości między mężczyzną a kobietą, pochodzi, tak jak *agape*, z tego samego źródła dobroci Stwórcy i jest możliwością miłości, która wyrzeka się samej siebie dla dobra drugiego. Na ile każdy tych dwojga nie szuka samego siebie, ale dobra drugiego, na tyle *eros* przekształca się w miłość *agape*, czyli przekształca się w miłosierdzie, w drogę oczyszczenia i pogłębienia¹⁴. *Eros* kieruje człowieka ku małżeństwu, związkowi charakteryzującemu się wyłącznością i definitywnością, w ten sposób urzeczywistnia się jego najgłębsze przeznaczenie. *Małżeństwo oparte na miłości wyłącznej i definitywnej staje się obrazem relacji Boga z jego ludem, i odwrotnie: sposób, w jaki miłuje Bóg, staje się miarą ludzkiej miłości*¹⁵.

Uczestnictwo w miłości Boga stanowi o nowym dynamizmie życia ludzkiego i skutecznie na nowo kształtuje życie moralne wyznawców Chrystusa. Katechizm Kościoła Katolickiego w zwięzły sposób ukazuje potrzebę odniesienia własnego bytu człowieka do Chrystusa, aby w pełni odnaleźć i przyjąć miłość: *Chrystus [...] już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości, objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie. W Chrystusie, obrazie Boga niewidzialnego (Kol 1,15), człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Stwórcy. W Chrystusie, Odkupicielu i Zbawicielu, obraz Boży, zniekształcony w człowieku przez grzech pierwszy, został odnowiony w swoim pierwotnym pięknie i uszlachetniony łaską Bożą*¹⁶.

Miłość należy widzieć w kontekście *nowego stworzenia w Chrystusie*, bo w Chrystusie Bóg zaprasza nas do miłowania Go, a jednocześnie chce, abyśmy się stali uczestnikami Jego miłości. Nowość życia chrześcijanina polega nie tylko na jednorazowym wszczępieniu w Chrystusa we chrzcie świętym (Ga 2,19), ale jako nieustanne przyoblekanie się w Niego, naśladowanie Go (Flp 2,5), albowiem *nosimy nieustannie w ciele naszym konanie Jezusa, aby życie Jezusa objawiło się w naszym ciele* (2 Kor 4,10). Benedykt XVI wskazuje na Eucharystię jako na wyjątkowe, nieustanne przyoblekanie się w Chrystusa. *Eucharystia włącza nas w akt ofiarniczy Jezusa. Nie tylko otrzymuje-*

¹⁴ Por. Benedykt XVI, *Bóg wiele nam dał na drodze do jedności*. Audiencja generalna 18 stycznia 2006, „Wiadomości Kai” nr 4, 29 stycznia 2006, s. 22.

¹⁵ DCE 11.

¹⁶ KKK 1701.

my, w sposób statyczny, Logos wcielony, ale zostajemy włączeni w dynamikę jego ofiary. Obraz zaślubin Boga z Izraelem staje się rzeczywistością w sposób wcześniej niepojęty: to, co było przebywaniem przed Bogiem, teraz poprzez udział w Ofierze Jezusa, uczestnictwo w Jego Ciele i Jego Krwi, staje się zjednoczeniem¹⁷.

II. MIŁOŚĆ JAKO ODPOWIEDŹ CZŁOWIEKA

Jak potwierdza nauczanie Benedykta XVI w jego pierwszej encyklice, miłość jest z jednej strony darem Boga, a z drugiej wyraźnie jest przykazaniem. We wstępie omawianego dokumentu czytamy, że *miłość nie jest już przykazaniem, ale odpowiedzią na dar miłości, z jaką Bóg do nas przychodzi*¹⁸. Zadajmy więc pytanie: czy właściwe jest ukazywanie miłości w kategoriach normatywnych? Czy miłość da się zamknąć w jakieś normy? Na samym początku warto zauważyć pokusę skrajnych odpowiedzi, które wpadają w legalizm lub etykę sytuacyjną.

Nauczanie Benedykta XVI w encyklice *Deus caritas est* zwraca uwagę na fakt, że pod adresem podwójnego przykazania miłości Boga i bliźniego istnieje podwójne zaszczerzenie. Pierwsze zawiera się w tym, że Boga nikt nigdy nie widział, czy możliwa jest zatem miłość wobec Boga? Drugie zawarte jest w przekonaniu, że miłości nie można nakazać, ponieważ jest ona uczuciem, które nie może być stworzone przez wolę¹⁹.

Benedykt XVI wyjaśnia, że tekst Pisma Świętego: *Jeśliby ktoś mówił: 'Miłuję Boga', a brata swego nienawdził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi* (1 J 4,20), wcale nie wyklucza miłości Boga jako czegoś niemożliwego. Przeciwnie, w całym kontekście cytowanego tu Pierwszego Listu świętego Jana miłość ta jest w sposób wyraźny wymagana. Podkreśla się nierozdzielny związek między miłością Boga i miłością bliźniego. Jedna wymaga drugiej w sposób tak ścisły, że stwierdzenie o miłości Boga staje się kłamstwem, jeżeli człowiek zamyka się na bliźniego czy wręcz go nienawdzi. Przytoczony werset Janowy należy interpretować raczej w takim sensie, że miłość bliźniego jest drogą do spotkania również Boga, a zamykanie oczu na bliźniego czyni człowieka ślepym również na Boga²⁰.

¹⁷ DCE 13.

¹⁸ Tamże, 1.

¹⁹ Por. tamże, 16.

²⁰ Tamże.

Przytoczone zastrzeżenia wypływają z błędnej koncepcji, która rozumie miłość jako pewną – bliżej nieokreśloną siłę, nie do końca zależną od woli. Taka wizja odwołuje się do form językowych, ukazujących bierność podmiotu miłości, np.: jestem ugodzony strzałą amora, oładnęła mną miłość, miłość przychodzi – miłość odchodzi itp. W błędnej koncepcji miłość jest traktowana jako coś zewnętrznego w stosunku do człowieka i w konsekwencji jako coś niezależnego od niego samego i jego decyzji.

Przypomnijmy, że jeżeli miłość ma być w pełni ludzka, a jej przejawy mają być nie tylko czynami człowieka (*actus hominis*), ale czynami ludzkimi (*actus humanus*), to przecież nie może się obyć bez zaangażowania wolnej woli człowieka. Już sama ogólna postawa wobec wartości, które pobudzają go do miłości, zależy od jego woli. Postawa miłości jest zawsze wyborem osobowym: rozumnym i wolnym²¹. Wolna wola oddziałuje, kiedy kochający napotyka przeszkody na drodze realizacji miłości oraz decyduje o stałości w miłości, czyli o dochowaniu wierności. To właśnie owo zwrócenie i wypełnianie aktów miłości dzięki woli ludzkiej sprawia, że możemy realnie mówić o niej w kontekście podwójnego przykazania.

Wobec zredukowania miłości wyłącznie do rangi uczucia, Benedykt XVI z całą mocą naucza, że *miłość nie jest tylko uczuciem. Uczucia przychodzą i odchodzą. Uczucie może być cudowną iskrą rozniecającą, lecz nie jest pełnią miłości. Mówiliśmy na początku o procesie oczyszczeń i dojrzewania, przez które eros staje się w sposób pełny sobą, staje się miłością w całym tego słowa znaczeniu. Do dojrzałości miłości należy to, że angażuje wszystkie potencjalne możliwości człowieka i włącza, by tak rzec, człowieka w swój całościowy kształt. Spotkanie z widzialnymi przejawami miłości Boga może wzbudzić w nas uczucie radości, które rodzi się z doznania, że jest się kochanym. To spotkanie wymaga jednak również zaangażowania naszej woli i naszego intelektu. Rozpoznanie Boga żyjącego jest drogą wiodącą do miłości, a 'tak' naszej woli na Jego wolę łączy rozum, wolę i uczucie w ogarniający wszystko akt miłości. Jest to jednak proces, który pozostaje w ciągłym rozwoju: miłość nigdy nie jest 'skończona' i spełniona; miłość zmienia się wraz z biegiem życia, dojrzewa i właśnie dlatego pozostaje wierna samej sobie²².*

Istota miłości wobec Boga opiera się na fakcie wzajemności. Wspólnota woli wzrasta w jedność myśli i uczuć, i w ten sposób nasza wola i wola Boga stają się coraz bardziej zbieżne. Wola Boża przestaje być już obcą wolą, którą narzucają z zewnątrz przykazania, ale staje się własną wolą człowieka, któ-

²¹ Por. R. Cessario, *Le virtù*, Milana 1994, s. 87-88.

²² DCE 17.

ry wychodzi z tego fundamentalnego doświadczenia, że w rzeczywistości Bóg kocha człowieka i dlatego jest bardzo bliski, bliższy niż człowiek sam sobie. W ten sposób wzrasta oddanie człowieka Bogu²³. Najpierw człowiek otrzymuje uzdolnienie i łaskę do wypełnienia odpowiednich aktów miłości, a dopiero później zadanie.

Przykazanie miłości Boga i bliźniego wynika przede wszystkim z faktu, że Bóg objawił się człowiekowi jako Miłość, odpowiedź człowieka nie może pominać tego istotnego faktu wyrażonego w objawieniu. *Miłość – owoc Ducha i pełnia Prawa – strzeże przykazań Boga i Chrystusa: 'Wytrwajcie w miłości mojej! Jeśli będziecie zachowywać moje przykazania, będziecie trwać w miłości mojej' (J 15,9-10)*²⁴.

Przykazanie miłości Boga jest innego rodzaju niż pozostałe przykazania. Miłość nie istnieje obok lub pomimo... Miłość zawiera bowiem wszystkie inne przykazania, a zarazem różni się od nich. Istotna różnica polega na tym, że przykazanie miłości Boga nigdy w życiu ziemskim nie będzie wypełnione do końca. Pozostałe przykazania wyznaczają pewną granicę możliwą w doczesności. Za Katechizmem Kościoła Katolickiego należy zaznaczyć: *Jeśli 'miłości bym nie miał – mówi jeszcze Apostoł – byłbym niczym'. Jeśli 'miłości bym nie miał, nic bym nie zyskał' (1 Kor 13,2-3); bez niej nie mają znaczenia przywileje, służba, nawet cnota... Miłość przewyższa wszystkie cnoty; jest pierwszą z cnót teologicznych: 'Tak więc trwają wiara, nadzieja, miłość – te trzy: z nich zaś największa jest miłość' (1 Kor 13,13)*²⁵.

Przykazanie miłości jest nowym przykazaniem, ponieważ może być ona realizowana na wzór samego Jezusa. *Jezus czyni miłość przedmiotem nowego przykazania. Umiłowawszy swoich 'do końca' (J 13,1), objawia miłość Ojca, którą od Niego otrzymuje. Uczniowie miłując się wzajemnie, naśladują miłość Jezusa, którą także sami otrzymują. Dlatego Jezus mówi: 'Jak Mnie umiłował Ojciec, tak i Ja was umiłowałem. Wytrwajcie w miłości mojej!' (J 15,9). I jeszcze: 'To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem' (J 15,12)*²⁶.

Miłość bliźniego, jak uczy Benedykt XVI, polega na tym, że *kocham w Bogu i z Bogiem* również innego człowieka. Miłość człowieka, którego w danym momencie może nawet nie znam lub do którego nie czuję sympatii, może być urzeczywistniona jedynie wtedy, kiedy jej punktem wyjścia

²³ Por. tamże.

²⁴ KKK 1824.

²⁵ Tamże, 1826.

²⁶ Tamże, 1823.

jest intymne spotkanie z Bogiem. Podczas takiego „spotkania” następuje zjednoczeniem woli, które pobudza także uczucia. Wtedy naprawdę uczyć się patrzeć na inną osobę z perspektywy Jezusa Chrystusa. W ten sposób Jego przyjaciel staje się moim przyjacielem. W ten sposób mogę zaoferować człowiekowi o wiele więcej niż kierując się ideą humanitarną czy też koniecznością polityczną. W zjednoczeniu z Chrystusem dajemy o wiele więcej niż to, co widoczne jest na zewnątrz jako konieczne. Współdziałanie między miłością Boga i miłością bliźniego jest niezbędne. *Jeżeli w moim życiu brak zupełnie kontaktu z Bogiem, mogę widzieć w innym człowieku zawsze jedynie innego i nie potrafię rozpoznać w nim obrazu Boga. Jeżeli jednak w moim życiu nie zwracam zupełnie uwagi na drugiego człowieka, starając się być jedynie ‘pobożnym’ i wypełniać swoje ‘religijne obowiązki’, oziębła się także moja relacja z Bogiem. Jest ona wówczas tylko ‘poprawna’, ale pozbawiona miłości. Jedynie moja gotowość do wyjścia naprzeciw bliźniemu, do okazania mu miłości czyni mnie wrażliwym również na Boga. Jedynie służba bliźniemu otwiera mi oczy na to, co Bóg czyni dla mnie, i na to, jak mnie kocha²⁷.*

Należy podkreślić za Benedyktem XVI, że *przykazanie* miłości staje się możliwe do wypełnienia dlatego, że jest w swojej istocie odpowiedzią na miłość Boga; miłość jest *przykazana*, ponieważ wcześniej jest dana²⁸. Bóg nie nakazuje człowiekowi uczucia, ale z *pierwszeństwa* miłowania ze strony Boga może narodzić się miłość jako odpowiedź człowieka. Spotkanie z miłością Boga, może zrodzić w człowieku np. uczucie radości z faktu bycia kochanym, jednak z całą mocą należy podkreślić, że to spotkanie wymaga także zaangażowania woli i intelektu człowieka²⁹.

Jan Paweł II w swoim nauczaniu tłumaczył, że *miłości i życia zgodnego z Ewangelią nie można pojmować przede wszystkim w kategoriach nakazu, ponieważ ich wymogi przekraczają ludzkie siły: stają się one możliwe jedynie jako owoc daru ofiarowanego przez Boga, który uzdrawia i przemienia swoją łaską serce człowieka³⁰*. Dopiero w kontekście nadprzyrodzonego obdarowania można odczytać istotę powołania do miłości: *Odsłania się w ten sposób autentyczna i pierwotna postać przykazania miłości, a także doskonałości, ku której ono zmierza: chodzi o możliwość, którą otwiera człowiekowi jedynie łaska, dar Boga, Jego miłość. Z drugiej strony, to właśnie świadomość otrzy-*

²⁷ DCE 18.

²⁸ Por. tamże, 14.

²⁹ Por. tamże, 17.

³⁰ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, n. 23.

*mania daru, posiadania w Jezusie Chrystusie miłości Bożej, rodzi i ustawicznie podtrzymuje świadomą odpowiedź miłości ku Bogu i braciom*³¹.

W Chrystusie człowiek autentycznie rozpoznaje, jaką miłością został obdarowany i do jakiej miłości został powołany. Moralność chrześcijańska, jako moralność Nowego Przymierza, jest oparta na łaskawej miłości Boga. Miłość ta stanowi o dynamizmie życia ludzkiego i kształtuje moralne postawy wyznawców Chrystusa. Bóg nie tylko wzywa do wypełnienia przykazania miłości, On najpierw czyni ludzi uczestnikami swojej miłości, co należy utożsamiać z darem nowego życia, który pojmowany jest nie tylko jako jedno-razowe wszczęcie w Chrystusa (por. Ga 2,19), ale przede wszystkim jako nieustanne *przyoblekanie się* w Niego, co umożliwia w pełni naśladowanie Go (Flp 2,5). Istotą tej przemiany staje się miłość.

W świetle Nowego Przymierza miłość jawi się jako wyraz wzajemności relacji między Bogiem i człowiekiem. W takiej miłości nie chodzi o taki czy inny dar, ale chodzi o samego Boga i samego człowieka ze wszystkim tym, co wyznacza jego osobowe relacje. Przyjaźń z Bogiem – mimo nieskończonego dystansu, jaki zawsze dzieli człowieka od Boga, i mimo zachowanej transcendencji Boga – oznacza, że wraz z darem Nowego Przymierza, Bóg w Chrystusie ofiarowuje siebie, aby uzdolnić człowieka do realizacji przykazania miłości.

III. EUCHARYSTIA UZDOLNIENIEM DO MIŁOŚCI

Eucharystia jest wielkim darem miłości i zarazem uzdolnieniem do wypełnienia przykazania miłości Boga i bliźniego. Ofiara Eucharystyczna wyraża najpierw ogrom miłości Boga do człowieka. Prawda ta w zwięzły sposób zawarta jest w czwartej modlitwie eucharystycznej, w słowach wypowiedzianych przez kapłana bezpośrednio przed konsekracją: *Kiedy nadeszła godzina, aby Jezus został uwielbiony przez Ciebie, Ojczy Świąty, umiłowałszy swoich, którzy byli na świecie, do końca ich umiłował, i gdy spożywali wieczerzę, wziął chleb, błogosławił...*³². Podczas Krajowego Kongresu Eucharystycznego w Polsce w 1987 roku Jan Paweł II wyjaśniał, że *miłość do końca* oznacza najpierw wezwanie do miłości Boga, które Stwórca wpisał w świat stworzony, w strukturę całego kosmosu. Wypełnienie wezwania do miłości zostało zaprzepaszczone przez grzech człowieka. Aby przywrócić stan miłości, Bóg dał Syna swego Jednorodzonego. Jego Ofiara miłości uobecnia się w Eucharystii,

³¹ Tamże, n. 24.

³² *Mszał rzymski dla diecezji Polskich*, Poznań 1986, 330*.

która przeobraża *chaos w kosmos*. Eucharystia jest miłością zbawczą, jest sakramentem zbawienia człowieka³³.

Udział w Eucharystii jest wielką szkołą miłości, a poprzez zjednoczenie z ofiarą Chrystusa staje się uczestnictwem w Jego miłości wobec człowieka. Jedność i solidarność Boga z ludźmi znajduje swoje przedłużenie poprzez uczestnictwo w Eucharystii w jedności i solidarności między ludźmi. Stąd też miłość bliźniego przestaje być *przykazanym ciężarem*, a staje się uczestnictwem w miłości samego Boga.

Warto zauważyć, że w postawie wielu chrześcijan ciągle istnieje fałszywy wertykalizm, a więc przekonanie, że udział w Eucharystii jest jedynie spotkaniem z Bogiem. Z drugiej strony należy pamiętać o niebezpieczeństwie skoncentrowania się wyłącznie na horyzontalnym przeżywaniu Eucharystii, z zagubieniem jej wymiaru transcendentnego. Dzieje się tak wówczas, kiedy wyeksponowany wyłącznie jest element przeżywania wspólnoty międzyludzkiej, braterskiej miłości, bez doświadczenia jedności z Bogiem, doświadczenia obecności Chrystusa i znaczenia Jego ofiary jako daru miłości³⁴. Ojciec święty Benedykt XVI pisze o zjednoczeniu z Chrystusem w Eucharystii w kontekście uczestnictwa w Jego miłości: *Eucharystia włącza nas w akt ofiarniczy Jezusa. Nie tylko otrzymujemy, w sposób statyczny, Logos wcielony, ale zostajemy włączeni w dynamikę jego ofiary. Obraz zaślubin Boga z Izraelem staje się rzeczywistością w sposób wcześniej niepojęty: to, co było przebywaniem przed Bogiem, teraz, poprzez udział w Ofierze Jezusa, uczestnictwo w Jego Ciele i Jego Krwi, staje się zjednoczeniem*³⁵.

Eucharystia przynosi nam w pełni dar zjednoczenia z Bogiem, ale tym samym też jednoczy nas z innymi wyznawcami Chrystusa. Uczestnictwo w Eucharystii umacnia w nas jedność i solidarność, mające swoje źródło w miłości i to tej miłości, która skłoniła Chrystusa do ofiary ciała i krwi na drzewie Krzyża. *Eucharystia tworzy Kościół. Ci, którzy przyjmują Eucharystię, są ściślej złączeni z Chrystusem, a tym samym Chrystus łączy ich ze wszystkimi wiernymi w jedno Ciało, czyli Kościół. Komunia odnawia, umacnia i pogłębia wszczepienie w Kościół, dokonane już w sakramencie chrztu. Przez chrzest zostaliśmy wezwani, by tworzyć jedno Ciało*³⁶.

³³ Por. Jan Paweł II, *Eucharystia sakramentem naszego zbawienia*, Warszawa, Plac Defilad, 14 czerwca 1987 [w:] *Do końca ich umiłował. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce*, Libreria Editrice Vaticana 1987, s. 238-239.

³⁴ Por. Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharystia*, n. 10.

³⁵ DCE 13.

³⁶ KKK 1396.

Chrześcijanin uczestnicząc w Eucharystii nie może przyjąć wobec bliźnich postawy obojętności czy też nienawiści. Prawdziwe życie eucharystyczne powinno prowadzić do coraz pełniejszego włączenia się w obecność i miłość samego Chrystusa w Kościele i wobec Kościoła. Z samego sposobu uczestnictwa w Eucharystii (por. 1 Kor 10,16; 11,17nn; Dz 2,42-44; 4,32) wynika, że w istotny sposób jest uczestnictwem w *łamaniu chleba*.

Należy zauważyć jednak, że ofiarniczego wymiaru uczestnictwa we Mszy św. nie można sprowadzać wyłącznie do drugiej jej części – Liturgii Eucharystii. Bez wątplenia ten akt osobistego zjednoczenia z ofiarą Chrystusa zajmuje centralne miejsce, to nie wolno pominąć tego, że w ramach Liturgii Słowa Eucharystia kształtuje w nas ofiarną postawę miłości wobec Boga i bliźnich. Tak więc możemy powiedzieć, że Eucharystia jest aktem miłości Boga, kształtuje w nas postawę miłości i zarazem uzdalnia do wypełnienia przykazania miłości.

Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* wyjaśnia, że przypowieści, w których Jezusa naucza o miłości Boga (o pasterzu, który szuka zaginionej owcy, o kobiecie poszukującej drachmy, o ojcu, który wychodzi na spotkanie marnotrawnego syna i bierze go w ramiona) poprzez ofiarę na krzyżu, nie sprowadzają się tylko do słów, ale w rzeczy samej ilustrują i wyjaśniają Jego działanie i bycie. *W Jego śmierci na krzyżu dokonuje się owo zwrócenie się Boga przeciwko samemu sobie, poprzez które On ofiarowuje siebie, aby podnieść człowieka i go zbawić – jest to miłość w swej najbardziej radykalnej formie*³⁷. W Eucharystii się uwidacznia, że miłość chrześcijanina jest związana z miłością Chrystusa i dzięki owemu zjednoczeniu z Chrystusem urzeczywistnia się na Jego wzór: *Bądźcie naśladowcami Boga, jako dzieci umiłowane i postępujcie drogą miłości, bo i Chrystus was umiłował i samego siebie wydał za was w ofierze i dał na wdzięczną wonność Bogu* (Ef 5,1-2). Sam Chrystus w miłości ofiarowuje się swemu Ojcu w Eucharystii, a my wraz z Chrystusem, w Chrystusie i przez Chrystusa.

Benedykt XVI zwraca uwagę, że *mistyka* sakramentu Eucharystii ma charakter społeczny. W Komunii sakramentalnej wierzący zostaje zjednoczony z Panem, tak jak i wszyscy inni przyjmujący Komunię. Prawdę tę ukazują słowa św. Pawła: *Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba* (1 Kor 10,17). Zjednoczenie z Chrystusem jest jednocześnie zjednoczeniem z wszystkimi, którym On się daje w miłości. *Nie mogę mieć Chrystusa tylko dla siebie samego; mogę do Niego należeć tylko w jedności z wszystkimi, którzy już stali się*

³⁷ DCE 12.

lub staną się Jego. Komunia wyprowadza mnie z koncentracji na sobie samym i kieruje ku Niemu, a przez to, jednocześnie, ku jedności z wszystkimi chrześcijanami. Stajemy się 'jednym ciałem' stopieni razem w jednym istnieniu. Miłość Boga i miłość bliźniego są teraz naprawdę jednym: wcielony Bóg przyciąga nas wszystkich do siebie. To pozwala zrozumieć, że agape staje się teraz także określeniem Eucharystii: w niej agape Boga przychodzi do nas cieleśnie, aby nadal działać w nas i poprzez nas³⁸.

Ważne jest stwierdzenie Benedykta XVI, że tylko wychodząc od fundamentu chrystologiczno-sakramentalnego można poprawnie zrozumieć nauczanie Jezusa o miłości. Wypełnienie zaś przykazania miłości Boga i bliźniego staje się możliwe dzięki naszemu uczestnictwu w Jego miłości, które staje się rzeczywistością w *mistyce* Eucharystii. W takim ujęciu istoty miłości i wezwania zawartego w podwójnym przykazaniu miłości, nie ma możliwości tradycyjnego przeciwstawienia kultu i etyki. Chrystus zniósł faryzejski podział pomiędzy wiarą a moralnością, pomiędzy kultem a etyką, przez połączenie w jedno przykazania miłości Boga i bliźniego³⁹. W spotkaniu z Bożą *agape* wiara, kult i *ethos* przenikają się wzajemnie jako jedna rzeczywistość. W Komunii eucharystycznej zawiera się bycie miłowanym i jednocześnie, z strony uczestniczącego w niej człowieka, miłowanie innych. Chrystus w liturgii eucharystycznej nieustannie przypomina nam jaką cenę zapłacił za nas, wzywa więc nas do postawy ofiarnej miłości. Bez ofiar z naszej strony, bez zaparcia się wobec siebie samych, nie można prawdziwie i w pełni włączyć się w realizację przykazania miłości bliźniego. Z uczcią eucharystyczną wiąże się ściśle postawa służby, postawa umywania nóg, a więc postawa pokornej gotowości służby bliźniemu. Z całą mocą uczy encyklika, że Eucharystia, która nie przekłada się na miłość konkretnie praktykowaną, jest sama w sobie fragmentaryczna⁴⁰.

O konieczności współistnienia i współdziałania między miłością Boga i miłością bliźniego mówi Pierwszy List świętego Jana (1 J 4,7-21). Człowiek, który żyje w jedności z Bogiem będzie potrafił dostrzec i rozpoznać w bliźnim obraz Boga. Ale i odwrotnie, jeżeli chrześcijanin zwraca się w miłości ku drugiemu człowiekowi, pogłębia się w nim tym samym jego relacja z Bogiem. Pobożność nie może być prawdziwa jeżeli będzie pozbawiona miłości człowieka⁴¹.

³⁸ Tamże, 14.

³⁹ J. Piegsa, *Człowiek – istota moralna. Religijne podstawy moralności. Wiara, nadzieja, miłość*, t. II, Opole 2002, s. 140.

⁴⁰ Por. R. Cantalamessa, *Eucharystia nasze uświęcenie*, Warszawa 2004, s. 113-114.

⁴¹ Por. DCE 18.

Miłość Boga i miłość bliźniego są nierozłączne, co znajduje swój wyraz w licznych przykładach życia świętych. Benedykt XVI wymienia w encyklice tych świętych, którzy w wyjątkowy sposób zasłynęli z dzieł miłosierdzia i stawia ich za przykład realizowania przykazania miłości Boga i bliźniego. Dokument przywołuje tylko niektóre imiona świętych, jak Franciszek z Asyżu, Ignacy Loyola, Jan Boży, Kamil de Lellis, Wincenty a Paulo, Ludwik de Marillac, Józef B. Cottolengo, Jan Bosko, Ludwik Orione, Teresa z Kalkuty, przedstawiając ich jako wybitne przykłady miłości społecznej. Świetlanych postaci, które przykładnie szerzyły miłość jest w dziejach Kościoła niezliczona rzesza. Z inicjatywy tych ludzi, zauważa Benedykt XVI, powstały dzieła mające na celu *promocję ludzką i formację chrześcijańską, przeznaczone dla ubogich*⁴². Święci – jak podkreśla Benedykt XVI – czerpali swoją zdolność do miłowania bliźniego ze spotkania z Chrystusem Eucharystycznym, a to spotkanie nabierało swego realizmu i głębi właśnie dzięki ich posłudze miłosierdzia wobec bliźnich⁴³. *Miłość bliźniego polega właśnie na tym, że kocham w Bogu i z Bogiem również innego człowieka, którego w danym momencie może nawet nie znam lub do którego nie czuję sympatii. Taka miłość może być urzeczywistniona jedynie wtedy, kiedy jej punktem wyjścia jest intymne spotkanie z Bogiem, spotkanie, które stało się zjednoczeniem woli, a które pobudza także uczucia. Właśnie wtedy uczę się potrzebę na inną osobę nie tylko jedynie moimi oczyma i poprzez moje uczucia, ale również z perspektywy Jezusa Chrystusa*⁴⁴.

Konkludując należy raz jeszcze podkreślić, że uczestnictwo w Eucharystii uzdalnia do ofiary wyrastającej z daru miłości i obecności Chrystusa. Miłość ludzka potrzebuje *oczyszczenia*. Poprzez udział w Eucharystii, w zjednoczeniu z Chrystusem, rozpoczyna się nowa pascha, czyli przejście od egzystencji naznaczonej grzechem i śmiercią do egzystencji zbawionej, a więc włączonej w odwieczną miłość Trójcy Świętej. Człowiek, który doświadcza słabości *człowieka cielesnego*, w Eucharystii odnajduje swoją *paschę*⁴⁵. Oznacza to zarówno nawrócenie z grzechu, jak też przewyciężenie dogłębnego zranienia swej istoty. Poprzez zjednoczenie z Chrystusem dokonuje się przemiana wewnętrzna, człowiek może stać się w pełni zdolny do miłości.

Miłość nie może pozostać teorią. Człowiek, który chce służyć Bogu, a nie ma miłości do bliźnich, nie ma prawdziwej Bożej miłości. Tak, Ojciec święty w encyklice *Deus caritas est* wzywa cały Kościół, wszystkich chrześcijan

⁴² Tamże, 40.

⁴³ Por. tamże, 18.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Por. R. Cessario, *Le virtù*, dz. cyt., s. 110.

i wszystkich ludzi dobrej woli do miłości Boga i bliźniego. Nierozdzielnie miłość Boga i bliźniego należą w jedności do siebie.

Benedykt XVI wyjaśnia, w jakim sensie jest możliwe mówienie o miłości jako o Bożym przykazaniu. Miłość najpierw jest obdarowaniem ze strony Boga. Człowiek w swojej wolności wezwany jest do jej przyjęcia i do tego, aby przekazać ją dalej. Chrześcijanin tylko wówczas będzie mógł wypełnić przykazanie miłości bliźniego, jeżeli będzie pozostawał w ścisłym związku z Chrystusem, który to związek z kolei będzie pogłębiany przez miłość bliźniego.

Eucharystia jest sakramentem miłości Boga do człowieka, w niej miłość znajduje swoje urzeczywistnienie. Dlatego uczestnictwo w Eucharystii zobowiązuje i zarazem uzdalnia człowieka do wypełnienia podwójnego przykazania miłości Boga i bliźniego.

JACEK HADRYŚ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

**Rola miłości Boga i bliźniego w procesie uświęcenia
w encyklice *Deus caritas est***

The Role of Love of God and Love of Neighbour
in the Process of Sanctification in the Encyclical *Deus caritas est*

Bóg jest miłością; kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim (1 J 4,16) – tymi słowami z Pierwszego Listu św. Jana Apostoła papież Benedykt XVI rozpoczyna encyklikę *Deus caritas est*, zaznaczając, iż wyrażają one istotę wiary chrześcijańskiej¹. Miłość rzeczywiście stanowi istotę doskonałości chrześcijańskiej, ku jej pełni jest skierowane całe chrześcijańskie życie duchowe². To ona bezpośrednio jednoczy człowieka z Bogiem (por. Kol 3,14). W Katechizmie Kościoła Katolickiego stwierdzono, że *miłość jest cnotą teologalną, dzięki której miłujemy Boga nade wszystko dla Niego samego, a naszych bliźnich jak siebie samych ze względu na miłość Boga*³. Miłość rozumiana jako całkowite, ogarniające wszystkie dziedziny człowieczeństwa, oddanie siebie Bogu oraz wydanie się w Nim bliźnim dla ich dobra, na wzór Chrystusa, owocuje zachowaniem Bożych przykazań i osobistą świętością. Celem niniejszej refleksji jest ukazanie roli miłości w procesie uświęcenia w kontekście rozważań Benedykta XVI, dotyczących miłości Boga i bliźniego zawartych w jego encyklice.

Proces dochodzenia do pełni życia chrześcijańskiego jest długotrwały. Jego początek kojarzy się zazwyczaj z nawróceniem, natomiast zwieńczeniem

¹ Zob. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, n. 1.

² Zob. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, Niepokalanów 1998, s. 178-185.

³ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 1822.

drogi realizacji świętości jest osiągnięcie tej pełni miłości, która jest możliwa w życiu ziemskim, a w formie absolutnej zrealizowana zostanie w wieczności. Proces uświęcenia posiada zatem swój początek i koniec, które to rzeczywistości zostaną uwzględnione w niniejszej analizie⁴.

I. EROS I AGAPE W CHRZEŚCIJAŃSKIM ŻYCIU DUCHOWYM

Świadomy rozwój duchowy następuje dopiero wówczas, kiedy człowiek obdarowany w sakramencie chrztu świętego życiem nadprzyrodzonym jest zdolny do udzielenia w sposób świadomy i dobrowolny odpowiedzi na Boże zaproszenie do pełnej komunii z Nim. Oznacza to konieczność używania rozumu, co pozwala na przyjęcie osobistej odpowiedzialności za swoje życie duchowe. Jak już wspomniano, ów początek wyznacza tzw. nawrócenie, które bywa określane mianem pierwszego, drugiego bądź duchowego. Wcześniej mamy do czynienia z pobożnością dziecięcą i początkowym wychowaniem religijnym, które są ważne same w sobie i stanowią przygotowanie do prowadzenia odpowiedzialnego życia duchowego⁵. Nawrócenie oznacza podjęcie decyzji jednoznacznego opowiedzenia się za Chrystusem i postawienia Go zdecydowanie na pierwszym miejscu w życiu. W efekcie następuje dogłębna zmiana myślenia i patrzenia na Boga, świat i siebie. Świadome dążenie do komunii z Chrystusem staje się priorytetem w życiu chrześcijanina i stopniowo ujawnia się na zewnątrz w podejmowanej przez niego ascezie, aby we wszystkim upodobnić się do Chrystusa. Samo nawrócenie posiada charakter teologalny: dokonuje się poprzez osobiste doświadczenie spotkania z Bogiem, które jest Bożym darem danym bezpośrednio⁶ lub pośrednio za sprawą ludzi⁷ czy różnych okoliczności⁸. Na przykładzie drogi św. Pawła Apostoła można zauważyć, iż przy nawróceniu sprawa znajomości wiary chrześcijańskiej czy odpowiedniego poziomu życia moralnego nie ma większego znaczenia (por.

⁴ Opis procesu uświęcenia i jego etapów – zob. m.in.: R. Garrigou-Lagrange, dz. cyt., s. 240-852; J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2003, s. 109-158.

⁵ Potwierdzenie powyższej tezy stanowią słowa św. Teresy z Lisieux, znanej z wczesnej, dziecięcej pobożności: *Na początku mego życia wewnętrznego, w wieku lat trzynastu i czternastu, zadawałam sobie pytanie, w czym mogłabym jeszcze postąpić...*; zob. Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy*, Kraków 1988, s. 168.

⁶ Tak jak w przypadku nawrócenia św. Pawła Apostoła pod Damaszkiem, zob. Dz 9,1-19.

⁷ Nawrócenie św. Jana Bożego pod wpływem kazania św. Jana z Avila, zob. *Kazanie Jana z Avila, które nawróciło Jana Bożego* [w:] *Święty Jan Boży – Pierwsze wiadomości historyczne*, red. M. Gomez-Moreno, Kraków 2001, s. 195-200.

⁸ Na przykład nawrócenie św. Teresy od Jezusa; por. Św. Teresa od Jezusa, *Księga życia* [w:] *Dzieła*, t. 1, Kraków 1997, s. 179-185.

Dz 9,6). Najważniejsze jest osobiste spotkanie z Tym, który jest Miłością (por. 1 J 4,16): *U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie* (DCE 1). Święty Jan od Krzyża za początkowy etap dążenia do pełnej komunii z Bogiem uważa doświadczenie Bożej miłości, które inspiruje do wytrwałego szukania komunii z Bogiem pomimo wszelkich trudności określanych przez niego mianem nocy ciemnej⁹. Benedykt XVI wskazuje, iż miłość człowieka do Boga *nie jest już przykazaniem, ale odpowiedzią na dar miłości, z jaką Bóg do nas przychodzi* (DCE 1). Bóg jest Tym, który umiłował człowieka jako pierwszy (por. 1 J 4,10). Jest rzeczą oczywistą, że miłowanie Boga, rozumiane jako odpowiedź na Jego miłość, jest możliwe dopiero po uprzednim doświadczeniu Bożej miłości i uwierzeniu w nią. Wcześniej, zwłaszcza przed nawróceniem, ale niejednokrotnie również po nim, oddawanie się Bogu bywa inspirowane przede wszystkim zobowiązaniem płynącym z Ewangelii bądź nadzieją osiągnięcia zbawienia¹⁰. Jednakże, według Benedykta XVI, ponieważ Bóg nas kocha i pozwala na *zobaczenie oraz odczucie* Jego miłości, to z tego *'pierwszeństwa' miłowania ze strony Boga może, jako odpowiedź, narodzić się miłość również w nas* (DCE 17). Przykazanie miłości nie jest zatem jedynie wymogiem, gdyż wcześniej miłość została człowiekowi podarowana: *miłość może być 'przykazana', ponieważ wcześniej jest dana* (DCE 14).

W kontekście miłości Boga do swojego ludu opisywanej przez takich proroków jak Ozeasz i Ezechiel, Benedykt XVI zauważa, iż jest to miłość *namiętna*, ujmowana przez tychże proroków w śmiałych obrazach erotycznych. Relację między Bogiem a narodem izraelskim przedstawiano poprzez metaforę narzeczeństwa i małżeństwa, a bałwochwalstwo ujmowano jako cudzołóstwo czy prostytutkę (por. DCE 9). Jednocześnie miłość Boga do człowieka jest zarazem w pełni miłością *agape*, a nie jedynie *erosem*: Bóg człowieka miłuje *namiętnie*, ale miłością przebaczącą i przyjmującą go takim, jakim jest. W miłości Boga do człowieka ma miejsce pełna synteza *erosu* i *agape* (por. DCE 10). Z kolei, jak pisze św. Jan od Krzyża, człowiek w początkach świadomego życia duchowego – odpowiadając na miłość Bożą – czyni to w afektach, wręcz pożądam Boga, będąc zranionym Jego miłością, oczekując nagrody za swoją miłość. Święty zaznacza jednakże, że chodzi o miłość, która prowadzi do wyrzeczenia się wszystkiego oraz zapomnienia o sobie dla

⁹ Zob. Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa* [w:] *Dzieła*, Kraków 1995, s. 533.

¹⁰ Zob. Św. Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, II, 6, 7, 8, PG 8, 968-976; 9, 960-990.

Bożej miłości¹¹. Doktor Mistyczny, opisując relacje między duszą a Bogiem, z upodobaniem odwołuje się do poezji z księgi Pieśni nad pieśniami ze Starego Testamentu, która zawiera pieśni miłości¹². Można zatem powiedzieć, że w początkach świadomego życia duchowego mamy do czynienia – zarówno ze strony Boga, jak i ze strony człowieka – z miłością wstępującą i zstępującą, czyli z *erosem* i *agape*, chociaż w miłości Boga *eros* i *agape* stanowią jedność, natomiast w ludzkiej miłości na tym etapie życia duchowego *eros* zdecydowanie dominuje. Człowiek jest zafascynowany Bogiem, którego miłości doświadczył i pragnie w niej się w pełni zanurzyć. W miarę rozwoju duchowego miłość zstępująca stawać się będzie dominującą, by w zjednoczeniu przemieniającym upodobnić się do miłości Bożej, czyli stanowić jedność z miłością wstępującą. Można powiedzieć, iż w procesie uświęcenia miłość wstępująca początkowo posiada przede wszystkim charakter pożądający, związany z fascynacją Bogiem, natomiast w miarę postępu w życiu duchowym przekształca się w postawę *bycia dla*, połączoną z zapomnieniem o sobie. Fakt ten nie oznacza jednak, że zanika zupełnie wymiar wstępujący miłości, gdyż *człowiek nie może żyć wyłącznie w miłości oblatywnej, zstępującej. Nie może zawsze tylko dawać, musi także otrzymywać* (DCE 7). Przybiera on jednak inny charakter. Otóż świadomość obdarowania ze strony Boga staje się w miarę duchowego rozwoju coraz bardziej głębsza i duchowa, niezależna od dalszych doświadczeń Bożej miłości lub ich braku. Człowiek może doświadczać kryzysów, a mimo to posiadać dogłębne przeświadczenie o Bożej miłości, wspierane wiarą. Proces uświęcenia przebiega wówczas w taki sposób, iż w wymiarze psychiczno-emocjonalnym pozostaje względem Boga jedynie czysta miłość *agape*, miłość pozbawiona zupełnie *erosu*. Pojawić się może jedynie wspomnienie o nim, które jednakże będzie pozbawione podnoszącego na duchu wpływu na obecne przeżywanie relacji z Bogiem – wręcz przeciwnie, może stać się źródłem myśli oskarżających i obwiniania siebie za obecny, przeżyciowo trudny stan duchowy. W ten sposób stanowić będzie dodatkowy element procesu oczyszczenia, przygotowującego do zjednoczenia z Bogiem. W tymże zjednoczeniu, po przejściu poprzez tzw. noc ciemną, na nowo w miłości człowieka do Boga pojawi się *eros*, zjednoczony z *agape* i nadający jej specyficzny rys upodabniający miłość człowieka względem Boga do Jego miłości względem człowieka. Można zatem powiedzieć, iż na drodze zjednoczenia człowieka z Bogiem dochodzi do miłosnego upodobnienia się do Boga także poprzez niejako „stopienie się” w miłości ludzkiej *erosu* i *agape* w jednej rzeczywistości miłości, na wzór miłości Bożej.

¹¹ Zob. Św. Jan od Krzyża, dz. cyt., s. 531-542.

¹² Zob. np. tenże, *Noc ciemna* [w:] *Dzieła*, dz. cyt., s. 501-504.

W praktyce początkowe doświadczenie Bożej miłości, pobudzające do odwzajemnienia w miłości i rodzące pragnienie pełnego jej posiadania, daje siłę do przebycia długiej drogi koniecznych duchowych oczyszczeń, aby móc w pełni zakosztować Bożej miłości w zjednoczeniu z Tym, który jest samą Miłością. Jak zatem widać, przy nawróceniu oraz na początku świadomego życia duchowego, dominujący w miłości do Boga element *erosa* spełnia od strony praktycznej niezwykle pozytywną rolę, natomiast przy zjednoczeniu z Bogiem jego funkcja motywacyjna wygasa i jest odbierana bardziej jako nagroda, jako spełnienie miłosnych oczekiwań. Jak w świetle powyższych analiz można zauważyć, ludzka, miłosna odpowiedź na Bożą miłość przybiera różny charakter zanim zostanie do niej w pełni upodobniona. W całym procesie uświęcenia zdumiewa Boża pedagogia, według której wszystko w życiu człowieka stanowi szansę i zaproszenie do pełnego udziału w życiu Bożym, czyli do pełnego zjednoczenia z Bogiem.

II. MIŁOŚĆ BLIŹNIEGO A PROCES UŚWIĘCENIA

Miłość do Boga jest nierozzerwalnie związana z miłością do bliźniego, gdyż Chrystus *połączył w jedno przykazanie te dwa: przykazanie miłości Boga i przykazanie miłości bliźniego zawarte w Księdze Kapłańskiej* (DCE 1). Nie jest przesadą stwierdzenie, że Chrystus rangę miłości bliźniego podniósł w sposób szczególny, nauczając o Sądzie Ostatecznym, kiedy to utożsamiał się z każdym człowiekiem (por. Mt 25,31-46), w ten sposób ściśle łącząc ze sobą miłość Boga i bliźniego (por. DCE 15). Nie da się oddzielić miłości Boga od miłości bliźniego, gdyż *jeśliby ktoś mówił: 'Miłuję Boga', a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi* (1 J 4,20). Według Benedykta XVI, *miłość bliźniego jest drogą do spotkania również Boga, a zamykanie oczu na bliźniego czyni człowieka ślepym również na Boga* (DCE 16). Z powyższego jednoznacznie wynika, iż miłość bliźniego zajmuje ważne miejsce w dążeniu do zjednoczenia z Bogiem.

Najpierw należy zwrócić uwagę na fakt, iż aby człowiek w ogóle był zdolny do podjęcia Bożego zaproszenia do miłowania bliźnich, podanego w formie przykazania, powinien zadbać o właściwą miłość do siebie samego. Z dużym prawdopodobieństwem można na przykład stwierdzić, że kto nie akceptuje siebie takim jakim jest, będzie miał problemy z akceptacją bliźnich, a kto siebie obwinia za wszystko, będzie również obwiniał innych. Zatem troska o osobistą ludzką i chrześcijańską dojrzałość, o postęp w życiu wewnętrznym, jest nie tylko troską o własne uświęcenie, ale także wyrazem miłości

bliźniego¹³. Osobista asceza podejmowana ze względu na zaproszenie do komunii z Bogiem stanowi jednocześnie konkretny przejaw miłości bliźniego, często nawet nieświadomej. Benedykt XVI wprost zwraca uwagę na konieczność podejmowania ascezy i wyrzeczeń, aby *eros* prowadził do przeżywania miłości bliźniego według Bożego zamysłu. Papież w Pieśni nad pieśniami znajduje ważne wskazanie dotyczące oczyszczania *erosu*. Otóż zauważa, że w tej księdze znajdują się dwa różne określenia na oznaczenie „miłości”: *najpierw mamy słowo ‘dodim’ – liczba mnoga, która wyraża miłość jeszcze niepewną, w sytuacji nieokreślonego poszukiwania. To słowo zostaje potem zastąpione słowem ‘ahaba’, które w przekładzie greckim Starego Testamentu jest oddane terminem o podobnym brzmieniu ‘agape’, który [...] stał się wyrażeniem charakterystycznym dla biblijnego pojęcia miłości* (DCE 6). Ten drugi termin oznacza miłość, która *staje się troską o człowieka i posługą dla drugiego. Nie szuka już samej siebie, zanurzenia w upojeniu szczęściem; poszukuje dobra osoby ukochanej: staje się wyrzeczeniem, jest gotowa do poświęceń, co więcej, poszukuje ich* (DCE 6). Kierunek drogi oczyszczenia i ascezy wiedzie zatem od miłości egoistycznej do miłości wzorowanej na miłości Chrystusa (por. J 15,12).

Na drodze uświęcenia tradycyjnie wyróżnia się trzy etapy: oczyszczenie, oświecenie oraz zjednoczenie. Na każdym z nich inna jest sytuacja duchowa człowieka świadomie dążącego do zjednoczenia z Bogiem, inaczej przeżywa i wyraża on swoją miłość do Boga. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na fakt, iż wysiłek podejmowany na początku świadomego życia duchowego – prowadzący do odrzucenia wszystkiego, co przeszkadza w dążeniu do zjednoczenia z Bogiem – znajduje również swoje odzwierciedlenie w dziedzinie miłości bliźniego. Walka z grzechami, z nieuporządkowanymi przywiązaniami, przewyciężanie wszelkich przejawów egocentryzmu, a generalnie to wszystko, co składa się na drogę oczyszczenia, zakłada dbałość o niewykraczanie w sposób świadomy przeciwko miłości bliźniego. Tak realizowana miłość bliźniego posiada charakter negatywny, gdyż jest skoncentrowana nie tyle na wzrastaniu w miłości, ile na unikaniu tego, co ją umniejsza czy niszczy. Sytuacja zmienia się w miarę postępu w życiu duchowym: na drodze oświecenia wyraźnie można zauważyć rozkwit różnorodnych cnót, które są przejawem wzrastania w miłości. Upodobnianie się do Chrystusa owocuje, m.in. miłością bliźniego coraz bardziej wzorowaną na miłości Chrystusa, a zatem prowadzącą do postawy zupełnego wydania siebie dla dobra innych

¹³ Zob. J. Hadryś, *Miłość jako podstawa owocnego wypełniania misji ewangelizacyjnej w świetle nauczania Sługi Bożego Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, „Ateneum Kapłańskie” 1 (2004), s. 84.

w duchu służby i całkowitego wyrzeczenia się siebie (por. J 13,1-17). Względna pełnia miłości bliźniego zostaje osiągnięta na ostatnim etapie drogi duchowej, czyli podczas drogi jednoczącej, gdyż zjednoczenie z Bogiem w miłości jest wówczas największe. Stan zjednoczenia z Bogiem w miłości jest wtenczas tak wielki, że może zaowocować nawet rzeczywistością, a nie tylko deklaratywną zdolnością do oddania życia za innych (por. J 15,12-14). W świetle powyższego można postawić tezę, że postępowanie na drodze osobistego uświęcenia oznacza przechodzenie od *erosa* do *agape* nie tylko w relacji względem Boga, ale także w dziedzinie miłości bliźniego.

Trzeba wszakże pamiętać, iż chrześcijańska miłość bliźniego ma swoje źródło w miłości Boga i jest podejmowana ze względu na Niego. Sama w sobie stanowi równocześnie zewnętrzny wyraz i potwierdzenie autentyczności miłości do Boga. Bez łaski Bożej nie jest w ogóle możliwa, co szczególnie staje się widoczne w zetknięciu z ludźmi nieprzychylnie czy wręcz wrogo nastawionymi¹⁴. Rozważając powiązania między miłością Boga i bliźniego, Benedykt XVI stwierdza, że miłość bliźniego polega na tym, iż *kocham w Bogu i z Bogiem również innego człowieka, którego w danym momencie może nawet nie znam lub do którego nie czuję sympatii* (DCE 18). Taka miłość jest możliwa jedynie wtedy, kiedy wprawdzie doszło do osobistego, intymnego spotkania między człowiekiem i Bogiem, spotkania oznaczającego zjednoczenie woli, ale jednocześnie pobudzającego uczucia. Wówczas człowiek staje się zdolny patrzeć na bliźniego z perspektywy Chrystusa, a to z kolei sprawia, że może jemu oferować o wiele więcej niż wymaga jego zewnętrzne położenie, czyli, jak stwierdza Benedykt XVI, *spojrzenie miłości, którego potrzebuje* (DCE 18). Jeśli w życiu człowieka brakuje kontaktu z Bogiem, wtedy nie jest on w stanie rozpoznać w bliźnim obrazu Boga, ale kiedy z kolei człowiek stara się wypełniać swoje religijne obowiązki pomijając bliźniego, wówczas jego relacja z Bogiem zostaje pozbawiona miłości i staje się oziębłą, czysto formalną. Papież w swoim nauczaniu posuwa się aż do stwierdzenia, że służba bliźniemu jest konieczną drogą prowadzącą do zauważenia miłości Boga względem siebie samego. Ponieważ miłość Boga i bliźniego stanowią jedno przykazanie, stąd nie dziwi fakt, iż święci zdolność do heroicznego miłowania bliźnich czerpali ze spotkań z Chrystusem Eucharystycznym, a jednocześnie ich trwanie przy Chrystusie nabierało głębi dzięki pełnionej posłudze wobec innych (por. DCE 18). Prawdziwa miłość bliźniego, wypływająca z umiłowania Boga, prowadzi do głębokiej pokory i odkrycia, że pomagając, samemu jest się obdarowanym. Uczy także, w obliczu nadmiaru potrzeb przy jednoczesnym braku możliwości zaradzenia im, postawy za-

¹⁴ Zob. R. Garrigou-Lagrange, dz. cyt., s. 572-575.

wierzenia Bogu i zdania się w pełni na Niego (por. DCE 35). Staje się zatem czynnikiem wielce sprzyjającym osobistemu uświęceniu. Jest rzeczą oczywistą, że samo praktykowanie miłości bliźniego w duchu hymnu św. Pawła o miłości (por. 1 Kor 13) jest możliwe jedynie przy pełnym zaangażowaniu się danej osoby w życie Bogiem (por. DCE 34).

W świetle powyższych analiz można zauważyć istnienie wielu powiązań i zależności między miłością Boga a bliźniego, a także wielu podobieństw i analogii w przeżywaniu rzeczywistości miłości w relacji między człowiekiem a Bogiem (określanej mianem procesu uświęcenia) oraz między człowiekiem a człowiekiem, chociaż miłość do Boga i do człowieka, mimo tychże zbieżności, zdecydowanie jakościowo się różnią¹⁵.

Podsumowując przeprowadzone rozważania, warto uwypuklić kilka zasadniczych myśli, które mogą stanowić inspirację do dalszych, bardziej szczegółowych poszukiwań dotyczących roli miłości Boga i bliźniego w procesie uświęcenia. Po pierwsze należy zauważyć, że miłość Boga do człowieka jest pierwotna względem miłości człowieka do Boga. Sprawia to, iż przykazanie miłości Boga nie jest jedynie nakazem, ale staje się miłosną odpowiedzią skierowaną ku Temu, który jako pierwszy umiłował. Po wtóre wypada stwierdzić, iż miłość wstępująca i zstępująca (*eros* i *agape*) w Bogu utożsamiają się ze sobą, natomiast w miłości człowieka do Boga występują jednocześnie, ale z różnym natężeniem: w sferze przeżyciowej, podczas duchowych oczyszczeń, możliwa jest sytuacja, w której *eros* zupełnie zanika. Po trzecie, miłość Boga i bliźniego stanowią jedno przykazanie: chociaż miłość do Boga posiada pierwszeństwo i stanowi źródło miłości bliźniego, niemniej jednak istnieje między nimi wiele powiązań i wzajemnych oddziaływań. Bez miłości bliźniego nie jest możliwy postęp w życiu wewnętrznym. Po czwarte rozwój duchowy zakłada przechodzenie od *erosu* do *agape* zarówno w miłości względem Boga, jak i względem bliźniego, aczkolwiek nie musi oznaczać zupełnego zaniku *erosu*: pełne upodobnienie się w miłości do Boga zakłada obecność *erosu*, chociaż na płaszczyźnie przeżyciowej nie zawsze jest to możliwe. Po piąte warto pamiętać, że wysiłek ascetyczny inspirowany pragnieniem dojścia do pełnego zjednoczenia z Bogiem stanowi już sam w sobie, ze względu na specyfikę życia duchowego, przejaw miłości bliźniego.

¹⁵ Zob. Św. Katarzyna ze Sieny, *Dialog o Bożej Opatrzności czyli Księga Boskiej nauki*, Poznań 1987, s. 32-33.

RYSZARD KUCZER

Ex Congregatione Missionariorum Oblatorum
Beatae Mariae Virginis Immaculatae

Maryja wzorem życia miłością w encyklice *Deus caritas est*

Mary as an Example of a Life Lived in Love in the Encyclical *Deus caritas est*

Bóg jest miłością, kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim (1 J 4,16). Przywołaniem tekstu z Pierwszego Listu św. Jana, który w sposób krótki, ale dogłębny odsłania istotę Boga, rozpoczyna się pierwsza encyklika Ojca świętego Benedykta XVI. Papież, u progu swego pontyfikatu, który z pewnością jest nowy, a zarazem głęboko osadzony w tradycji Kościoła i zakorzeniony w spuściznie duchowej Jana Pawła II, naucza o najważniejszej prawdzie wiary: o tym, że Bóg jest miłością, i że kluczem do zrozumienia chrześcijaństwa jest doświadczenie tej miłości. Ukazując Boga jako miłującego, papież przypomina o zobowiązującym charakterze Bożej *caritas*. Jest ona darem, a jednocześnie najważniejszym zobowiązaniem dla Kościoła i człowieka.

Cel napisania encykliki Benedykt XVI ukazuje już we wstępie: *Chcę podkreślić niektóre fundamentalne elementy, aby pobudzić świat do nowej, czynnej gorliwości w dawaniu ludzkiej odpowiedzi na Bożą miłość*¹. Zatem pierwsza encyklika papieska stanowi nowy bodziec do odkrycia i doświadczenia w historii świata i historii osobistej każdego człowieka ogromu Bożej miłości. Jest odkryciem na nowo prawdy o tym, że ludzkość nie została opuszczona przez Stwórcę, skazana na samotne borykanie się z losem, ale że Bóg kocha, bezinteresownie i intensywnie.

Encyklika *Deus caritas est* mówi o miłości chrześcijańskiej, przedstawiając ją w różnych kontekstach. Wiara chrześcijańska uznaje miłość jako swoją główną zasadę i – jak mówi papież – jest to przesłanie bardzo aktualne

¹ DCE 1.

i mające konkretne znaczenie w świecie. Bóg napędza nas miłością, którą powinniśmy przekazywać innym².

I. CHRYSZTUS OBRAZEM MIŁUJĄCEGO BOGA

Boża miłość w pełni objawiła się w Jezusie Chrystusie. Boga, *którego nikt nigdy nie widział* (J 1,18), objawił światu Jednorodzony Syn Boży – Jezus Chrystus. On jest *Emmanuel*, to znaczy *Bogiem z nami* (Mt 1,23). Benedykt XVI w swojej encyklice bardzo mocno podkreśla to, o czym nauczał wcześniej Jan Paweł II w *Redemptor hominis*: Bóg miłosierny wchodzi w historię każdego człowieka i staje się obecny, niemalże dotykalny w swoim Synu. Jezus przede wszystkim ukazuje, że miłość Boża wyraża się w odpuszczeniu grzechów i przebaczeniu. W nocnej rozmowie z Nikodemem Jezus powiedział: *Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne. Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony* (J 3,16-17). O tym, że Bóg nie chce, aby ktokolwiek utracił zbawienie, uczył Chrystus poprzez przypowieści. Ich wymowę wzmacniały czyny Jezusa. Jak pisze Benedykt XVI: *To Boże działanie przybiera teraz dramatyczną formę poprzez fakt, że w Jezusie Chrystusie sam Bóg poszukuje 'zaginionej owcy', ludzkości cierpiącej i zagubionej. Gdy Jezus w swoich przypowieściach mówi o pasterzu, który szuka zaginionej owcy, o kobiecie poszukującej drachmy, o ojcu, który wychodzi na spotkanie marnotrawnego syna i bierze go w ramiona, wówczas wszystko to nie sprowadza się do tylko słów, lecz stanowi wyjaśnienie Jego działania i bycia*³.

Jezus niósł orędzie wyzwolenia od grzechów. Odpuszczał grzechy, uwalniał od wpływów złych duchów. Wzywał do nawrócenia i czynił je możliwym. Był, niczym dobry Samarytanin, nadzieją dla chorych na duszy i znękanym. Piękno i potęga miłości miłosiernej, przebaczącej, uzdrawiającej człowieka jaśniej w tych wszystkich miejscach Ewangelii, gdzie Chrystus dotyka ran ludzkiego serca i przywraca człowiekowi sens życia i nadzieję. Miłość Boga najbardziej widoczna jest w tajemnicy krzyża. To właśnie wtedy, gdy kontemplujemy krzyż Chrystusa – ołtarz ofiary prześlągnięcia i pojednania – najwyraźniej widzimy, jak Panu Bogu zależy na zbawieniu człowieka. Benedykt XVI wskazuje na tajemnicę krzyża jako największe objawienie Bożej miłości. To właśnie w śmierci Chrystusa na krzyżu dokonuje się owo

² Tamże.

³ Tamże, 12.

zwrócenie się Boga przeciwko samemu sobie, poprzez które On ofiarowuje siebie, aby podnieść człowieka i go zbawić – jest to miłość w swej najbardziej radykalnej formie. Przez spojrzenie skierowane na przebity bok Chrystusa, o którym mówi św. Jan (por. 19,37), powinna być najpełniej odczytana i kontemplowana prawda, że *Bóg jest miłością* (1 J 4,8). Wychodząc od tego wydarzenia można definiować czym jest miłość. Jednocześnie rozpoczynając od tego spojrzenia, chrześcijanin znajduje drogę swego życia i swojej miłości. W ten sposób prawdziwą nowością Nowego Testamentu nie są nowe idee, lecz osoba Jezusa Chrystusa. Chrystus właśnie sobą ucieleśnia pojęcia, objawiając niesłychany i niebывały realizm miłości.

II. ODPOWIEDZIEĆ NA BOŻĄ MIŁOŚĆ

Miłość jako najbardziej pierwotne doświadczenie, które leży u podstaw wszelkiego ewangelicznego zobowiązania, jest fundamentem całego chrześcijańskiego życia moralnego. Współczesna teologia moralna próbuje zbudować całą zwartą strukturę moralności chrześcijańskiej na jednej fundamentalnej zasadzie miłości. Wynika to także z charyzmatycznej odnowy Kościoła i szerszego niż dawniej widzenia etosu chrześcijańskiego w kontekście obecności i działania Ducha Świętego. Oznacza to jednocześnie odchodzenie od wszelkiego moralizatorstwa, gdyż miłość, która leży u podstaw życia moralnego, jest najpierw darem, a dopiero potem zadaniem⁴.

Uwierzylimy miłości Boga – tak zdaniem Benedykta XVI chrześcijanin może wyrazić podstawową opcję swego życia. Jak zauważa *u początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, ale natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie*⁵. Tak wyraźne określenie miłości Bożej jako centrum chrześcijańskiego zaangażowania i podstawowej opcji życia jest jednoznacznym opowiedzeniem się za takim widzeniem moralności chrześcijańskiej, dla której zasadniczym zagadnieniem jest właśnie miłość Boża objawiona w osobie i dziele Jezusa Chrystusa.

Pytanie o miejsce miłości w całości moralności chrześcijańskiej jest jednym z najistotniejszych zagadnień dla samego rozumienia koncepcji tej moralności. Bowiem ukazanie pełni chrześcijańskiego etosu zależy ostatecznie od zrozumienia roli, jaką odgrywa w nim miłość. Księgi biblijne w wielu

⁴ Por. J. Nagórny, *Agape i etos. Centralny charakter miłości w moralności chrześcijańskiej* [w:] *Miłość w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1993, s. 160-161.

⁵ DCE 1.

miejscach mówią o miłości, jaką Bóg obdarza ludzi. Ukazują też działanie miłości w człowieku⁶. Objawienie pozwala poznać Boga w sposób niedostępny dla ludzkiego umysłu. Przez wiarę można poznać działanie Boga wobec człowieka w dziele zbawienia. Przez działanie Boga odsłania się nieco tajemnica życia Bożego, nieskończonej miłości.

Pismo Święte opisuje relację człowieka do Boga jako wiarę, nadzieję i miłość. Wraz z rozwojem Objawienia te trzy cnoty są przedstawiane jako fundamentalne postawy człowieka wobec Boga. Już w Starym Testamencie Izraelici wezwani są do praktykowania wiary i miłości wobec Boga, który się objawia i gwarantuje wypełnienie swoich obietnic. W Nowym Testamencie Bóg objawił się w sposób pełny w Jezusie Chrystusie, który zachęca do wiary w swoje orędzie zbawcze (por. Mk 1,15), do zaufania Jego obietnicom (por. J 14,1-6) oraz do miłości Ojca i siebie ((por. Mk 12,28-34; Mt 10,37; J 21,15-17). Święty Paweł wyraźnie zjednoczył w jedną formułę wiarę, nadzieję i miłość prezentując je jako podstawowe sposoby więzi z Bogiem (por. Rz 5,1-5; 1 Kor 13,13; Gal 5,5; Kol 1,4n). Mimo tak wyraźnego przekazu biblijnego refleksja nad cnotami teologicznymi nie zawsze była w historii należycie podejmowana. W różnych etapach historii akcentowano, czy to globalną wizję cnoty, czy to rozwijano szczegółowe i funkcjonalne jej odniesienia⁷. W teologii posoborowej, wraz z odnową biblijną, powróciło zainteresowanie cnotami teologicznymi⁸.

Wiara, nadzieja i miłość – jak stwierdza papież w *Deus caritas est* – są nierozdzielne. Nadzieja w praktyce wyraża się przede wszystkim w cnocie cierpliwości, która nie słabnie w czynieniu dobra nawet w obliczu pozornej porażki. Wyrazem nadziei jest także pokora, która akceptuje misterium Boga i ufa Mu nawet w ciemności⁹.

Wiara z kolei – podkreśla papież – ukazuje nam Boga, który dał swojego Syna za nas i budzi w nas zwycięską pewność, że to prawda: Bóg jest miłością. W ten sposób wiara przemienia niecierpliwość i wątpliwość w pewną nadzieję, że Bóg opiekuje się światem, i że mimo wszelkich ciemności i za-

⁶ Por. T. Sikorski, A. Zuberbier, „Miłość” w: *Słownik teologiczny*, t. 1, red. A. Zuberbier, Katowice 1985, s. 307-313.

⁷ Por. I. Mroczkowski, *Rehabilitacja cnót teologicznych*, „Studia Płockie” 14 (1986), s. 10-11.

⁸ Szczególnie uświadomienie sobie związku teologii dogmatycznej z moralną przyniosło pogłębione rozumienie cnót teologicznych i moralnych. Nowe dyskusje o *proprium* moralności chrześcijańskiej domagały się wyjaśnienia roli łaski w życiu moralnym chrześcijanina. Jeśli uwzględnia się dzisiaj istniejące prądy filozoficzno-antropologiczne, dyskusje wokół personalizmu, teologii wyzwolenia i nadziei trzeba przyznać, że wiara, nadzieja i miłość stoją w centrum wielu sporów filozoficzno-teologicznych.

⁹ Por. DCE 39.

grożeń On zwycięża. Papież wskazuje tutaj, iż wiara, która jest świadoma miłości Boga, ze swej strony prowokuje miłość. Jest ona jedynym światłem, które zawsze na nowo rozprasza mroki świata i daje człowiekowi odwagę do życia i działania¹⁰.

III. MARYJNY WYMIAR ŻYCIA MIŁOŚCIĄ

Odwołanie się do Maryi jako wzoru cnót teologalnych wydaje się szczególnie zbieżne z postulatami odnowionej, personalistycznie ujętej teologii moralnej, by w większej mierze uwzględniać wzorce osobowe i modele etyczne. To właśnie wzorce osobowe – a nie tylko abstrakcyjne pojęcia i normy – mogą łatwiej poruszyć serca i umysły ludzkie i wpłynąć na postępowanie ludzi. Maryja kształtowała swoją więź z Bogiem poprzez wiarę, nadzieję i miłość. Dlatego jest ona szczególnym wzorem życia tymi cnotami dla każdego chrześcijanina. Ponadto jako duchowa Matka, Maryja jest czynnie zaangażowana w rozwój więzi z Bogiem – a więc życia teologalnego – u każdego ucznia Chrystusa.

Maryja ma realny wpływ na kształtowanie życia chrześcijańskiego według zamierzeń i mocy Bożych i zaszczipionych w człowieku przez łaskę. Dar Boży, czeka na odpowiedź – czujną, wierną i pełną miłości – ze strony człowieka. W tym zbawczym dialogu to, co Boskie, może i musi spotkać się z tym, co ludzkie, aby je podnieść i dźwigać ku pełni życia wiecznego. Gdy człowiek z pomocą Maryi i na Jej wzór podejmuje życie według wiary nadziei i miłości, wówczas rozwija się piękne i bogate życie chrześcijańskie.

Maryja została najpełniej obdarowana Bożą miłością i jej działania najbardziej w swoim życiu doświadczyła. Jednocześnie swoją postawą Maryja odpowiedziała na Bożą miłość w sposób jedyny i неповtarzalny. Dlatego Ona sama, odczytywana w prawdzie swojej osoby, staje się wymownym znakiem Bożej miłości. Obecność Maryi w życiu chrześcijanina wskazuje na Jej wpływ w chrześcijańskim życiu cnotą miłości.

W ten sposób można mówić o maryjnym wymiarze moralnego życia chrześcijanina w odniesieniu do miłości. Chrześcijanin powinien kształtować swoje życie i postępowanie Chrystusową drogą zbawienia w oparciu o czynną i wzorcą obecność Maryi. Zasadniczym przejawem tej obecności w życiu moralnym maryjny wzór i macierzyński wpływ na życie chrześcijanina cnotami teologalnymi.

¹⁰ Por. tamże.

Duchowość maryjna oznacza szczególną relację między każdym uczniem Chrystusa a Maryją. Chodzi tutaj o wprowadzenie Maryi w najbardziej wewnętrzne sfery własnego życia duchowego i psychicznego. Duchowość maryjna staje się w ten sposób drogą do nieustannych narodzin Chrystusa i do formowania tajemnicy miłości Bożej w człowieku.

Enuncjacje maryjne w encyklice *Deus caritas est* podjęte są w ścisłym znaczeniu przez Benedykta XVI w jej zakończeniu – w 41 i 42 punkcie dokumentu. Wcześniej Papież przywołuje postacie świętych Kościoła, którzy w przykładowy sposób wypełnili dzieło *caritas*. Następnie stwierdza, że *pomiędzy świętymi wyróżnia się Maryja, Matka Pana i odzwierciedlenie wszelkiej świętości*¹¹.

Przywołując wydarzenie opisane przez Ewangelię św. Łukasza i zaangażowanie Maryi w posługę miłości wobec krewnej Elżbiety, papież wskazuje na *praxis* służebnej miłości Maryi. To właśnie tam wyśpiewuje Ona także swój kantykt *Magnificat anima mea Dominum – Wielbi dusza moja Pana* (Łk 1,46). W słowach tego kantyktu Maryja wyraża program swojego życia. Chodzi w nim o to – wyjaśnia papież – aby nie stawiać siebie w centrum, ale zostawić miejsce dla Boga. Jego osobę zaś Maryja spotyka zarówno w modlitwie, jak i w posłudze bliźniemu, bo tylko wtedy świat staje się dobry¹².

Maryja jest wielka dlatego właśnie – podkreśla Benedykt XVI – że zabiega nie o własną wielkość, lecz o wielkość Boga. Taka jest właśnie miłość ewangeliczna. Maryja jest pokorna – nie chce być niczym innym jak służebnicą Pańską (por. Łk 1,38.48). Maryja wie, że jedynie wtedy, gdy nie wypełnia swojego dzieła, ale gdy oddaje się do pełnej dyspozycji działaniu Bożemu, ma udział w zbawianiu świata. Jest także niewiastą nadziei, ponieważ: wierzy w obietnice Boże i oczekuje zbawienia Izraela. Dlatego Zwiastun Boga może przyjść do Niej i wezwać Ją do ostatecznej służby tym obietnicom¹³.

Maryja jest także kobietą wiary, jak na to wskazują słowa wypowiedziane do Niej przez Elżbietę: *Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła* (Łk 1,45). Chodzi tutaj o wiarę Bogu, Jego obietnicom i Jego słowu. *Magnificat* – kantykt, który papież nazywa *portretem Jej duszy*¹⁴ – jest w całości utkany z nici Pisma Świętego, z nici Słowa Bożego. W ten sposób objawia się – stwierdza Ojciec święty – że w *Słowie Bożym czuje się Ona jak u siebie w domu*¹⁵.

¹¹ Tamże 41.

¹² Por. tamże.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

Maryja mówi i myśli według Słowa Bożego. Słowo Boże staje się Jej słowem, a słowo Maryi rodzi się ze Słowa Bożego. Papież podkreśla, że Jej myśli pozostają w syntonii z myślami Bożymi, że Jej wola idzie w parze z wolą Boga. Ona, będąc wewnętrznie przeniknięta Słowem Bożym, może stać się poprzez swoją niezachwiana wiarę Matką Słowa Wcielonego¹⁶.

Te papieskie słowa współbrzmia z innym fragmentem encykliki, gdzie jest mowa o współpracownikach pracy charytatywnej w Kościele. Można powiedzieć, że mają oni inspirować się nie ideologiami poprawiania świata, ale kierować się wiarą, która działa przez miłość (por. Ga 5,6)¹⁷. Powinny to być osoby na wzór Maryi dotknięte przede wszystkim miłością Chrystusa. Chodzi więc o ludzi, których serce zdobył Chrystus swą miłością, budząc w nich miłość bliźniego. Kryterium inspirującym ich działanie powinno być zdanie z Drugiego Listu do Koryntian: *Miłość Chrystusa przynagla nas* (2 Kor 5,14). Świadomość, że w Chrystusie sam Bóg ofiarował się za ludzi aż do śmierci, powinna skłaniać wszystkich zaangażowanych w działalność charytatywną Kościoła do tego, by nie żyć dla siebie samych, ale dla Niego i wraz z Chrystusem dla innych. Kto kocha Chrystusa – podkreśla papież – kocha Kościół i powinien pragnąć, aby Kościół coraz bardziej był wyrazem i narzędziem miłości, która od Niego emanuje. Przez swój udział w praktykowaniu miłości Kościoła powinien być świadkiem Boga i Chrystusa, i dlatego właśnie chce bezinteresownie spełniać dobro dla ludzi¹⁸. Chodzi tutaj o dobro spełniane dla ludzi na wzór Maryi żyjącej tajemnicą Bożej miłości.

Mówiąc o charytatywnej działalności Kościoła papież wskazuje na dwa istotne elementy. Po pierwsze, że wewnętrzna natura Kościoła wyraża się w troistym zadaniu, mianowicie w głoszeniu słowa Bożego (*kerygma-martyria*), w sprawowaniu sakramentów (*leiturgia*) oraz w posłudze miłości (*diaconia*). Są to zadania ściśle ze sobą związane i nie mogą być od siebie oddzielone. *Caritas* nie jest dla Kościoła rodzajem opieki społecznej, którą można by powierzyć komuś innemu, ale należy do jego natury, jest niezbywalnym wyrazem jego istoty¹⁹. Szczególnie więc głoszeniu Słowa Bożego i w posłudze miłości potrzebny jest maryjny rys tego zaangażowania. Maryja staje się wzorem przyjęcia Słowa Bożego i dawania go światu. Podobnie posługa miłości w Kościele winna mieć macierzyńskie znamię i w ten sposób upodabniać się do macierzyństwa Maryi wobec każdego człowieka i całego Kościoła.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Por. tamże, 33.

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. tamże 25.

Po drugie zaś Kościół jest rodziną Bożą w świecie. W tej rodzinie nie powinno być nikogo, kto cierpiałby z powodu braku tego, co konieczne. Jednocześnie jednak *caritas-agape* wykracza poza granice Kościoła. Benedykt XVI wskazuje tutaj na przypowieść o dobrym Samarytaninie, która pozostaje kryterium miary nakładając powszechność miłości. Kieruje ona zainteresowanie ku potrzebującemu, spotkanemu *przypadkiem* człowiekowi (por. Łk 10,31), kimkolwiek by on był. Obok tego uniwersalnego przykazania miłości – przypomina papież – istnieje również konieczność specyficznie eklezjalna. Chodzi więc o to, aby w Kościele jako rodzinie żaden z jej członków, który jest w potrzebie, nie cierpiał. Taki jest właśnie sens słów Listu do Galatów: *A zatem, dopóki mamy czas, czynmy dobrze wszystkim, a zwłaszcza naszym braciom w wierze* (Ga 6,10)²⁰. Także tutaj obecność Maryi w rodzinie, którą jest Kościół, powinna być odczytywana i przyjęta jako wsparcie wszelkiego zaangażowania na rzecz *caritas* wobec człowieka potrzebującego, dla którego Maryja pozostaje zawsze Matką²¹.

Benedykt XVI z naciskiem stwierdza, że *Maryja jest kobietą, która kocha*²². Papież podkreśla, że jako wierząca, która w wierze myśli zgodnie z myślą Bożą i pragnie według Bożej woli, może być jedynie niewiastą, która kocha²³. Trzeba zauważyć za papieżem, że do dojrzałości miłości należy to, iż angażuje wszystkie potencjalne możliwości człowieka i włącza go w swój całokształt. Spotkanie z widzialnymi przejawami miłości Boga może wzbudzić w człowieku uczucie radości, jakie rodzi się z doznania, że jest się kochanym. To spotkanie wymaga jednak również zaangażowania woli i intelektu. Rozpoznanie Boga żyjącego jest drogą wiodącą do miłości, a przystanie woli człowieka na wolę Boga łączy rozum, wolę i uczucie w ogarniający wszystko akt miłości²⁴.

Jest to jednak proces – zauważa Ojciec święty – który trwa nieustannie. Miłość bowiem nigdy nie jest *skończona* i spełniona. Zmienia się wraz z biegiem życia, dojrzewa i właśnie dlatego pozostaje wierna samej sobie. *Idem velle atque idem nolle* – chcieć tego samego, nie chcieć tego samego, to właśnie starożytni – przypomina papież – uznali za prawdziwą treść miłości. Chodzi o to, aby stać się podobnym jedno do drugiego, co prowadzi do wspólnoty pragnień i myśli²⁵.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Por. także, Jan Paweł II, *Maryjny wymiar Kościoła*, przemówienie do Kolegium Kardynalskiego i członków Kurii Rzymskiej, Rzym, 22.12.1987, „L'Osservatore Romano” 9 (1988) nr 1 (Dodatek do rocznika 1987), s. I.

²² DCE 41.

²³ Por. tamże.

²⁴ Por. tamże 17.

²⁵ Por. tamże.

Historia miłości między Bogiem a człowiekiem polega właśnie na fakcie, że ta wspólnota woli wzrasta w jedności myśli i uczuć. W ten sposób wola człowieka i wola Boga stają się coraz bardziej zbieżne. Wola Boża przestaje być człowiekowi obcą wolą, którą narzucają mu z zewnątrz przykazania, ale staje się jego własną wolą, która wychodzi z fundamentalnego doświadczenia tego, że w rzeczywistości Bóg jest człowiekowi bardziej bliski niż on sam sobie. W konsekwencji wzrasta oddanie człowieka Bogu i Bóg staje się jego radością (por. Ps 73[72],23-28)²⁶. U Maryi zgodność Jej woli z wolą Bożą osiąga swoją doskonałość i staje się jednocześnie wzorem przeżywania tej jedności z wolą Bożą dla każdego wierzącego i całego Kościoła.

Miłość Maryi – kontynuuje Papież – można wyczuć w cichych gestach, o których mówią ewangeliczne opowiadania o dzieciństwie Jezusa. Widzimy ją także w delikatności, z jaką w Kanie Galilejskiej dostrzega potrzebę małżonków i przedstawia ją Jezusowi. O Jej dojrzałej miłości, zdaniem papieża, świadczy także pokora, z jaką przyjmuje swoje pozostawanie w cieniu w okresie publicznego życia Jezusa, wiedząc, że Syn musi teraz założyć nową rodzinę i że godzina Matki nadejdzie dopiero w chwili krzyża, która będzie prawdziwą godziną Jezusa (por. J 2,4; 13,1). Wówczas, gdy uczniowie podczas próby uciekną, Maryja pozostanie u stóp krzyża, dając świadectwo miłości do końca (por. J 19,25-27). W godzinie Pięćdziesiątnicy, apostołowie będą gromadzić się wokół Niej w oczekiwaniu na Dar Ducha Świętego (por. Dz 1,14)²⁷.

W życiu świętych – stwierdza papież – nie należy brać pod uwagę jedynie ich ziemskiej biografii, ale także ich życie i dzieło w Bogu, których dokonują po śmierci. W ich życiu jasno bowiem można dostrzec prawdę, że kto zmierza ku Bogu, nie oddala się od ludzi, ale staje się im prawdziwie bliski²⁸.

W nikim innym, jak w Maryi – podkreśla Benedykt XVI – nie możemy tej prawdy dostrzec wyraźniej. Przede wszystkim świadczą o tym słowa wypowiedziane przez ukrzyżowanego Chrystusa do Jana, a przez niego do wszystkich uczniów Jezusa: *Oto Matka twoja* (J 19,27). Każde pokolenie przyjmuje te słowa na nowo jako swoje. Poprzez Testament Chrystusa z Krzyża Maryja stała się Matką wszystkich wierzących²⁹. Testament z Krzyża jest tym bardziej wymowny, że dokonuje się w chwili objawienia największej Miłości, Miłości odkupieńczej. To tutaj Maryja staje się Matką wszystkich wierzących w tę Miłość i żyjących tajemnicą tej Miłości.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Por. tamże 41.

²⁸ Por. tamże 42.

²⁹ Por. tamże.

Matka Boża pomaga każdemu wierzącemu urzeczywistniać życie Bożą miłością poprzez swoje wstawiennictwo. Do Jej matczynej dobroci, czystości i dziewiczego piękna odwołują się ludzie wszystkich czasów i ze wszystkich stron świata ze swymi potrzebami i nadziejami. W życie tajemnicą Bożej miłości Maryja wnosi swoją matczyną moc, gdy miłość wystawiana jest na próbę poprzez cierpienia, samotność czy doświadczenia życia wspólnotowego³⁰. Macierzyństwo Maryi jest powszechne. Ludzie bowiem zawsze doświadczają Jej dobroci i niewyczerpanej miłości matczynego serca. Mówią o tym świadectwa wdzięczności płynące z całego świata i ze strony różnych kultur. Są one uznaniem dla tej czystej miłości, która – jak stwierdza papież – nie szuka siebie samej, ale po prostu chce dobra.

Benedykt XVI zauważa, że cześć ze strony wiernych jest wyrazem nieomyślnej intuicji, w jaki sposób taka miłość jest możliwa. Rodzi się ona dzięki najbardziej intymnej jedności z Bogiem, przez którą stajemy się Nim przeniknięci. Jest to warunek, który pozwala tym, co zaczerpnęli ze źródła miłości Bożej, aby i oni sami stali się *źródłami wody żywej* (por. J 7,38)³¹.

Na zakończenie trzeba stwierdzić, że nauczanie Benedykta XVI w encyklice *Deus caritas est* podejmuje na nowo wiarę Kościoła, że właśnie Maryja – Dziewica i Matka – ukazuje nam, czym jest miłość, skąd ona pochodzi oraz skąd czerpie swoją odnowianą wciąż na nowo siłę. Matka Boża wydając na świat Syna Bożego, cała oddała się Bogu. W ten sposób stała się źródłem dobroci. Aktywnie wskazuje swoją osobą i działaniem na Jezusa i prowadzi ku Niemu. Dzięki Maryi chrześcijanin uczy się Go poznawać i kochać oraz staje się zdolny do prawdziwej miłości. Uczeń Chrystusa na maryjnej drodze życia miłością coraz bardziej staje się dawcą miłości, którą czerpie od Zbawiciela.

³⁰ Por. tamże.

³¹ Por. tamże.

ENCYKLIKA
„DEUS CARITAS EST”

Ojca świętego Benedykta XVI
do biskupów, prezbiterów i diakonów,
do osób konsekrowanych
i wszystkich wiernych świeckich
O MIŁOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

WPROWADZENIE

1. *Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim* (1 J 4,16). Słowa z Pierwszego Listu świętego Jana wyrażają ze szczególną jasnością istotę wiary chrześcijańskiej: chrześcijański obraz Boga i także wynikający z niego obraz człowieka i jego drogi. Oprócz tego, w tym samym wierszu, św. Jan daje nam jakby zwięzłą zasadę chrześcijańskiego życia: *Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam*.

Uwierzyliśmy miłości Boga – tak chrześcijanin może wyrazić podstawową opcję swego życia. U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, ale natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie. Święty Jan przedstawił w swojej Ewangelii to wydarzenie w następujących słowach: *Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w niego wierzy... miał życie wieczne* (3,16). Wiara chrześcijańska uznając miłość za swoją główną zasadę przyjęła to co stanowiło istotę wiary Izraela, a równocześnie nadała temu nową głębię i zasięg. Wierzący Izraelita faktycznie modli się codziennie słowami Księgi Powtórzonego Prawa, wiedząc, że w nich jest zawarta istota jego egzystencji: *Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Pan jedynie. Będziesz więc miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił* (6,4-5). Jezus połączył w jedno przykazanie te dwa: przykazanie miłości Boga i przykazanie miłości bliźniego zawarte w Księdze Kapłańskiej: *Będziesz miłował bliźniego jak siebie samego* (19,18; por. Mk 12,29-31). Ponieważ Bóg pierwszy nas umiłował (por. 1 J 4,10), miłość nie jest już przykazaniem, ale odpowiedzią na dar miłości, z jaką Bóg do nas przychodzi.

Jest to przesłanie bardzo aktualne i mające konkretne znaczenie w świecie, w którym z imieniem Bożym łączy się czasami zemsta czy nawet obowiązek nienawiści i przemocy. Dlatego w pierwszej mojej Encyklice pragnę mówić o miłości, którą Bóg nas napełnia i którą mamy przekazywać innym. Stąd dwie duże części tego Listu, głęboko ze sobą związane. Pierwsza będzie miała charakter bardziej spekulatywny, gdyż chciałbym w niej sprecyzować – na początku mego Pontyfikatu – niektóre istotne dane na temat miłości, jaką Bóg, w tajemniczy i darmowy sposób, ofiaruje człowiekowi, razem z wewnętrzną więzią tej Miłości z rzeczywistością miłości ludzkiej. Druga część będzie miała charakter bardziej konkretny, gdyż będzie mówiła o kościelnym wypełnianiu przykazania miłości bliźniego. Jest to tematyka bardzo szeroka; nie jest jednak celem tej Encykliki prowadzenie długiego wywodu. Chcę podkreślić niektóre fundamentalne elementy, aby pobudzić świat do nowej, czynnej gorliwości w dawaniu ludzkiej odpowiedzi na Bożą miłość.

CZĘŚĆ PIERWSZA

JEDNOŚĆ MIŁOŚCI W STWORZENIU I HISTORII ZBAWIENIA

PROBLEM JĘZYKA

2. Miłość Boga wobec nas jest sprawą zasadniczą dla życia i niesie ze sobą decydujące pytania o to, kim jest Bóg i kim my jesteśmy. W tym kontekście przeszkodę stanowi przede wszystkim język. Termin „miłość” stał się dziś jednym ze słów najczęściej używanych i także nadużywanych, którym nadajemy znaczenia zupełnie różne. Jeśli tematyka tej Encykliki koncentruje się na problemie rozumienia i praktyki miłości w Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła, nie możemy po prostu pominąć znaczenia tego słowa w różnych kulturach i współczesnym języku.

Wspominamy przede wszystkim szerokie pole semantyczne słowa miłość: mówi się o miłości ojczyzny, o umiłowaniu zawodu, o miłości między przyjaciółmi, o zamiłowaniu do pracy, o miłości pomiędzy rodzicami i dziećmi, pomiędzy rodzeństwem i krewnymi, o miłości bliźniego i o miłości Boga. Jednak w całej tej wielości znaczeń, miłość między mężczyzną i kobietą, w której ciało i dusza uczestniczą w sposób nierozdzielny i w której przed istotą ludzką otwiera się obietnica szczęścia, pozornie nie do odparcia, wyłania się jako wzór miłości w całym tego słowa znaczeniu, w porównaniu z którym na pierwszy rzut oka każdy inny rodzaj miłości błędnie. Rodzi się więc pytanie: czy wszystkie te formy miłości w końcu w jakiś sposób się jednoczą i miłość, pomimo całej różnorodności swych przejawów, ostatecznie jest tylko jedna, czy raczej używamy po prostu tylko tego samego słowa na określenie całkowicie innych rzeczywistości?

„EROS” I „AGAPE” – RÓŻNICA I JEDNOŚĆ

3. Miłości pomiędzy mężczyzną i kobietą, która nie rodzi się z myśli i woli człowieka, ale w pewien sposób mu się narzuca, starożytna Grecja nazywała *eros*. Musimy już z góry uprzedzić, że grecka wersja Starego Testamentu jedynie dwukrotnie używa słowa *eros*, podczas gdy Nowy Testament nigdy go nie stosuje: z trzech słów greckich, dotyczących miłości – *eros*, *philia* (miłość przyjaźni) i *agape* – pisma nowotestamentowe uprzywilejowują to ostatnie, które w języku greckim pozostawało raczej na marginesie. Jeśli chodzi o pojęcie miłości przyjaźni (*philia*), to zostało ono podjęte i pogłębione w Ewangelii Jana, aby wyrazić relację między Jezusem i Jego uczniami. To pominięcie słowa *eros* wraz z nową wizją miłości,

wyrażoną poprzez słowo *agape*, w nowości chrześcijaństwa oznacza niewątpliwie coś zasadniczego w odniesieniu do pojęcia miłości. W krytyce chrześcijaństwa, która poczynając od czasów Oświecenia w miarę rozwoju stawała się co raz bardziej radykalna, ta nowość została oceniona w sposób absolutnie negatywny. Według Friedricha Nietzsche chrześcijaństwo jakoby dało *erosowi* do picia truciznę, a chociaż z jej powodu nie umarł, przerodził się w wadę¹. W ten sposób filozof niemiecki wyrażał bardzo rozpowszechnione spostrzeżenie: czy Kościół swymi przykazaniami i zakazami nie czyni gorzkim tego, co w życiu jest najpiękniejsze? Czy nie stawia znaków zakazu właśnie tam, gdzie radość zamierzona dla nas przez Stwórcę ofiarowuje nam szczęście, które pozwala nam zasmakować coś z Boskości?

4. Czy rzeczywiście jest tak? Czy chrześcijaństwo rzeczywiście zniszczyło *eros*? Spójrzmy na świat przedchrześcijański. Grecy – bez wątpienia podobnie jak inne kultury – dostrzegali w *erosie* przede wszystkim upojenie, opanowanie rozumu przez „boskie szaleństwo”, które wyrывa człowieka z ograniczoności jego istnienia, i w tym stanie wstrząśnięcia przez boską moc pozwala mu doświadczyć najwyższej błogości. Wszystkie inne moce między niebem a ziemią wydają się w ten sposób jakby drugorzędnej wartości: *Omnia vincit amor*, stwierdza Wirgiliusz w *Bukolikach* – miłość wszystko zwycięża – i dodaje: *et nos cedamus amori* – także my ulegamy miłości². W religiach ta postawa wyrażała się w kultach płodności, do których przynależy „święty” nierząd, który kwitł w licznych świątyniach. *Eros* był więc celebrowany jako boska siła, jako złączenie z bóstwem.

Tej formie religii, która jak najmocniejsza pokusa sprzeciwia się wierze w Jedyne Boga, Stary Testament przeciwstawiał się z największą stanowczością i zwalczał ją jako perwersję religijności. Tym jednak wcale nie odrzucił *erosa* jako takiego, ale wypowiedział mu wojnę, jako niszcycielskiemu wypaczeniu, bowiem fałszywe ubóstwienie *erosa*, które tu ma miejsce pozbawia go jego godności, czyni go nieludzkim. prostytutki w świątyni, które mają dawać upojenie boskością nie są traktowane jako istoty ludzkie i osoby, lecz służą jedynie jako narzędzia do wzniesienia „boskiego szaleństwa”: w rzeczywistości nie są boginiami, lecz osobami ludzkimi, których się nadużywa. Dlatego *eros* upojony i bezładny nie jest wznoszeniem się, „ekstazą” w kierunku Boskiego, ale upadkiem, degradacją człowieka. Tak więc staje się ewidentne, że *eros* potrzebuje dyscypliny, oczyszczenia, aby dać człowiekowi nie chwilową przyjemność, ale pewien przedsmak szczytu istnienia, tej szczęśliwości, do której dąży całe nasze istnienie.

¹ Por. *Jenseits von Gut und Böse*, IV, 168.

² X, 69.

5. Dwie rzeczy dostrzegamy wyraźnie w tym pobieżnym spojrzeniu na koncepcję *erosa* w historii i dzisiaj. Przede wszystkim to, że istnieje jakaś relacja między miłością i Boskością: miłość obiecuje nieskończoność, wieczność – jakąś rzeczywistość wyższą i całkowicie inną w stosunku do codzienności naszego istnienia. Okazało się jednak równocześnie, że drogą do tego celu nie jest proste poddanie się opanowaniu przez instynkt. Konieczne jest oczyszczenie i dojrzewanie, które osiąga się także na drodze wyrzeczenia. Nie jest to odrzuceniem *erosa*, jego „otruciem”, lecz jego uzdrowieniem w perspektywie jego prawdziwej wielkości.

Zależy to przede wszystkim od konstytucji istoty ludzkiej, złożonej z ciała i duszy. Człowiek staje się naprawdę sobą, kiedy ciało i dusza odnajdują się w wewnętrznej jedności, a wyzwanie *erosa* może być rzeczywiście przewyciężone, kiedy ta jedność staje się faktem. Jeżeli człowiek dąży do tego by być jedynie duchem i chce odrzucić ciało jako dziedzictwo tylko zwierzęce, wówczas duch i ciało tracą swoją godność. I jeśli, z drugiej strony, odżegnuje się od ducha i wobec tego uważa materię, ciało, za jedyną rzeczywistość, tak samo traci swoją wielkość. Epikurejczyk Gassendi pozdrawiał żartobliwie Kartezjusza: *O duszo!*, a Kartezjusz odpowiadał: *O ciało!*³. Kocha jednak nie sama dusza ani nie samo ciało: kocha człowiek, osoba, która kocha jako stworzenie jednostkowe złożone z ciała i duszy. Jedynie wówczas, kiedy obydwa wymiary stapiają się naprawdę w jedną całość, człowiek staje się w pełni sobą. Tylko w ten sposób miłość – *eros* – może dojrzewać, osiągając swoją prawdziwą wielkość. Dzisiaj nierzadko zarzuca się chrześcijaństwu, że w przeszłości było przeciwnikiem cielesności; faktycznie, tendencje tego rodzaju zawsze były.

Jednakże sposób gloryfikacji ciała, jakiego dzisiaj jesteśmy świadkami jest zwodniczy. *Eros* sprowadzony jedynie do „seksu” staje się towarem, zwykłą „rzeczą”, którą można kupić i sprzedać, co więcej sam człowiek staje się towarem. W rzeczywistości to nie jest wielkie „tak” człowieka dla swojego ciała. Przeciwnie, człowiek uważa teraz ciało i seksualność jedynie jako materialną część samego siebie, którą można używać i wykorzystywać w sposób wyrachowany. Zresztą jedną część, która nie ukazuje mu się jako zakres jego wolności, natomiast jako coś, co on, na swój sposób usiłuje uczynić zarazem przyjemnym i nieszkodliwym. W rzeczywistości znajdujemy się w obliczu degradacji ciała ludzkiego, które już nie jest zintegrowane z całą wolnością naszego istnienia, nie jest już żywym wyrazem całości naszego bytu lecz jest jakby odrzucone w dziedzinę czysto biologiczną. Żłudne wywyższanie ciała może bardzo szybko przekształcić się w nienawiść do cielesności. Wiara chrześcijańska przeciwnie, zawsze uznawała człowieka jako byt jedyny a zarazem podwójny, w którym duch i materia przenikają się wzajemnie, doświadczając w ten sposób

³ Por. Descartes, *Oeuvres*, opr. V. Cousin, vol. 12, Paris 1824, s. 95nn.

nowej szlachetności. Owszem *eros* pragnie unieść nas „w ekstazie” w kierunku Boskości, prowadząc nas poza nas samych lecz właśnie dlatego wymaga ascezy, wyrzeczeń, oczyszczeń i uzdrowień.

6. Jak powinniśmy konkretnie kształtować tę drogę oczyszczenia i ascezy? Jak powinna być przeżywana miłość, aby w pełni zrealizowała się jej ludzka i boska obietnica? Jedno z pierwszych ważnych wskazań możemy znaleźć w Pieśni nad pieśniami, jednej z ksiąg Starego Testamentu dobrze znanej mistykom. Według przeważającej dzisiaj interpretacji, poezje zawarte w tej księdze są autentycznymi pieśniami miłości, być może przeznaczonymi na jakieś izraelskie zaślubiny, podczas których miały wysławiać miłość małżeńską. W tym kontekście bardzo pouczającym jest fakt, że w tekście Księgi znajdują się dwa różne słowa na oznaczenie *miłości*. Najpierw mamy słowo *dodim* – liczba mnoga, która wyraża miłość jeszcze niepewną, w sytuacji nieokreślonego poszukiwania. To słowo zostaje potem zastąpione słowem *ahabà*, które w przekładzie greckim Starego Testamentu jest oddane terminem o podobnym brzmieniu *agape*, który jak widzieliśmy, stał się wyrażeniem charakterystycznym dla biblijnego pojęcia miłości. W przeciwieństwie do miłości nieokreślonej i jeszcze poszukującej, ten termin wyraża doświadczenie miłości, która teraz staje się naprawdę odkryciem drugiego człowieka, przewyciężając charakter egoistyczny, który przedtem był wyraźnie dominujący. Teraz miłość staje się troską o człowieka i posługą dla drugiego. Nie szuka już samej siebie, zanurzenia w upojeniu szczęściem; poszukuje dobra osoby ukochanej: staje się wyrzeczeniem, jest gotowa do poświęceń, co więcej, poszukuje ich.

Należy do rozwoju miłości, do wyższych jej poziomów, jej wewnętrznych oczyszczeń, fakt, że teraz poszukuje ona definitywności i to w podwójnym znaczeniu: w sensie wyłączności – tylko ta jedyna osoba – i w sensie *na zawsze*. Miłość obejmuje całość egzystencji w każdym jej wymiarze, także w wymiarze czasu. Nie mogłoby być inaczej, ponieważ jej obietnica ma na celu definitywność: miłość dąży do wieczności. Tak, miłość jest „ekstazą”, ale ekstazą nie w sensie chwili upojenia, lecz ekstazą jako drogą, trwałe wychodzenie z „ja” zamkniętego w samym sobie w kierunku wyzwolenia „ja” w darze z siebie i właśnie tak w kierunku ponownego znalezienia siebie, a nawet w kierunku odkrycia Boga: *Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je* (Łk 17,33) – mówi Jezus. Te Jego słowa znajdujemy w Ewangelii w różnych wersjach (por. Mt 10,39; 16,25; Mk 8,35; Łk 9,24; J 12,25). W ten sposób Jezus opisuje swą osobistą drogę, która poprzez krzyż prowadzi Go do zmartwychwstania – drogę ziarna pszenicy, które pada w ziemię i obumiera, i dzięki temu przynosi obfity owoc. Wychodząc z istoty Jego ofiary osobistej i miłości, która w Nim osiąga swoje dopełnienie, tymi słowami opisuje On także istotę miłości i istnienia ludzkiego w ogóle.

7. Nasze refleksje o istocie miłości, początkowo raczej filozoficzne, przywiodły nas, przez dynamikę wewnętrzną, aż do wiary biblijnej. Na początku zostało postawione zagadnienie, czy różne, a nawet przeciwstawne znaczenia słowa miłość mają na myśli jakąś głęboką jedność, czy raczej powinny pozostawać rozdzielone. Przede wszystkim jednak wynika kwestia, czy przesłanie o miłości ogłoszone nam przez Pismo Święte i Tradycję Kościoła miałoby coś wspólnego z powszechnym doświadczeniem ludzkiej miłości, czy wręcz przeciwstawiałoby się jemu. W tym względzie natrafiliśmy na dwa fundamentalne słowa: *eros* jako określenie miłości „ziemskiej” i *agape* jako wyrażenie oznaczające miłość opartą na wierze i przez nią kształtowaną. Obydwa pojęcia są często przeciwstawiane jako miłość „wstępująca” i miłość „zstępująca”. Są także inne podobne klasyfikacje, jak na przykład rozróżnienie pomiędzy miłością posesywną i miłością ofiarną (*amor concupiscentiae* – *amor benevolentiae*), do którego czasami bywa dołączona jeszcze miłość interesowna.

W dyskusji filozoficznej i teologicznej te rozróżnienia często były zdyktalizowane aż do autentycznego przeciwstawienia: typowo chrześcijańską byłaby miłość zstępująca, ofiarna, właśnie *agape*; kultura zaś niechrześcijańska, przede wszystkim grecka, charakteryzowałaby się miłością wstępującą, pożądlivą i posesywną, czyli *erosem*. Chcąc doprowadzić do ostateczności to przeciwstawienie istota chrześcijaństwa byłaby odewana od podstawowych relacji życiowych ludzkiego istnienia i stanowiłaby dla siebie odrębny świat, który mógłby być uważany jako godny podziwu, ale całkowicie odcięty od całości ludzkiej egzystencji. W rzeczywistości *eros* i *agape* – miłość wstępująca i miłość zstępująca – nie dają się nigdy całkowicie oddzielić jedna od drugiej. Im bardziej obydwie, niewątpliwie w różnych wymiarach, znajdują właściwą jedność w jedynej rzeczywistości miłości, tym bardziej spełnia się prawdziwa natura miłości w ogóle. Także jeżeli *eros* początkowo jest przede wszystkim pożądanym, wstępującym – fascynacją ze względu na wielką obietnicę szczęścia – w zbliżeniu się potem do drugiego będzie stawiał coraz mniej pytań o siebie samego, będzie coraz bardziej szukał szczęścia drugiej osoby, będzie się o nią coraz bardziej troszczył, będzie się poświęcał i pragnął „być dla” niej. W ten sposób włącza się w niego moment *agape*; w przeciwnym razie *eros* upada i traci swoją własną naturę. Z drugiej strony, człowiek nie może żyć wyłącznie w miłości oblatywnej, zstępującej. Nie może zawsze tylko dawać, musi także otrzymywać. Kto chce dawać miłość, sam musi ją otrzymać w darze. Oczywiście, człowiek może – jak mówi nam Chrystus – stać się źródłem, z którego wypływają rzeki żywej wody (por. J 7,37-38). Lecz, aby stać się takim źródłem, sam musi pić wciąż na nowo z tego pierwszego, oryginalnego źródła, którym jest Jezus Chrystus, z którego przebitego serca wypływa miłość samego Boga (por. J 19,34).

Ojcowie w opowiadaniu o drabinie Jakubowej widzieli symbol tego nierozzerwalnego połączenia pomiędzy wstępowaniem i zstępowaniem, między *erosem*, który poszukuje Boga i *agape*, która przekazuje dar otrzymany. W biblijnym tekście jest mowa o tym, że patriarcha Jakub widzi we śnie, ponad kamieniem, który służył mu za podglówek, drabinę sięgającą nieba, po której wchodzili i schodzili aniołowie Boży (por. Rdz 28,12; J 1,51). Szczególnie interesująca jest interpretacja tej wizji przez papieża Grzegorza Wielkiego w jego *Regule pasterskiej*. Dobry pasterz – mówi on – powinien być zakorzeniony w kontemplacji. Tylko dzięki temu będzie mógł przejąc się do głębi potrzebami innych, tak by stały się jego: „*per pietatis viscera in se infirmitatem caeterorum transferat*”⁴. Święty Grzegorz nawiązuje w tym kontekście do świętego Pawła, który zostaje porwany ku górze aż do najwyższych tajemnic Boga i właśnie w ten sposób, kiedy zstępuje, jest w stanie stać się wszystkim dla wszystkich (por. 2 Kor 12,2-4; 1 Kor 9,22). Oprócz tego wskazuje przykład Mojżesza, który wciąż powraca, wchodzi do świętego namiotu, prowadzi dialog z Bogiem, aby mógł dzięki temu, wychodząc od Boga, być do dyspozycji swojego ludu. *Gdy wewnątrz [namiotu] ulega zachwyceniu w kontemplacji, na zewnątrz [namiotu] przywołują go potrzeby cierpiących: intus in contemplationem rapitur, foris infirmantium negotiis urgetur*⁵.

8. Znaleźliśmy w ten sposób pierwszą odpowiedź, jeszcze dość ogólnikową, na dwa wyżej postawione pytania: „miłość” w gruncie rzeczy jest jedną rzeczywistością, ale mającą różne wymiary; to jeden, to drugi może bardziej dochodzić do głosu. Gdy jednak owe dwa wymiary oddalają się zupełnie od siebie, powstaje karykatura czy w każdym razie ograniczona forma miłości. Powiedzieliśmy już w sposób syntetyczny, że wiara biblijna nie buduje jakiegoś świata równoległego czy jakiegoś świata sprzecznego z istniejącym pierwotnie ludzkim zjawiskiem miłości, lecz akceptuje całego człowieka, interweniuje w jego dążenie do miłości, aby je oczyścić, ukazując mu zarazem jej nowe wymiary. Ta nowość wiary biblijnej staje się widoczna przede wszystkim w dwóch aspektach, które zasługują na podkreślenie.

NOWOŚĆ WIARY BIBLIJNEJ

9. Chodzi tu wprawdzie o nowy obraz Boga. W kulturach, które otaczają świat Biblii, obraz boga i bogów pozostaje ostatecznie mało wyraźny i sam w sobie sprzeczny. Na drodze wiary biblijnej staje się coraz bardziej jasne i jednoznaczne to, co *Shema*, podstawowa modlitwa Izraela, wyraża w sło-

⁴ II, 5: Sources Chrétiennes [Sch], 381, 196.

⁵ Tamże, 198.

wach: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Pan jedynie (Pwt 6,4). Istnieje jedyny Bóg, Stworzyciel nieba i ziemi i dlatego też jest Bogiem wszystkich ludzi. Dwa fakty są wyjątkowe w tym określeniu: że wszyscy inni bogowie naprawdę nie są Bogiem i że cała rzeczywistość, w której żyjemy, pochodzi od Boga, jest przez Niego stworzona. Z pewnością, idea stworzenia istnieje także gdzie indziej, ale jedynie tutaj wynika całkowicie jasno, że nie jakikolwiek bóg, ale jedyny prawdziwy Bóg, On sam, jest autorem całej rzeczywistości; pochodzi ona z potęgi jego stwórczego Słowa. To oznacza, że to jego stworzenie jest mu drogie dlatego właśnie, że przez Niego było chciane, przez Niego „uczynione”. W ten sposób pojawia się teraz drugi ważny element: ten Bóg kocha człowieka. Boża moc, którą Arystoteles, u szczytu filozofii greckiej, starał się uchwycić swą myślą przez refleksję, jest dla każdego bytu przedmiotem pożądania i miłości – jako rzeczywistość kochana to bóstwo porusza świat⁶, ale ono samo nie potrzebuje niczego i nie kocha, a jedynie jest kochane. Natomiast Bóg jedyny, w którego wierzy Izrael, miłuje osobiście. Jego miłość ponadto jest miłością wybrania: spośród wszystkich ludów dokonuje wyboru Izraela i miłuje go – mając jednak na celu uzdrowienie w ten właśnie sposób całej ludzkości. Bóg miłuje i ta Jego miłość może być określona bez wątplenia jako *eros*, która jednak jest równocześnie także *agape*⁷.

Przede wszystkim prorocy, Ozeasz i Ezechiel opisali tę „namiętność” Boga w stosunku do swego ludu, posługując się śmiałymi obrazami erotycznymi. Stosunek Boga z Izraelem jest przedstawiony poprzez metafory narzeczeństwa i małżeństwa; konsekwentnie bałwochwalstwo jest cudzołóstwem i prostytutką. Tym samym zostają konkretnie wspomniane – jak zobaczyliśmy – kulty płodności z ich nadużyciami sfery *eros*, ale równocześnie zostaje opisany stosunek wierności pomiędzy Izraelem a jego Bogiem. Historia miłości Boga do Izraela polega w samej swej głębi na tym, że On nadaje mu *Torah*, czyli otwiera Izraelowi oczy na prawdziwą naturę człowieka i wskazuje mu drogę prawdziwego człowieczeństwa. Tak, historia polega na fakcie, że człowiek, żyjąc w wierności jednemu Bogu, doświadcza siebie samego jako kochanego przez Boga i odkrywa radość w prawdzie, w sprawiedliwości – radość w Bogu, która staje się jego istotnym szczęściem: *Kogo prócz Ciebie mam w niebie? Gdy jestem z Tobą, nie cieszy mnie ziemia... Mnie zaś dobrze jest być blisko Boga* (Ps 73 [72], 25. 28).

10. *Eros* Boga do człowieka jest zarazem – jak powiedzieliśmy – w pełni *agape*. Nie tylko dlatego, że zostaje dana zupełnie bezinteresownie, bez żadnej uprzedniej zasługi, ale także dlatego, że jest miłością przebacząją-

⁶ Por. *Metafizyka*, XII, 7.

⁷ Por. Pseudo Dionizy Areopagita, który w swoim *O imionach Bożych*, IV, 12-14: PG 3, 709-713, nazywa Boga równocześnie *eros* i *agape*.

cą. Zwłaszcza Ozeasz ukazuje nam wymiar *agape* w miłości Boga do człowieka, który nieskończenie przewyższa aspekt darmowości. Izrael dopuścił się „cudzołóstwa”, zerwał Przymierze; Bóg powinien był go osądzić i wyrzec się go. Ale w tym właśnie okazuje się, że Bóg jest Bogiem, a nie człowiekiem: *Jakże cię mogę porzucić, Efraimie, i jak opuścić ciebie, Izraelu?... Moje serce na to się wzdryga i rozpalają się moje wnętrzności. Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu, i Efraima już więcej nie zniszczę, albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem; pośrodku ciebie jestem Ja – Święty* (Oz 11,8-9). Namiętna miłość Boga do swojego ludu – do człowieka – jest zarazem miłością, która przebacza. Jest ona tak wielka, że zwraca Boga przeciw Niemu samemu, Jego miłość przeciw Jego sprawiedliwości. Chrześcijanin widzi w tym już zarysowujące się misterium Krzyża: Bóg tak bardzo miłuje człowieka, że sam stawszy się człowiekiem, przyjmuje nawet jego śmierć i w ten sposób godzi sprawiedliwość z miłością.

Aspekt filozoficzny i historyczno-religijny, który trzeba uwypuklić w tej biblijnej wizji, to fakt, że z jednej strony mamy do czynienia ze ściśle metafizycznym obrazem Boga: Bóg jest w sensie absolutnym pierwotnym źródłem wszelkiego istnienia; ale ta zasada stwórcza wszystkich rzeczy – *Logos*, pierwotna przyczyna – jest jednocześnie kimś, kto kocha z całą pasją właściwą prawdziwej miłości. W ten sposób *eros* zostaje w najwyższym stopniu uszlachetniony, a jednocześnie doznaje takiego oczyszczenia, że stapia się z *agape*. To pozwala zrozumieć, że włączenie Pieśni nad pieśniami do kanonu ksiąg Pisma Świętego dość szybko znalazło uzasadnienie w tym sensie, że owe pieśni miłosne opisują w gruncie rzeczy relację Boga do człowieka i człowieka do Boga. I tak Pieśń nad pieśniami stała się, zarówno w literaturze chrześcijańskiej, jak i judaistycznej, źródłem poznania i doświadczenia mistycznego, w którym wyraża się istota wiary biblijnej: tak, istnieje zjednoczenie człowieka z Bogiem – pierwotne marzenie człowieka – ale to zjednoczenie nie jest jakimś stopieniem się, zatopieniem w anonimowym oceanie Boskości, ale związkiem, rodzącym miłość, w którym obie strony – Bóg i człowiek – pozostają sobą, a jednak stają się całkowicie jednym: *Ten zaś, kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem* – mówi św. Paweł (1 Kor 6,17).

11. Pierwszą nowość wiary biblijnej stanowi, jak już widzieliśmy, obraz Boga; drugą, zasadniczo fundamentalnie z nią związaną, jest obraz człowieka. Biblijna opowieść o stworzeniu mówi o samotności pierwszego człowieka, Adama, któremu Bóg chce dać stosowną pomoc. Żadne ze stworzeń nie może być dla człowieka pomocą, jakiej potrzebuje, chociaż sam dał nazwę wszystkim dzikim zwierzętom i ptakom, włączając je w ten sposób w kontekst swojego życia. Tak więc Bóg stwarza kobietę z żebra mężczyzny, i Adam znajduje pomoc, jakiej potrzebuje: *Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!* (Rdz 2,23). Można zobaczyć na

tle tego opowiadania idee występujące, na przykład, w micie opowiedzianym przez Platona, według którego człowiek pierwotnie miał kształt kuli, co oznacza, że sam w sobie był kompletny i samowystarczalny. Ale karząc go za pychę Zeus go przepołowił, i teraz nieustannie poszukuje swej drugiej połowy i dąży ku niej, aby odzyskać pełnię⁸. W przekazie biblijnym nie ma mowy o karze; jednak myśl, że człowiek jest w jakiś sposób niekompletny, że ze swej natury dąży do znalezienia w drugim dopełnienia swej całości; że tylko w zjednoczeniu mężczyzny i kobiety człowiek może stać się „kompletny”, ta idea jest bez wątpienia obecna. I tak przekaz biblijny zamyka się prorocstwem dotyczącym Adama: *Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem* (Rdz 2,24).

Mamy tu do czynienia z dwoma ważnymi aspektami: *eros* jest niejako zakorzeniony w naturze człowieka; Adam poszukuje i „opuszcza ojca swego i matkę swoją”, by odnaleźć niewiastę; jedynie razem przedstawiają oni całokształt człowieczeństwa, stając się „jednym ciałem”. Nie mniej ważny jest drugi aspekt: ze względu na ukierunkowanie zawarte w akcie stworczym, *eros* kieruje człowieka ku małżeństwu, związkowi charakteryzującemu się wyłączością i definitywnością; tak i tylko tak urzeczywistnia się jego głębokie przeznaczenie. Obrazowi Boga monoteistycznego odpowiada małżeństwo monogamiczne. Małżeństwo oparte na miłości wyłączonej i definitywnej staje się obrazem relacji Boga z jego ludem, i odwrotnie: sposób, w jaki miłuje Bóg, staje się miarą ludzkiej miłości. Ten ścisły związek między *erosem* i małżeństwem, występujący w Biblii prawie nie znajduje sobie podobnych w literaturze pozabiblijnej.

JEZUS CHRYSZTUS – WCIELONA MIŁOŚĆ BOGA

12. Choć do tej pory mówiliśmy przeważnie o Starym Testamencie, to jednak głębokie, wzajemne przenikanie się obydwu Testamentów, będących jedynym Pismem wiary chrześcijańskiej, stało się już widoczne. Prawdziwą nowością Nowego Testamentu nie są nowe idee, lecz sama postać Chrystusa, który ucieleśnia pojęcia – niesłychany, niebywały realizm. Już w Starym Testamencie nowość biblijna nie polega po prostu na abstrakcyjnych pojęciach, lecz nieprzewidywalnym i w pewnym sensie niebywałym działaniu Boga. To Boże działanie przybiera teraz dramatyczną formę poprzez fakt, że w Jezusie Chrystusie sam Bóg poszukuje „zaginionej owcy”, ludzkości cierpiącej i zagubionej. Gdy Jezus w swoich przypowieściach mówi o pasterzu, który szuka zaginionej owcy, o kobiecie poszukującej drachmy, o ojcu, który wychodzi na spotkanie marnotraw-

⁸ Por. *Uczta*, XIV-XV, 189c-192d.

nego syna i bierze go w ramiona, wówczas wszystko to nie sprowadza się tylko do słów, lecz stanowi wyjaśnienie Jego działania i bycia. W Jego śmierci na krzyżu dokonuje się owo zwrócenie się Boga przeciwko samemu sobie, poprzez które On ofiarowuje siebie, aby podnieść człowieka i go zbawić – jest to miłość w swej najbardziej radykalnej formie. Spojrzenie skierowane na przebitą bok Chrystusa, o którym mówi św. Jan (por. 19,37), zawiera to, co było punktem wyjścia tej encykliki: *Bóg jest miłością* (1J 4,8). To tu może być kontemplowana ta prawda. Wychodząc od tego można definiować, czym jest miłość. Poczynając od tego spojrzenia, chrześcijanin znajduje drogę swego życia i swojej miłości.

13. Poprzez ustanowienie Eucharystii podczas Ostatniej Wieczerzy Jezus nadał temu aktowi ofiary trwałą obecność. Antycypuje On swoją śmierć i zmartwychwstanie, dając już w owej godzinie swoim uczniom siebie samego w chlebie i winie, swoje ciało i swoją krew jako nową mannę (por. J 6,31-33). Jeśli świat starożytny uważał, że w istocie prawdziwym pokarmem człowieka – tym, czym on jako człowiek żyje – jest *Logos*, odwieczna mądrość, teraz ów *Logos* stał się dla nas prawdziwie pokarmem – jako miłość. Eucharystia włącza nas w akt ofiarniczy Jezusa. Nie tylko otrzymujemy, w sposób statyczny, *Logos* wcielony, ale zostajemy włączeni w dynamikę jego ofiary. Obraz zaślubin Boga z Izraelem staje się rzeczywistością w sposób wcześniej niepojęty: to, co było przebywaniem przed Bogiem, teraz poprzez udział w Ofierze Jezusa, uczestnictwo w Jego Ciele i Jego Krwi, staje się zjednoczeniem. „Mistyka” sakramentu, której podstawą jest uniżenie się Boga ku nam, ma zupełnie inną doniosłość i prowadzi znacznie wyżej, niż mogłoby tego dokonać jakiegokolwiek mistyczne uniesienie człowieka.

14. Teraz jednak należy zwrócić uwagę na inny aspekt: „mistyka” tego sakramentu ma charakter społeczny, albowiem w komunii sakramentalnej ja zostaję zjednoczony z Panem, tak jak i wszyscy inni przyjmujący komunię. *Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba*, mówi święty Paweł (1 Kor 10,17). Zjednoczenie z Chrystusem jest jednocześnie zjednoczeniem z wszystkimi, którym On się daje. Nie mogę mieć Chrystusa tylko dla siebie samego; mogę do Niego należeć tylko w jedności z wszystkimi, którzy już stali się lub staną się Jego. Komunia wyprowadza mnie z koncentracji na sobie samym i kieruje ku Niemu, a przez to, jednocześnie, ku jedności z wszystkimi chrześcijanami. Stajemy się *jednym ciałem* stopieniami razem w jednym istnieniu. Miłość Boga i miłość bliźniego są teraz naprawdę jednym: wcielony Bóg przyciąga nas wszystkich do siebie. To pozwala zrozumieć, że *agape* staje się teraz także określeniem Eucharystii: w niej *agape* Boga przychodzi do nas cieleśnie, aby nadal działać w nas i poprzez nas. Tylko wychodząc od fundamentu chrystologiczno-sa-

kramentalnego można poprawnie zrozumieć nauczanie Jezusa o miłości. Przejście, do jakiego On wzywa, od Prawa i Proroków do podwójnego przykazania miłości Boga i bliźniego, wyprowadzenie samego istnienia wiary z centralności tego przykazania nie jest po prostu moralnością, która później mogłaby istnieć autonomicznie obok wiary w Chrystusa i jej każdorazowej aktualizacji w tym sakramencie: wiara, kult i *ethos* przenikają się wzajemnie jako jedna rzeczywistość, która nabiera kształtu w spotkaniu z Bożą *agape*. Upada tutaj po prostu tradycyjne przeciwstawienie kultu i etyki. W samym „kulcie”, w komunii eucharystycznej zawiera się bycie miłowanym i jednocześnie, z mojej strony, miłowanie innych. Eucharystia, która nie przekłada się na miłość konkretnie praktykowaną, jest sama w sobie fragmentaryczna. Wzajemnie – jak to jeszcze będziemy musieli rozważyć bardziej szczegółowo – „przykazanie” miłości staje się możliwe tylko dlatego, że nie jest jedynie wymogiem; miłość może być „przykazana” ponieważ wcześniej jest dana.

15. Wychodząc właśnie z tego podstawowego założenia należy interpretować również wielkie przypowieści Jezusa. Bogacz (por. Łk 16,19-31) błaga z miejsca potępienia, aby jego bracia zostali poinformowani o tym, co czeka tego, kto niefrasobliwie zignorował biednego w potrzebie. Jezus w pewien sposób jakby przejmując to wołanie o pomoc i powtarza je, aby nas ostrzec, aby sprowadzić nas na nowo na właściwą drogę. Przypowieść o dobrym Samarytaninie (por. Łk 10,25-37) prowadzi przede wszystkim do dwóch ważnych wyjaśnień. Podczas, gdy pojęcie „bliźniego” odnosiło się, aż do ówczesnego czasu, zasadniczo do rodaków i cudzoziemców, którzy osiedlili się na ziemi Izraela, czyli do solidarnej wspólnoty danego kraju i danego ludu, teraz to ograniczenie zostaje zniesione. Ktokolwiek mnie potrzebuje, a ja mogę mu pomóc, jest moim bliźnim. Pojęcie bliźniego zyskuje wymiar uniwersalny, a jednak pozostaje konkretne. Pomimo rozszerzenia go na wszystkich ludzi, nie ogranicza się ono do wyrażenia miłości ogólnej i abstrakcyjnej, która sama w sobie nie zobowiązuje, ale takiej, która wymaga mojego praktycznego zaangażowania tu i teraz. Zadaniem Kościoła pozostaje interpretowanie wciąż na nowo, z perspektywy praktyki życia jego członków, związku między tym, co dalekie, a tym, co bliskie. Należy tu w końcu przypomnieć w szczególny sposób wielką przypowieść o Sądzie Ostatecznym (por. Mt 25,31-46), w której miłość staje się kryterium oceny decydującym ostatecznie o wartości lub bezwartościowości ludzkiego życia. Jezus identyfikuje się z potrzebującymi: głodnymi, spragnionymi, obcymi, nagimi, chorymi, więźniami. *Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili* (Mt 25,40). Miłość Boga i miłość bliźniego łączą się w jedno: w najmniejszym człowieku spotykamy samego Jezusa, a w Jezusie spotykamy Boga.

MIŁOŚĆ BOGA I MIŁOŚĆ BLIŻNIEGO

16. Po rozważaniach poświęconych istocie miłości i jej znaczeniu w wierze biblijnej, pozostaje podwójne praktyczne pytanie odnośnie do naszego postępowania: czy naprawdę można kochać Boga, nie widząc Go, i czy można nakazać miłość? Pod adresem podwójnego przykazania miłości istnieje podwójne zastrzeżenie, które daje się słyszeć w tych pytaniach. Boga nikt nigdy nie widział – jak moglibyśmy Go kochać? Poza tym miłości nie można nakazać; jest ona ostatecznie uczuciem, które może być lub nie być, lecz które nie może być stworzone przez wolę. Pismo Święte zdaje się potwierdzać pierwszą obiekcję, kiedy mówi: *Jeśliby ktoś mówił: 'Miłuję Boga', a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi* (1 J 4,20). Tekst ten jednak wcale nie wyklucza miłości Boga jako czegoś niemożliwego; przeciwnie, w całym kontekście cytowanego tu Pierwszego Listu świętego Jana miłość ta jest w sposób wyraźny wymagana. Podkreśla się nierozzerwalny związek między miłością Boga i miłością bliźniego. Jedna wymaga drugiej w sposób tak ścisły, że stwierdzenie o miłości Boga staje się kłamstwem, jeżeli człowiek zamyka się na bliźniego czy wręcz go nienawidzi. Przytoczony werset Janowy należy interpretować raczej w takim sensie, że miłość bliźniego jest drogą do spotkania również Boga, a zamykanie oczu na bliźniego czyni człowieka ślepym również na Boga.

17. Faktycznie, samego Boga takiego, jakim jest, nikt nigdy nie widział. Jednak Bóg nie jest dla nas całkowicie niewidzialny, nie pozostał po prostu niedostępny dla nas. Bóg pierwszy nas umiłował, mówi cytowany List Janowy (por. 4, 10) i ta miłość Boga objawiła się pośród nas, stała się widzialna, ponieważ On *zesał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu* (1 J 4,9). Bóg stał się widzialny: w Jezusie możemy oglądać Ojca (por. J 14,9). W rzeczywistości istnieje wiele możliwości widzenia Boga. W historii miłości, którą opowiada nam Biblia, Bóg wychodzi nam naprzeciw, próbuje nas zdobyć – aż do Ostatniej Wieczery, aż do Serca przebitego na krzyżu, aż do objawień Zmartwychwstałego i wielkich dzieł za pośrednictwem których, poprzez działanie Apostołów, przewodził rodzącemu się Kościołowi. Również w późniejszej historii Kościoła Pan nie był nieobecny: zawsze na nowo wychodzi nam naprzeciw – poprzez ludzi, w których objawia swą obecność; poprzez Słowo, w Sakramentach, w sposób szczególny w Eucharystii. W liturgii Kościoła, w jego modlitwie, w żywej wspólnocie wierzących doświadczamy miłości Boga, odczuwamy Jego obecność i tym samym uczymy się również rozpoznawać Go w naszej codzienności. On pierwszy nas ukochał i nadal nas kocha jako pierwszy; dlatego my również możemy odpowiedzieć miłością. Bóg nie nakazuje nam uczucia, którego nie możemy w sobie wzbudzić.

On nas kocha, pozwala, że możemy zobaczyć i odczuć Jego miłość i z tego „pierwszeństwa” miłowania ze strony Boga może, jako odpowiedź, narodzić się miłość również w nas.

W procesie spotkania pokazuje się również wyraźnie, że miłość nie jest tylko uczuciem. Uczucia przychodzą i odchodzą. Uczucie może być cudowną iskrą rozniecającą, lecz nie jest pełnią miłości. Mówiliśmy na początku o procesie oczyszczeń i dojrzewania, przez które *eros* staje się w sposób pełny sobą, staje się miłością w całym tego słowa znaczeniu. Do dojrzałości miłości należy to, że angażuje wszystkie potencjalne możliwości człowieka i włącza, by tak rzec, człowieka w swój całokształt. Spotkanie z widzialnymi przejawami miłości Boga może wzbudzić w nas uczucie radości, które rodzi się z doznania, że jest się kochanym. To spotkanie wymaga jednak również zaangażowania naszej woli i naszego intelektu. Rozpoznanie Boga żyjącego jest drogą wiodącą do miłości, a „tak” naszej woli na Jego wolę łączy rozum, wolę i uczucie w ogarniający wszystko akt miłości. Jest to jednak proces, który pozostaje w ciągłym rozwoju: miłość nigdy nie jest „skończona” i spełniona; miłość zmienia się wraz z biegiem życia, dojrzewa i właśnie dlatego pozostaje wierna samej sobie. *Idem velle atque idem nolle*⁹ – chcieć tego samego, nie chcieć tego samego, to właśnie starożytni uznali za prawdziwą treść miłości: stać się podobnym jedno do drugiego, co prowadzi do wspólnoty pragnień i myśli. Historia miłości między Bogiem a człowiekiem polega właśnie na fakcie, że ta wspólnota woli wzrasta w jedności myśli i uczuć, i w ten sposób nasza wola i wola Boga stają się coraz bardziej zbieżne: wola Boża przestaje być dla mnie obcą wolą, którą narzucają mi z zewnątrz przykazania, ale staje się moją własną wolą, która wychodzi z fundamentalnego doświadczenia tego, że w rzeczywistości Bóg jest mi bardziej bliski niż ja sam¹⁰. W konsekwencji wzrasta nasze oddanie Bogu i Bóg staje się naszą radością (por. Ps 73[72], 23-28).

18. Dzięki temu staje się możliwa miłość bliźniego w sensie wskazanym przez Biblię, przez Jezusa. Miłość bliźniego polega właśnie na tym, że kocham w Bogu i z Bogiem również innego człowieka, którego w danym momencie może nawet nie znam lub do którego nie czuję sympatii. Taka miłość może być urzeczywistniona jedynie wtedy, kiedy jej punktem wyjścia jest intymne spotkanie z Bogiem, spotkanie, które stało się zjednoczeniem woli, a które pobudza także uczucia. Właśnie wtedy ucę się patrzeć na inną osobę nie tylko jedynie moimi oczyma i poprzez moje uczucia, ale również z perspektywy Jezusa Chrystusa. Jego przyjaciel jest moim przyjacielem. Przenikając to, co zewnętrzne w drugim człowieku, dostrzegam jego głębokie wewnętrzne oczekiwanie na gest miłości, na

⁹ Salustiusz, *De coniuratione Catilinae*, XX, 4.

¹⁰ Por. Św. Augustyn, *Wyznania*, III, 6, 11: CCL 27, 32.

poświęcenie uwagi, czego nie mogę mu dać jedynie za pośrednictwem przeznaczonych do tego organizacji, akceptując to, być może, jedynie jako konieczność polityczną. Patrząc oczyma Chrystusa i mogę dać drugiemu o wiele więcej niż to, czego konieczność widać na zewnątrz: spojrzenie miłości, którego potrzebuje. W tym właśnie przejawia się niezbędne współdziałanie między miłością Boga i miłością bliźniego, o którym mówi z takim naciskiem Pierwszy list świętego Jana. Jeżeli w moim życiu brak zupełnie kontaktu z Bogiem, mogę widzieć w innym człowieku zawsze jedynie innego i nie potrafię rozpoznać w nim obrazu Boga. Jeżeli jednak w moim życiu nie zwracam zupełnie uwagi na drugiego człowieka, starając się być jedynie „pobożnym” i wypełniać swoje „religijne obowiązki”, oziębła się także moja relacja z Bogiem. Jest ona wówczas tylko „poprawna”, ale pozbawiona miłości. Jedynie moja gotowość do wyjścia naprzeciw bliźniemu, do okazania mu miłości czyni mnie wrażliwym również na Boga. Jedynie służba bliźniemu otwiera mi oczy na to, co Bóg czyni dla mnie, i na to, jak mnie kocha. Święci – myślimy na przykład o błogosławionej Teresie z Kalkuty – czerpali swoją zdolność do miłowania bliźniego zawsze na nowo ze spotkania z Chrystusem Eucharystycznym, a to spotkanie nabierało swego realizmu i głębi właśnie dzięki jej posłudze innym. Miłość Boga i miłość bliźniego są nierozłączne: są jednym przykazaniem. Obydwie te miłości jednak czerpią życie z miłości pochodzącej od Boga, który pierwszy nas umiłował. Tak więc nie chodzi tu już o „przykazanie” z zewnątrz, które narzuca nam coś niemożliwego, lecz o doświadczenie miłości darowanej z wewnątrz, i tą miłością, zgodnie ze swoją naturą, należy się dzielić z innymi. Miłość wzrasta poprzez miłość. Miłość jest „Boska”, ponieważ pochodzi od Boga i łączy nas z Bogiem, a ten jednoczący proces przekształca nas w „My”, które przewyciężą nasze podziały i sprawia, że stajemy się jednym, tak, że ostatecznie Bóg jest „wszystkim we wszystkich” (por. 1 Kor 15,28).

CZĘŚĆ DRUGA

CARITAS DZIEŁO MIŁOŚCI
DOKONYWANE PRZEZ KOŚCIÓŁ JAKO „WSPÓLNOTĘ MIŁOŚCI”

CARITAS KOŚCIOŁA JAKO PRZEJAW MIŁOŚCI TRYNITARNEJ

19. *Jeśli widzisz miłość, widzisz Trójkę* pisał św. Augustyn¹¹. W dotychczasowej refleksji mogliśmy patrzeć na Tego, którego przebili (por. J 19,37; Za 12,10), rozpoznając zamysł Ojca, który poruszony miłością (por. J 3,16) posłał swojego jednorodzonego Syna na świat, aby odkupił człowieka. Umierając na krzyżu – jak relacjonuje Ewangelista – Jezus *oddął Ducha* (por. J 19,30), zadatek tego daru Ducha Świętego, którego miał udzielić po zmartwychwstaniu (por. J 20,22). W ten sposób miała się zrealizować obietnica o strumieniach wody żywej, które – dzięki wylaniu Ducha Świętego – wypływają z serc wierzących (por. J 7,38-39). Duch bowiem objawia się jako wewnętrzna moc, która harmonizuje ich serca z sercem Chrystusa i uzdalnia ich do miłowania braci tak, jak On ich miłował, kiedy pochylał się, aby umywać nogi uczniom (por. J 13,1-13), a zwłaszcza, gdy oddał za nas życie (por. J 13,1; 15,13).

Duch jest także mocą, która przemienia serce wspólnoty kościelnej, aby była w świecie świadkiem miłości Ojca, który chce uczynić z ludzkości jedną rodzinę w swoim Synu. Cała działalność Kościoła jest wyrazem miłości, która pragnie całkowitego dobra człowieka: pragnie jego ewangelizacji przez Słowo i Sakramenty, co jest dziełem często heroicznym w jego historycznej realizacji; pragnie jego promocji w różnych wymiarach życia i ludzkiej aktywności. Miłość jest zatem służbą, którą Kościół pełni, aby nieustannie wychodzić naprzeciw cierpieniom i potrzebom, również materialnym, ludzi. Właśnie na tym aspekcie, na *postudze miłości* pragnę zatrzymać się w tej drugiej części encykliki.

CARITAS ZADANIEM KOŚCIOŁA

20. Miłość bliźniego zakorzeniona w miłości Boga jest przede wszystkim powinnością każdego poszczególnego wierzącego, ale jest także zadaniem całej wspólnoty kościelnej, i to na każdym jej poziomie: od wspólnoty lokalnej, przez Kościół partykularny, aż po Kościół powszechny w jego wy-

¹¹ *De Trinitate*, VIII, 8, 12: CCL 50, 287.

miarze globalnym. Również Kościół jako wspólnota winien wprowadzać miłość w czyn. Konsekwencją tego jest fakt, że miłość potrzebuje również organizacji, aby w sposób uporządkowany mogła służyć wspólnocie. Świadomość tego zadania odgrywała w Kościele rolę konstytutywną od samych jego początków. *Ci wszyscy, którzy uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne. Sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali je każdemu według potrzeby* (Dz 2,44-45). Łukasz mówi o tym w kontekście swego rodzaju definicji Kościoła, którego elementy konstytutywne stanowią: *trwanie w nauce Apostołów, we wspólnocie (koinonia), w łamaniu chleba i w modlitwach* (por. Dz 2,42). Element „wspólnoty” (*koinonia*), z początku nieokreślony, jest wyrażony konkretnie w wyżej cytowanych wersetych: polega ona mianowicie na tym, że wierzący mają wszystko wspólne i że nie istnieje już między nimi zróżnicowanie na bogatych i ubogich (por. również Dz 4,32-37). Ta radykalna forma wspólnoty materialnej nie mogła być wprawdzie utrzymana, gdy Kościół zaczął się rozrastać, pozostała jednak istotna idea: we wspólnocie wierzących nie może być takiej formy ubóstwa, by komuś odmówiono dóbr koniecznych do godnego życia.

21. Decydującym krokiem w trudnym poszukiwaniu rozwiązań dla realizacji tej podstawowej zasady eklezjalnej był wybór siedmiu mężczyzn, który w historii i potem był uważany za początek posługi diakańskiej (por. Dz 6,5-6). W pierwotnym Kościele wytworzyła się nierówność w codziennym rozdawnictwie jałmużny dla wdów, pomiędzy grupami mówiącymi po hebrajsku i po grecku. Apostołowie, którym przede wszystkim została powierzona *modlitwa* (Eucharystia i Liturgia) i *posługa Słowa*, poczuli się nadmiernie obciążeni „obsługiwaniem stołów”; zdecydowali zatem, że skoncentrują się na swej zasadniczej posłudze, a dla nowego zadania, również koniecznego w Kościele, stworzą kolegium siedmiu osób. I ta grupa jednak nie miała spełniać tylko praktycznej posługi rozdawnictwa: mieli to być mężczyźni *pełni Ducha i mądrości* (por. Dz 6,1-6). Oznacza to, że służba społeczna, jaką mieli wypełniać była bardzo konkretna, ale równocześnie była to służba duchowa; ich rola zatem była prawdziwie duchowa i realizowało się w niej podstawowe zadanie Kościoła, którym jest właśnie uporządkowana miłość bliźniego. Wraz z utworzeniem tego kolegium Siedmiu, *diakonia* – posługa miłości bliźniego, spełniana zbiorowo w sposób zorganizowany – została już wprowadzona do fundamentalnej struktury Kościoła.

22. Z upływem lat, wraz ze stopniowym rozprzestrzenianiem się Kościoła, działalność charytatywna utwierdziła się jako jeden z istotnych jego sektorów, obok udzielania Sakramentów i głoszenia Słowa: praktyka miłości wobec wdów i sierot, wobec więźniów, chorych i wszystkich potrzebujących należy do jego istoty w równej mierze, jak posługa Sakramentów i głoszenie Ewangelii. Kościół nie może zaniedbać posługi miłości, tak

jak nie może zaniedbać Sakramentów i Słowa. Wystarczy kilka przykładów, aby to zilustrować. Męczennik Justyn († ok. 155) opisuje w kontekście niedzielnej celebracji chrześcijańskiej również działalność charytatywną, związaną z Eucharystią. Zamożni składają ofiary Biskupowi w miarę swych możliwości, każdy według własnej woli; z tych ofiar utrzymuje on sieroty i wdowy oraz tych, którzy z powodu choroby lub z innych przyczyn znaleźli się w potrzebie, jak również więźniów i cudzoziemców¹². Wielki pisarz chrześcijański Tertulian († po 220) opowiada, jak budziła zdumienie wśród pogan troska chrześcijan o wszystkich potrzebujących, również o niechrześcijan¹³. Można uważać, że kiedy Ignacy Antiocheński († ok. 117) określał Kościół rzymski jako ten, który *przewodzi w miłości [agape]*¹⁴, w tej definicji chciał wyrazić w jakiś sposób również jego konkretną działalność charytatywną.

23. W tym kontekście może się wydawać pożyteczne odniesienie do pierwotnych struktur prawnych dotyczących działalności charytatywnej Kościoła. Około połowy IV wieku w Egipcie formuje się tak zwana „*diakonía*”; jest to w poszczególnych monasterach instytucja odpowiedzialna za całość aktywności opiekuńczej, czyli posługi charytatywnej. Z tych zaczątków rozwinęła się w Egipcie, aż do VI wieku, korporacja w pełni umocowana prawnie, której władze cywilne powierzają nawet jakąś część zboża do publicznego rozdawnictwa. W Egipcie nie tylko każdy monaster, ale również każda diecezja miała w końcu swoją *diakonię* – instytucję, która później rozwinęła się zarówno na wschodzie, jak i na zachodzie. Papież Grzegorz Wielki († 604) mówi o *diakonii* Neapolu. Istnienie *diakonii* w Rzymie jest udokumentowane dopiero począwszy od VII i VIII wieku. Oczywiście jednak już wcześniej, od samych początków, opieka nad ubogimi i cierpiącymi, zgodnie z zasadami życia chrześcijańskiego zawartymi w Dziejach Apostolskich, należała do działalności Kościoła w Rzymie. Żywym tego przykładem jest postać diakona Wawrzyńca († 258). Dramatyczny opis jego męczeństwa był znany już św. Ambrożemu († 397) i w istocie przedstawia nam z pewnością autentyczną postać świętego. Jako odpowiedzialnemu za troskę o biednych, po uwięzieniu jego współbraci i papieża, dano mu czas, aby zebrał skarby Kościoła i przekazał je władzom państwowym. Wawrzyniec rozdzielił pieniądze, które miał, pomiędzy ubogich, a potem z nimi – jako prawdziwym skarbem Kościoła – stanął się przed obliczem władz państwowych¹⁵. Niezależnie od tego, jak się ocenia historyczną autentyczność tych szczegółów, Wawrzyniec pozostał w pamięci Kościoła jako wybitny przedstawiciel kościelnej *caritas*.

¹² Por. *I Apologia*, 67: PG 6, 429.

¹³ Por. *Apologeticum* 39, 7: PL 1, 468.

¹⁴ *Ep. ad Rom.*, *Inscr.*: PG 5, 801.

¹⁵ Por. Św. Ambroży, *De officiis ministrorum*, II, 28, 140 : PL 16, 141.

24. Wspomnienie postaci cesarza Juliana Apostaty († 363) może raz jeszcze pokazać, jak bardzo istotna dla Kościoła pierwszych wieków była zorganizowana i praktykowana *caritas*. Jako sześciolatek, Julian był świadkiem zabójstwa swego ojca, brata i innych członków rodziny, dokonanego przez strażę cesarskiego pałacu; odpowiedzialnością za tę brutalność – słusznie czy nie – obciążył imperatora Konstancjusza, który uważał się za wielkiego chrześcijanina. Z tego powodu wiara chrześcijańska była dla niego raz na zawsze zdyskredytowana. Gdy został imperatorem, zdecydował odnowić pogaństwo, antyczną religię rzymską, reformując ją jednocześnie w taki sposób, aby mogła stać się siłą napędzającą imperium. W tej perspektywie obficie czerpał inspirację z chrześcijaństwa. Ustanowił hierarchię metropolitów i kapłanów. Kapłani musieli troszczyć się o miłość bogów i bliźniego. W jednym ze swoich listów¹⁶ napisał, że jedyną rzeczą, która trafiała mu do przekonania w chrześcijaństwie, była działalność charytatywna Kościoła. Dla jego nowego pogaństwa było zatem sprawą decydującą przeciwstawić systemowi działalności charytatywnej Kościoła, podobną działalność w ramach jego religii. *Galilejczycy* – mówił – w ten sposób zdobyli świat. Trzeba było z nimi rywalizować, a nawet ich przewyższyć. W ten sposób imperator potwierdzał, że *caritas* była decydującą cechą wyróżniającą chrześcijańską wspólnotę Kościoła.

25. Dotarliśmy do tego miejsca, zwróćmy w naszej refleksji uwagę na dwa istotne elementy:

a) Wewnętrzna natura Kościoła wyraża się w troistym zadaniu: głoszenie Słowa Bożego (*kerygma-martyria*), sprawowanie Sakramentów (*leiturgia*), posługa miłości (*diaconia*). Są to zadania ściśle ze sobą związane i nie mogą być od siebie oddzielone. *Caritas* nie jest dla Kościoła rodzajem opieki społecznej, którą można by powierzyć komu innemu, ale należy do jego natury, jest niezbywalnym wyrazem jego istoty¹⁷.

b) Kościół jest rodziną Bożą w świecie. W tej rodzinie nie powinno być nikogo, kto cierpiałby z powodu braku tego, co konieczne. Jednocześnie jednak *caritas-agape* wykracza poza granice Kościoła; przypowieść o dobrym Samarytaninie pozostaje kryterium miary, nakłada powszechność miłości, która kieruje się ku potrzebującemu, spotkanemu *przypadkiem* (por. Łk 10,31), kimkolwiek jest. Obok tego uniwersalnego przykazania miłości, istnieje również konieczność specyficznie eklezjalna – mianowicie, by w Kościele jako rodzinie żaden z jej członków nie cierpiał, gdy jest w potrzebie. Taki jest sens słów Listu do Galatów: *A zatem, dopóki mamy czas, czynmy dobrze wszystkim, a zwłaszcza naszym braciom w wierze* (6,10).

¹⁶ Por. *Ep.* 83: J. Bidez, *L'Empereur Julien. Œuvres complètes*, Paris 1960², v. I, 2^a, s. 145.

¹⁷ Por. Kongregacja ds. Biskupów, *Direktorium Apostolorum Successores* o pasterskiej posłudze Biskupów (22 lutego 2004), 194, Watykan 2004, 2^a, 205-206.

SPRAWIEDLIWOŚĆ I MIŁOŚĆ

26. Począwszy od dziewiętnastego wieku wysuwane były zastrzeżenia przeciw działalności charytatywnej Kościoła, rozwijane potem z naciskiem przez myśl marksistowską. Ubodzy, mówi się, nie potrzebują dzieł charytatywnych, ale sprawiedliwości. Dzieła charytatywne – jałmużna – w rzeczywistości są dla bogatych sposobem pozwalającym uniknąć zaprowadzenia sprawiedliwości i uspokoić sumienia, by zachować ich pozycje, które pozbawiają ubogich ich praw. Zamiast popierać przez poszczególne dzieła miłosierdzia istniejący stan rzeczy, należałoby stworzyć porządek prawny, w którym wszyscy otrzymywaliby swoją część światowych dóbr, a zatem nie potrzebowaliby już dzieł miłosierdzia. W tej argumentacji, trzeba przyznać, jest coś z prawdy, ale też nie jest wolna od błędu. To prawda, że podstawową zasadą państwa powinno być usilne dążenie do sprawiedliwości i że celem sprawiedliwego porządku społecznego jest zagwarantowanie każdemu jego udziału w części dóbr wspólnych, z zachowaniem zasady pomocniczości. Zawsze było to podkreślane przez chrześcijańską naukę o państwie i społeczną naukę Kościoła. Zagadnienie sprawiedliwego porządku we wspólnocie, z historycznego punktu widzenia, weszło w nową fazę, gdy uformowało się społeczeństwo przemysłowe XIX wieku. Powstanie nowoczesnego przemysłu zburzyło stare struktury społeczne, a wzrost liczby otrzymujących wynagrodzenie spowodowało radykalne zmiany w układzie stosunków społecznych, w których decydującą kwestią stał się stosunek między kapitałem i pracą – kwestia ta w takiej formie wcześniej nie była znana. Struktury produkcyjne i kapitał były nową władzą, która, złożona w ręce niewielu, prowadziła masy pracownice do utraty praw, przeciw czemu trzeba było protestować.

27. Należy przyznać, że przedstawiciele Kościoła bardzo powoli uświadamiali sobie, że problem sprawiedliwej struktury społeczeństwa jawił się w nowy sposób. Nie brak było pionierów: jednym z nich był na przykład Biskup Ketteler z Moguncji († 1877). W odpowiedzi na konkretne potrzeby powstawały również koła, stowarzyszenia, związki, federacje, a przede wszystkim nowe zgromadzenia zakonne, które w dziewiętnastym wieku wyszły naprzeciw ubóstwu, chorobom i sytuacjom związanym z brakami w sektorze edukacji. W roku 1891, wraz z Encykliką *Rerum novarum* Leona XIII problem ten znalazł odzwierciedlenie w magisterium papieskim. Następnie, w 1931 roku, ukazała się Encyklika Piusa XI *Quadragesimo anno*. Błogosławiony Papież Jan XXIII opublikował w 1961 roku Encyklikę *Mater et Magistra*, zaś Paweł VI w Encyklice *Populorum progressio* (1967) i w Liście apostolskim *Octogesima adveniens* (1971) podjął z mocą problematykę socjalną, która w międzyczasie nabrzmiała przede wszystkim w Ameryce Łacińskiej. Mój wielki Poprzednik Jan Paweł II pozostawił nam trylogię Encyklik społecznych: *Laborem exercens* (1981), *Solici-*

tudo rei socialis (1987) i w końcu *Centesimus annus* (1991). W ten sposób, w zderzeniu z wciąż nowymi sytuacjami i problemami rozwijała się katolicka doktryna społeczna, która w 2004 roku została zaprezentowana w sposób całościowy w *Kompendium nauki społecznej Kościoła* zredagowanym przez Papieską Radę *Iustitia et Pax*. Marksizm wskazał w rewolucji światowej i w przygotowaniu do niej panaceum na problemy społeczne: przez rewolucję i następującą po niej kolektywizację środków produkcji – twierdziła ta doktryna – wszystko nagle miało funkcjonować w inny i lepszy sposób. Ten sen rozwiął się. W trudnej sytuacji, w jakiej dziś się znajdujemy również z powodu globalizacji ekonomii, nauka społeczna Kościoła stała się podstawowym wskazaniem proponującym słuszne kierunki również poza jego granicami: kierunki te – w obliczu postępującego rozwoju – powinny być podejmowane w dialogu ze wszystkimi, którzy prawdziwie troszczą się o człowieka i jego świat.

28. Aby dokładniej zdefiniować relację pomiędzy koniecznym zaangażowaniem na rzecz sprawiedliwości i posługą charytatywną, trzeba wziąć po uwagę dwie podstawowe, istniejące sytuacje:

a) Sprawiedliwy porządek społeczeństwa i państwa jest centralnym zadaniem polityki. Państwo, które nie kierowałoby się sprawiedliwością, zredukowałoby się do wielkiej bandy złodziei, jak powiedział kiedyś Augustyn: *Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?*¹⁸. Do podstawowej struktury chrześcijaństwa należy rozróżnienie tego, co należy do Cezara, od tego co należy do Boga (por. Mt 22,21), to znaczy rozróżnienie pomiędzy państwem i Kościołem, albo, jak mówi Sobór Watykański II, autonomia rzeczywistości doczesnych¹⁹. Państwo nie może narzucać religii, ale musi zagwarantować jej wolność i pokój pomiędzy wyznawcami różnorodnych religii; Kościół jako społeczny wyraz wiary chrześcijańskiej, ze swej strony, ma swoją niezależność i na bazie wiary żyje w formie wspólnotowej, którą państwo powinno respektować. Obie sfery są rozdzielone, ale pozostają zawsze we wzajemnej relacji.

Sprawiedliwość jest celem, a więc również wewnętrzną miarą każdej polityki. Polityka jest czymś więcej niż prostą techniką dla zdefiniowania porządków publicznych: jej źródło i cel znajdują się właśnie w sprawiedliwości, a ta ma naturę etyczną. Tak więc państwo nieuchronnie staje wobec pytania: jak realizować sprawiedliwość tu i teraz? To zaś pytanie zakłada inne bardziej radykalne: co to jest sprawiedliwość? Jest to problem, który dotyczy rozumu praktycznego; aby jednak rozum mógł funkcjonować uczciwie, musi być stale oczyszczany, gdyż jego zaślepienie etyczne,

¹⁸ *De civitate Dei*, IV, 4: CCL 47, 102.

¹⁹ Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, n. 36.

wynikające z przewagi interesu i władzy, która go zaślepia, jest zagrożeniem, którego nigdy nie można całkowicie wyeliminować.

W tym punkcie stykają się polityka i wiara. Oczywiście wiara ma swoją specyficzną naturę jako spotkanie z żyjącym Bogiem – spotkanie, które otwiera przed nami nowe horyzonty bardzo dalekie od zakresu właściwego rozumowi. Równocześnie jednak jest ona dla tego rozumu siłą oczyszczającą. Wychodząc od Bożej perspektywy, uwalnia go od zaślepienia, a tym samym pomaga mu być sobą. Wiara pozwala rozumowi lepiej spełniać jego zadanie i lepiej widzieć to, co jest mu właściwe. W tym miejscu należy umieścić katolicką naukę społeczną: nie ma ona zamiaru przekazywać Kościołowi władzy państwa. Nie chce również narzucać tym, którzy nie podzielają wiary, perspektyw i sposobów zachowania, które do niej przynależą. Po prostu chce mieć udział w oczyszczaniu rozumu i nieść pomoc, aby to, co sprawiedliwe, mogło tu i teraz być rozpoznane, a następnie realizowane.

Nauka społeczna Kościoła argumentuje, wychodząc od rozumu i prawa naturalnego, a więc od tego, co jest wspólne naturze każdej istoty ludzkiej. Wie, że nie jest zadaniem Kościoła sprawić, aby sama ta nauka miała znaczenie polityczne: ona chce służyć formowaniu sumienia w polityce i wpływać na to, aby rosła czujność na prawdziwe wymagania sprawiedliwości i równocześnie gotowość do reakcji w oparciu o nie, również gdy sprzeciwiałoby się to osobistej korzyści. Oznacza to, że budowanie sprawiedliwego porządku społecznego i państwowego, dzięki któremu każdemu byłoby dane to, co mu się należy, jest podstawowym zadaniem, które każde pokolenie musi na nowo podejmować. Ponieważ chodzi tu o zadanie polityczne, nie może być ono bezpośrednią misją Kościoła. Ponieważ jednak jest to równocześnie pierwszorzędne zadanie ludzkie, Kościół ma obowiązek współdziałać przez oczyszczanie rozumu i formację etyczną, aby wymagania sprawiedliwości stały się zrozumiałe i politycznie wykonalne.

Kościół nie może i nie powinien podejmować walki politycznej, aby realizować jak najbardziej sprawiedliwe społeczeństwo. Nie może i nie powinien stawiać się na miejscu państwa. Nie może też jednak i nie powinien pozostawać na marginesie w walce o sprawiedliwość. Musi włączyć się w nią przez argumentację rozumową i obudzić siły duchowe, bez których sprawiedliwość, domagająca się zawsze wyrzeczeń, nie może utrwalić się i rozwijać. Sprawiedliwa społeczność nie może być dziełem Kościoła, lecz powinna być realizowana przez politykę. Niemniej Kościół jest głęboko zainteresowany budowaniem sprawiedliwości przez otwieranie inteligencji i woli na wymagania dobra.

b) Miłość – *caritas* – zawsze będzie konieczna, również w najbardziej sprawiedliwej społeczności. Nie ma takiego sprawiedliwego porządku państwowego, który mógłby sprawić, że posługa miłości byłaby zbędna.

Kto usiłuje uwolnić się od miłości, będzie gotowy uwolnić się od człowieka jako człowieka. Zawsze będzie istniało cierpienie, które potrzebuje pocieszenia i pomocy. Zawsze będzie samotność. Zawsze będą sytuacje materialnej potrzeby, w których konieczna jest pomoc w duchu konkretnej miłości bliźniego²⁰. Państwo, które chce zapewnić wszystko, które wszystko przyjmuje na siebie, w końcu staje się instancją biurokratyczną, nie mogącą zapewnić najistotniejszych rzeczy, których człowiek cierpiący – każdy człowiek – potrzebuje: pełnego miłości osobistego oddania. Nie państwo, które ustala i panuje nad wszystkim, jest tym, którego potrzebujemy, ale państwo, które dostrzeże i wesprze, w duchu pomocniczości, inicjatywy podejmowane przez różnorakie siły społeczne, łączące w sobie spontaniczność i bliskość z ludźmi potrzebującymi pomocy. Kościół jest jedną z tych żywotnych sił: pulsuje w nim dynamizm miłości wzbudzonej przez Ducha Chrystusa. Ta miłość daje ludziom nie tylko pomoc materialną, ale również odpoczynek i troskę o duszę, pomoc często bardziej konieczną od wsparcia materialnego. Opinie, według których sprawiedliwe struktury czyniłyby zbyt cennymi dzieła charytatywne, faktycznie kryją w sobie również materialistyczną koncepcję człowieka: założenie, według którego człowiek miałby żyć *samym chlebem* (por. Mt 4,4; por. Pwt 8,3) – przekonanie, które upokarza człowieka i nie uznaje właśnie tego, co jest specyficznie ludzkie.

29. W ten sposób możemy teraz bardziej precyzyjnie określić w życiu Kościoła relację pomiędzy zaangażowaniem na rzecz sprawiedliwej organizacji państwa i społeczeństwa z jednej strony, a uporządkowaną wspólnotowo działalnością charytatywną z drugiej. Wykazaliśmy, że kształtowanie sprawiedliwych struktur nie jest bezpośrednim zadaniem Kościoła, ale przynależy do sfery polityki, to znaczy do zakresu rozumu auto-odpowiedzialnego. Zadanie Kościoła w tym zakresie jest pośrednie, polegające na udziale w oczyszczaniu rozumu i budzeniu sił moralnych, bez których nie mogą być stworzone sprawiedliwe struktury, ani też nie mogą one funkcjonować na dłuższą metę.

Bezpośrednie zadanie działania na rzecz sprawiedliwego porządku społecznego jest natomiast właściwe wiernym świeckim. Jako obywatele państwa są powołani do osobistego uczestnictwa w życiu publicznym. Nie mogą zatem rezygnować z udziału *w różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej, która w sposób organiczny służy wzrastaniu wspólnego dobra*²¹. Misją wiernych świeckich jest zatem kształtować właściwie życie społeczne, respektując jego uprawnioną autonomię

²⁰ Por. Kongregacja ds. Biskupów, Dyrektorium *Apostolorum Successores* o pasterskiej posłudze Biskupów (22 lutego 2004), 197, Watykan, 2004, 2^a, 209.

²¹ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici* [1988], 41.(30 grudnia 1988), 42: „Acta Apostolicae Sedis” [AAS] 81 (1989), 472.

i współpracując z innymi obywatelami zgodnie z ich kompetencjami i odpowiedzialnością²². Choć specyficzne wyrazy kościelnej *caritas* nie mogą mieszać się z działalnością państwa, pozostaje prawdą, że powinna ona ożywiać całą egzystencję wiernych świeckich, a więc także ich aktywność polityczną, traktowaną jako *miłość społeczną*²³.

Organizacje charytatywne Kościoła stanowią jego *opus proprium*, zadanie mu właściwe, w którym nie współpracuje jako dodatkowy partner, ale działa jako podmiot bezpośrednio odpowiedzialny, robiąc to, co przynależy do jego natury. Kościół nigdy nie może być zwolniony od czynienia *caritas* jako uporządkowanej działalności wierzących i, z drugiej strony, nigdy nie będzie takiej sytuacji, w której *caritas* poszczególnych chrześcijan nie będzie potrzebna, gdyż człowiek, poza sprawiedliwością, potrzebuje i zawsze będzie potrzebował miłości.

RÓŻNORAKIE STRUKTURY DZIAŁALNOŚCI SPOŁECZNEJ DZISIAJ

30. Zanim spróbujemy zdefiniować specyficzny profil kościelnej działalności w służbie człowieka, chciałbym teraz spojrzeć na ogólną sytuację w zmaganiach o sprawiedliwość i o miłość w świecie.

a) Środki masowego przekazu uczyniły dziś naszą planetę mniejszą, w szybkim tempie zbliżając ludzi i głęboko różniące się kultury. Jeżeli to „przebywanie razem” niekiedy rodzi nieporozumienia i napięcia, to jednak fakt poznania w sposób bardziej bezpośredni potrzeb ludzi staje się apelem o udział w ich sytuacji i trudnościach. Każdego dnia stajemy się świadomi, jak wiele jest cierpienia w świecie, pomimo wielkiego postępu na polu nauki i techniki, z powodu różnorodnej biedy materialnej i duchowej. Nasze czasy domagają się zatem nowej gotowości do wychodzenia naprzeciw potrzebującemu bliźniemu. Już Sobór Watykański II podkreślał to jasno w słowach: *Dziś, gdy zostały usprawnione środki komunikacji, dzięki którym w pewnej mierze zostało pokonane oddalenie między ludźmi [...] działalność charytatywna może i powinna [...] ogarniać swym zasięgiem wszystkich bez wyjątku ludzi i wszystkie potrzeby*²⁴.

Z drugiej strony – a jest to aspekt procesu globalizacji pobudzający do działania, a zarazem dodającym otuchy – współczesność dostarcza nam niezliczonych narzędzi do niesienia pomocy humanitarnej potrzebującym siostram i braciom, ważnych i dzisiejszych systemów rozdzielania poży-

²² Por. n. 43. Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna odnośnie do niektórych kwestii związanych z zaangażowaniem i udziałem wiernych świeckich w życiu politycznym*, „L'Osservatore Romano” 1: z 24 listopada 2002, 17 stycznia 2003, s. 6.

²³ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 1939.

²⁴ Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, n. 8.

wienia i odzieży, jak również możliwości zaoferowania mieszkania i gościny. Wykraczając poza granice wspólnot narodowych, troska o bliźniego zmierza w ten sposób do rozszerzenia horyzontów na cały świat. Sobór Watykański II słusznie zauważył: *Wśród znaków naszych czasów na szczególne podkreślenie zasługuje owo nieodwracalnie wzrastające poczucie solidarności wszystkich narodów*²⁵. Instytucje państwowe i organizacje humanitarne wspierają inicjatywy, których celem jest owa solidarność, zwłaszcza przez dotacje lub ulgi podatkowe, albo też uruchamiając duże fundusze. W ten sposób solidarność wyrażana przez społeczeństwo obywatelskie znacząco przewyższa tę, którą okazują jednostki.

b) W tej sytuacji pojawiły się i rozwinęły nowe formy współpracy instancji państwowych i kościelnych, które okazały się owocne. Instancje kościelne, z przejrzystością ich działań i wiernością obowiązkowi świadczenia o miłości, mogą po chrześcijańsku animować również instancje cywilne, sprzyjając wzajemnej koordynacji, która będzie dobrze wpływać na skuteczność posługi charytatywnej²⁶. Podobnie uformowały się w tym kontekście różnorakie organizacje, które stawiają sobie cele charytatywne albo filantropijne, podejmujące w obliczu istniejących problemów społecznych i politycznych wysiłki, by znaleźć zadowalające rozwiązania w wymiarze humanitarnym. Ważnym zjawiskiem w naszych czasach jest powstanie i rozszerzanie się różnych form wolontariatu, które wyrażają się w wielorakich posługach²⁷. Pragnę wyrazić moje uznanie i wdzięczność wszystkim, którzy w jakikolwiek sposób uczestniczą w tej działalności. To szerokie zaangażowanie stanowi dla młodych szkołę życia i uczy solidarności, gotowości do dawania nie tylko czegoś, ale siebie samych. Antykulturze śmierci, która wyraża się na przykład w narkotykach, przeciwstawia w ten sposób miłość, która nie szuka siebie samej, ale która właśnie w gotowości „utrącenia siebie” (por. Łk 17,33 i nn.) dla drugiego jawi się jako kultura życia.

Również w samym Kościele katolickim i w innych Kościołach i Wspólnotach kościelnych pojawiły się nowe formy działalności charytatywnej i odnowiły się formy dawne, nabierając nowego rozmachu. Są to formy, w których często można z powodzeniem łączyć ewangelizację z dziełem miłosierdzia. Pragnę wyraźnie potwierdzić to, co mój wielki Poprzednik Jan Paweł II powiedział w swojej Encyklice *Sollicitudo rei socialis*²⁸, gdy deklarował gotowość Kościoła katolickiego do współpracy z Organizacjami charytatywnymi tych Kościołów i Wspólnot, gdyż wszyscy poruszeni

²⁵ *Tamże*, 14.

²⁶ Por. Kongregacja ds. Biskupów, *Dyrektorium Apostolorum Successores* o pasterskiej posłudze Biskupów (22 lutego 2004), 195, Watykan, 2004, 2^a, s. 206-208.

²⁷ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici* (30 grudnia 1988), 41: AAS 81 (1989) 470-472.

²⁸ Por. n. 32: AAS 80 (1988), 556.

jesteśmy tą samą podstawową motywacją i mamy przed oczami ten sam cel: prawdziwy humanizm, który uznaje w człowieku obraz Boży i pragnie wspierać go w realizacji życia odpowiadającego tej godności. Encyklika *Ut unum sint* jeszcze raz podkreśliła, że aby świat stał się lepszy, konieczne jest, by chrześcijanie przemawiali jednym głosem i działali na rzecz *szacunku dla praw i potrzeb wszystkich, zwłaszcza ubogich, poniżonych i bezbronnych*²⁹. Chciałbym tu wyrazić moją radość z faktu, że to pragnienie znalazło w świecie szerokie echo w postaci licznych inicjatyw.

SPECYFICZNY PROFIL DZIAŁALNOŚCI CHARYTATYWNEJ KOŚCIOŁA

31. Przyrost liczby różnorodnych organizacji, które służą człowiekowi, odpowiadając na jego potrzeby, w gruncie rzeczy tłumaczy się faktem, że imperatyw miłości bliźniego został przez Stwórcę wpisany w samą naturę człowieka. Ten przyrost jest również efektem obecności w świecie chrześcijaństwa, które wciąż na nowo budzi i uskutecznia ten imperatyw, często w historii głęboko zaniedbany. Reforma pogaństwa, którą usiłował przeprowadzić Julian Apostata, jest jedynie początkowym przykładem tej skuteczności. W tym sensie siła chrześcijaństwa wykracza daleko poza granice wiary chrześcijańskiej. Jest zatem bardzo ważne, aby działalność charytatywna Kościoła jaśniała wciąż swym blaskiem i nie rozplynęła się w zwyczajnej organizacji asystencjalnej, stając się po prostu jedną z jej odmian. Jakie jednak są elementy konstytutywne, które stanowią o istocie chrześcijańskiej i kościelnej *caritas*?

a) Jak pokazuje przykład dobrego Samarytanina z przypowieści, *caritas* chrześcijańska jest przede wszystkim odpowiedzią na to, co w konkretnej sytuacji stanowi bezpośrednią konieczność: głodni muszą być nasyceni, nadzy odziani, chorzy leczeni z nadzieją na uzdrowienie, więźniowie odwiedzani itd. Organizacje charytatywne Kościoła, począwszy od *Caritas* (diecezjalnej, narodowej i międzynarodowej) muszą zrobić wszystko, co możliwe, aby były do dyspozycji odpowiednie środki i nade wszystko by byli ludzie, którzy podejmą takie zadania. Gdy chodzi o posługę, jaką ludzie spełniają wobec cierpiących, potrzeba przede wszystkim kompetencji profesjonalnych: niosący pomoc powinni być przygotowani w taki sposób, aby potrafili robić to, co właściwe we właściwy sposób, podejmując wysiłek dalszej troski. Kompetencja zawodowa jest tu pierwszym, podstawowym wymogiem, ale ona sama nie wystarczy. Chodzi bowiem o istoty ludzkie, a osoby ludzkie zawsze potrzebują czegoś więcej niż technicznie poprawnej opieki. Potrzebują człowieczeństwa. Potrzebują serdecznej uwagi. Ci, którzy działają w Instytucjach charytatywnych

²⁹ Por. n. 43: AAS 87 (1995), 946.

Kościół, powinni odznaczać się tym, że nie ograniczają się do sprawnego wypełnienia, co stosowne w danej chwili, ale z sercem poświęcają się na rzecz drugiego, w taki sposób, aby doświadczył on bogactwa ich człowieczeństwa. Dlatego takim pracownikom oprócz przygotowania profesjonalnego potrzeba również, i nade wszystko, „formacji serca”: trzeba ich prowadzić ku takiemu spotkaniu z Bogiem w Chrystusie, które by budziło w nich miłość i otwierało ich serca na drugiego, tak aby miłość bliźniego nie była już dla nich przykazaniem nałożonym niejako z zewnątrz, ale konsekwencją wynikającą z ich wiary, która działa przez miłość (por. Ga 5,6).

b) Chrześcijańska działalność charytatywna musi być niezależna od partii i ideologii. Nie jest środkiem do zmieniania świata w sposób ideologiczny i nie pozostaje na usługach światowych strategii, ale jest aktualizacją tu i teraz miłości, której człowiek potrzebuje zawsze. Czasy obecne, zwłaszcza począwszy od XIX wieku, są zdominowane przez różne nurty filozofii postępu, której formą najbardziej radykalną jest marksizm. Częścią strategii marksistowskiej jest teoria zubożenia: kto w sytuacji niesprawiedliwej władzy – utrzymuje ona – pomaga człowiekowi przez dzieła charytatywne, faktycznie służy aktualnemu systemowi niesprawiedliwości, sprawiając, że jawi się, przynajmniej do pewnego stopnia, jako znosny. W ten sposób jest hamowany potencjał rewolucyjny, a więc blokuje się przemiany ku lepszemu światu. Dlatego też *caritas* jest kontestowana i atakowana jako system zachowawczy. W rzeczywistości jest to filozofia nieludzka. Człowiek, który żyje teraz jest poświęcany *molochowi* przyszłości – przyszłości, której realne nadejście pozostaje co najmniej wątpliwe. Wprawdzie nie można promować nadawania światu ludzkiego kształtu, chwilowo rezygnując z postępowania po ludzku. Możemy mieć udział w kształtowaniu lepszego świata jedynie wtedy, gdy spełniamy dobro teraz i osobiście, z pasją i wszędzie tam, gdzie możemy, niezależnie od strategii i programów partii. Program chrześcijański – program dobrego Samarytana, program Jezusa – to „serce, które widzi”. Takie serce widzi, gdzie potrzeba miłości i działa konsekwentnie. Oczywiście, gdy działalność charytatywna jest podejmowana przez Kościół jako inicjatywa wspólnotowa, ze spontanicznością jednostki musi być połączone również programowanie, przewidywanie, współpraca z innymi podobnymi instytucjami.

c) Ponadto *caritas* nie może być środkiem do tego, co dzisiaj określa się mianem prozelityzmu. Miłość jest bezinteresowna; nie praktykuje się jej dla osiągnięcia innych celów³⁰. Nie oznacza to jednak, że działalność charytatywna powinna, by tak powiedzieć, zostawić Boga i Chrystusa na boku. Znowu chodzi o całego człowieka. Często najgłębszą przyczyną cierpienia jest właśnie brak Boga. Ten, kto praktykuje *caritas* w imieniu

³⁰ Por. Kongregacja ds. Biskupów, *Dyrektorium Apostolorum Successores* o pasterskiej posłudze Biskupów (22 lutego 2004), 196, Watykan 2004, 2^a, 208.

Kościół nie będzie nigdy starał się narzucać innym wiary Kościoła. On wie, że miłość w jej czystości i bezinteresowności jest najlepszym świadectwem o Bogu, w którego wierzymy i który zachęca nas do miłowania. Chrześcijanin wie, kiedy jest czas sposobny do mówienia o Bogu, a kiedy jest słuszne zamilknąć i pozwolić mówić jedynie miłości. On wie, że Bóg jest miłością (por. 1 J 4, 8) i staje się obecny właśnie wtedy, gdy nie robi się nic innego ponad to, że się kocha. On wie – wracając do wcześniejszych pytań – że lekceważenie miłości jest lekceważeniem Boga i człowieka, jest pokusą, by nie zważać na Boga. W konsekwencji najlepsza obrona Boga i człowieka polega właśnie na miłości. Jest zadaniem organizacji charytatywnych Kościoła umacnianie tego przekonania w świadomości ich członków, tak by przez ich działanie – tak, jak przez ich mówienie, milczenie i przykład – stawali się wiarygodnymi świadkami Chrystusa.

ODPOWIEDZIALNI ZA DZIAŁALNOŚĆ CHARYTATYWNĄ KOŚCIOŁA

32. W końcu musimy zwrócić uwagę na wspomnianych już odpowiedzialnych za działalność charytatywną Kościoła. Już we wcześniejszych rozważaniach stało się jasne, że prawdziwym podmiotem różnych Organizacji katolickich, które prowadzą działalność charytatywną, jest sam Kościół – i to na wszystkich poziomach, począwszy od parafii, poprzez Kościoły partykularne, aż do Kościoła powszechnego. Dlatego jakże słuszne było ustanowienie przez mojego czcigodnego Poprzednika Pawła VI Papieskiej Rady *Cor unum* jako instancji Stolicy Apostolskiej odpowiedzialnej za wspieranie współpracy pomiędzy organizacjami i koordynację akcji charytatywnych podejmowanych przez Kościół katolicki. Z kolei strukturze episkopalnej Kościoła odpowiada fakt, że w Kościołach partykularnych biskupi jako następcy Apostołów ponoszą jako pierwsi odpowiedzialność za realizację, także dziś, programu wskazanego w Dziejach Apostolskich (por. 2,42-44): Kościół jako rodzina Boża, powinien być dziś, tak jak wczoraj, miejscem wzajemnej pomocy i równocześnie miejscem gotowości do służenia wszystkim potrzebującym pomocy, nawet tym, którzy pozostają poza nim. Podczas liturgii święceń biskupich, właściwy akt konsekracji jest poprzedzony kilkoma pytaniami do kandydata, w których wyrażają się istotne elementy jego posługi i zostają przypomniane związane z nią obowiązki. W tym kontekście przyjmujący święcenia przyrzeka wyraźnie, że w imię Pana będzie gościnnie i miłosierny dla biednych i wszystkich potrzebujących pocieszenia i pomocy³¹. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, w kanonach dotyczących posługi biskupiej, nie traktuje wyraźnie o *caritas* jako specyficznym zakresie działalności biskupiej, ale mówi

³¹ Por. Pontificale Romanum, *De ordinatione episcopi*, n. 43.

ogólnie o zadaniu Biskupa, którym jest koordynacja różnych dzieł apostołstwa z poszanowaniem ich własnego charakteru³². Ostatnio jednak *Dyrektorium o pasterskiej posłudze Biskupów* pogłębiło bardziej konkretnie kwestię obowiązku *caritas* jako istotnego zadania Kościoła i Biskupa w jego diecezji³³ i podkreśliło, że działalność charytatywna jest aktem własnym Kościoła i że tak samo jak posługa Słowa i Sakramentów przynależy do istoty jego pierwotnej misji³⁴.

33. Jeśli chodzi o współpracowników, którzy praktycznie wykonują pracę charytatywną w Kościele, to, co istotne, zostało już powiedziane: nie powinni oni inspirować się ideologiami poprawiania świata, ale mają kierować się wiarą, która działa przez miłość (por. Ga 5,6). Powinny to być osoby dotknięte przede wszystkim miłością Chrystusa, osoby których serce zdobył Chrystus swą miłością, budząc w nich miłość bliźniego. Kryterium inspirującym ich działanie powinno być zdanie z Drugiego Listu do Koryntian: *Miłość Chrystusa przynagla nas* (5,14). Świadomość, że w Nim sam Bóg ofiarował się za nas aż do śmierci powinna skłaniać nas do tego, byśmy nie żyli już dla siebie samych, ale dla Niego, a wraz z Nim dla innych. Kto kocha Chrystusa, kocha Kościół i pragnie, aby Kościół coraz bardziej był wyrazem i narzędziem miłości, która od Niego emanuje. Współpracownik każdej katolickiej Organizacji charytatywnej pragnie pracować z Kościołem, a zatem z Biskupem, aby miłość Boga rozszerzała się w świecie. Przez swój udział w praktykowaniu miłości Kościoła, chce być świadkiem Boga i Chrystusa, i dlatego właśnie chce bezinteresownie spełniać dobro dla ludzi.

34. Otwarcie wewnętrzne na katolicki wymiar Kościoła ukierunkuje współpracownika na zgodne współdziałanie z podobnymi Organizacjami w wychodzeniu naprzeciw różnorodnym potrzebom, winno to jednak dokonywać się z poszanowaniem specyficznego profilu posługi, jakiej oczekuje Chrystus i Jego uczniowie. Św. Paweł, w swoim hymnie o miłości (por. 1 Kor 13) naucza nas, że *caritas* jest zawsze czymś więcej, niż zwyczajną działalnością: *Gdybym rozdał na jałmużnę całą majątność moją, a ciało wystawił na spalenie, lecz miłości bym nie miał, nic mi nie pomoże* (1 Kor 13,3). Hymn ten powinien być *Magna Charta* całej posługi kościelnej; są w nim zebrane wszystkie refleksje na temat miłości, które snuliśmy w tej Encyklice. Działanie praktyczne pozostaje niewystarczające, jeżeli nie jest w nim uchwytna miłość do człowieka, miłość, która się karmi spotkaniem z Chrystusem. Głęboki, osobisty udział w potrzebie i cierpieniu drugiego staje się w ten sposób daniem samego siebie: aby dar nie upokarzał

³² Por. kan. 394; *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich*, kan. 203.

³³ Por. nn. 193-198, 204-210.

³⁴ Por. tamże, 194, 205-206.

drugiego, muszę mu dać nie tylko coś mojego, ale siebie samego, muszę być obecny w darze jako osoba.

35. Ten właściwy sposób służenia czyni posługującego pokornym. Nie wynosi się on nad drugiego, jakkolwiek nędzna byłaby w danym momencie jego sytuacja. Chrystus zajął ostatecznie miejsce na świecie – krzyż – i właśnie z tą radykalną pokorą odkupił nas i nieustannie nam pomaga. Kto pomaga, dostrzega, że właśnie w ten sposób i jemu jest udzielana pomoc; nie jest jego zasługą, ani tytułem do chluby fakt, że może pomagać. To zadanie jest łaską. Im bardziej ktoś angażuje się na rzecz innych, tym bardziej zrozumie i przyjmie słowo Chrystusa: *Studzy nieużyteczni jesteśmy* (Łk 17,10). Uznaje bowiem, że działa nie z powodu swojej wyższości, albo większej skuteczności, ale dlatego, że Pan go obdarowuje. Czasami nadmiar potrzeb i ograniczone możliwości własnego działania mogą go wystawiać na pokusę zniechęcenia. Ale właśnie wtedy będzie mu pomocna świadomość, że ostatecznie jest on jedynie narzędziem w rękach Pana; uwolni się wówczas od mniemania, że sam i osobiście musi realizować konieczne naprawianie świata. W pokorze będzie robił to, co jest dla niego możliwe i w pokorze zawierzy resztę Panu. To Bóg włada światem, nie my. My służymy Mu na tyle, na ile możemy i dopóki On daje nam siłę. Robić jednak wszystko to, co możemy w oparciu o siłę, jaką dysponujemy, to zadanie dobrego sługi Jezusa Chrystusa, które zawsze jest źródłem jego dynamizmu: *Miłość Chrystusa przynagla nas* (2 Kor 5,14).

36. Doświadczenie bezmiaru potrzeb może z jednej strony nas skłaniać ku ideologii, która pretenduje do wykonania tego, czego, jak się zdaje, nie osiąga Boże władanie nad światem: uniwersalne rozwiązanie każdego problemu. Z drugiej może stać się pokusą bierności opartą o wrażenie, że i tak nic nie może być zrealizowane. W tej sytuacji żywy kontakt z Chrystusem jest decydującą pomocą, aby pozostać na właściwej drodze: ani nie popaść w pychę, która deprecjonuje człowieka i w rzeczywistości niczego nie buduje, ale raczej burzy, ani też nie poddać się rezygnacji, która nie pozwoliłaby, abyśmy dali się prowadzić miłości i w ten sposób służyć człowiekowi. Modlitwa, jako sposób czerpania wciąż na nowo sił od Chrystusa, staje się całkiem konkretną koniecznością. Kto modli się nie traci czasu, nawet jeśli wszystko wskazuje na potrzebę pilnej interwencji i skłania nas jedynie do działania. Pobożność nie osłabia walki z ubóstwem czy nawet biedą bliźniego. Błogosławiona Teresa z Kalkuty jest wymownym przykładem, że czas poświęcony Bogu na modlitwie nie tylko nie szkodzi skutecznej i operatywnej miłości bliźniego, ale w rzeczywistości jest jej niewyczerpanym źródłem. W liście na Wielki Post 1996 roku Błogosławiona pisała do swoich świeckich współpracowników: *Potrzebujemy tej intymnej więzi z Bogiem w naszym codziennym życiu. Jak możemy ją nawiązać? Przez modlitwę.*

37. Nadszedł moment, aby potwierdzić wagę modlitwy wobec aktywności i groźnej sekularyzacji wielu chrześcijan zaangażowanych w pracę charytatywną. Oczywiście chrześcijanin, który modli się, nie chce zmieniać planów Bożych, czy korygować tego, co Bóg przewidział. Pragnie czegoś więcej, spotkania z Ojcem Jezusa Chrystusa, prosząc, aby On był obecny z pociechą Ducha w nim i w jego pracy. Zażyłość z Bogiem osobowym i poddanie się Jego woli chronią przed degradacją człowieka, ratują go z niewoli fanatycznych i terrorystycznych doktryn. Autentycznie religijna postawa daleka jest od wynoszenia się do roli sędziego Boga, oskarżania Go, że pozwala na biedę nie mając litości dla swoich stworzeń. Kto usiłuje walczyć z Bogiem w imię dobra człowieka, na kogo będzie mógł liczyć, gdy działanie ludzkie okaże się bezsilne?

38. Oczywiście Hiob może żalić się przed Bogiem z powodu istniejącego w świecie niezrozumiałego cierpienia, jawiącego się jako nieusprawiedliwione. Dlatego tak mówi o swoim bólu: *Obym wiedział, gdzie można Go znaleźć, do Jego bym dotarł stolicy. Znałbym słowa obrony mojej, pojmoviał, co będzie mówił. Czy z wielką mocą ma się ze mną spierać? Więc drzę przed Jego obliczem, ze strachem o Nim rozmyślam, Bóg grozą przenika me serce, Wszchemocny napętnia mnie lękiem* (23,3.5-6.15-16). Często nie jest nam dane poznać, dlaczego Bóg powstrzymuje rękę zamiast interweniować. Zresztą On nie zabrania nam wołać, jak Jezus na krzyżu: *Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?* (Mt 27,46). Powinniśmy pozostać z tym pytaniem przed Jego obliczem, w modlitewnym dialogu: *Jak długo jeszcze będziesz zwlekał, Panie święty i prawdziwy?* (Ap 6,10). Św. Augustyn daje odpowiedź wiary na to nasze cierpienie: *Si comprehendis, non est Deus* – jeśli Go pojmujesz, nie jest Bogiem³⁵. Nasz protest nie jest wyzwaniem rzuconym Bogu, ani insynuacją błędu, słabości lub obojętności w Nim, czy też, że *śpi* (por. 1 Krl 18,27). Raczej jest prawdą, że nasze wołanie jest – jak na ustach ukrzyżowanego Jezusa – ostatecznym najgłębszym wyrażeniem naszej wiary w Jego wszechmoc. Chrześcijanie bowiem, pomimo wszystkich nieporozumień i zamieszania w otaczającym ich świecie, nie przestają wierzyć w *dobroć i miłość Boga do ludzi* (por. Tt 3,4). Choć jak inni ludzie pogrążeni są w dramatycznej złożoności dziejów historycznych, pozostają utwierdzeni w przekonaniu, że Bóg jest Ojcem i kocha nas, nawet jeżeli jego milczenie pozostaje dla nas niezrozumiałe.

39. Wiara, nadzieja i miłość są nierozdzielne. Nadzieja w praktyce wyraża się w cnocie cierpliwości, która nie słabnie w czynieniu dobra nawet w obliczu pozornej porażki, i w pokorze, która akceptuje misterium Boga i ufa Mu nawet w ciemności. Wiara ukazuje nam Boga, który dał swojego Syna za nas i budzi w nas zwycięską pewność, że to prawda: Bóg jest miłością!

³⁵ *Sermo 52, 16: PL 38, 360.*

W ten sposób przemienia w nas niecierpliwość i nasze wątpliwości w pewną nadzieję, że Bóg trzyma w swoich rękach świat, i że mimo wszelkich ciemności On zwycięża, jak to we wstrząsających obrazach ilustruje w sposób radosny Apokalipsa. Wiara, która jest świadoma miłości Boga objawionej w przebitym sercu Jezusa na krzyżu, ze swej strony prowokuje miłość. Jest ona światłem – w gruncie rzeczy jedynym – które zawsze na nowo rozprasza mroki ciemnego świata i daje nam odwagę do życia i działania. Miłość jest możliwa i możemy ją realizować, bo jesteśmy stworzeni na obraz Boga. Żyć miłością i w ten sposób sprawić, aby Boże światło dotarło do świata – do tego właśnie chciałbym zachęcić w tej Encyklice.

ZAKOŃCZENIE

40. Spójrzmy na koniec na świętych, na tych, którzy w przykładowy sposób wypełniali dzieło *caritas*. Myśl biegnie zwłaszcza ku Marcinowi z Tours († 397), najpierw żołnierzowi, a potem mnichowi i biskupowi: niczym ikona pokazuje niezastąpioną wartość osobistego świadectwa miłości. U bram Amiens, Marcin dzieli się połową swojego płaszcza z ubogim: sam Jezus ukazuje mu się w nocy we śnie ubrany w ten płaszczyk, aby potwierdzić wieczne znaczenie ewangelicznego słowa: *Byłem nagi, a przyodzialiście Mnie... Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili* (Mt 25,36.40)³⁶. Ile innych przykładów można by zacytować w historii Kościoła! W szczególności cały ruch monastyczny, od jego początków ze św. Antonim opatem (†356), dał wyraz ogromnej służby charytatywnej dla bliźniego. Stając „twarzą w twarz” z Bogiem, który jest Miłością, mnich odczuwa nagłą potrzebę, by zamienić swoje życie w służbę bliźniemu, obok służby Bogu. Tym można tłumaczyć wielkie ośrodki wyrosłe przy monasterach, w których przyjmowano, leczono i otaczano troską. Można też tłumaczyć ogromne inicjatywy mające na celu promocję ludzką i formację chrześcijańską, przeznaczone przede wszystkim dla ubogich, jakie prowadziły najpierw Zakony monastyczne i żebrzące, a potem różne Instytuty zakonne męskie i żeńskie, w ciągu całej historii Kościoła. Postaci świętych jak Franciszek z Asyżu, Ignacy Loyola, Jan Boży, Kamil de Lellis, Wincenty a Paulo, Ludwika de Marillac, Józef B. Cottolengo, Jan Bosko, Alojzy Orione, Teresa z Kalkuty – aby wymienić tylko niektóre imiona – pozostają wybitnymi przykładami miłości społecznej dla wszystkich ludzi dobrej woli. Święci są prawdziwymi nosicielami światła w historii, gdyż są ludźmi wiary, nadziei i miłości.

³⁶ Por. Sulpicjusz Sewer, *Vita Sancti Martini*, 3, 1-3: SCH 133, 256-258.

41. Pomędzy świętymi wyróżnia się Maryja, Matka Pana i odzwierciedlenie wszelkiej świętości. W Ewangelii św. Łukasza znajdujemy Ją zaangażowaną w posługę miłości wobec krewnej Elżbiety, u której pozostaje *około trzech miesięcy* (1,56), aby jej towarzyszyć w ostatnim okresie ciąży. *Magnificat anima mea Dominum* – mówi przy okazji tej wizyty – *Wielbi dusza moja Pana* (Łk 1,46) i wyraża w ten sposób, jaki jest program Jej życia: nie stawiać siebie w centrum, ale zostawić miejsce dla Boga spotkanego zarówno w modlitwie, jak i w posłudze bliźniemu – tylko wtedy świat staje się dobry. Maryja jest wielka dlatego właśnie, że zabiega nie o własną wielkość, lecz Boga. Jest pokorna: nie chce być niczym innym jak służebnicą Pańską (por. Łk 1,38. 48). Ona wie, że jedynie wtedy, gdy nie wypełnia swojego dzieła, ale gdy oddaje się do pełnej dyspozycji działaniu Bożemu, ma udział w zbawianiu świata. Jest niewiastą nadziei: tylko dlatego, że wierzy w obietnice Boże i oczekuje zbawienia Izraela, anioł może przyjść do Niej i wezwać Ją do ostatecznej służby tym obietnicom. Ona jest kobietą wiary: *Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła*, mówi do Niej Elżbieta (Łk 1,45). *Magnificat* – żeby tak powiedzieć, portret Jej duszy – jest w całości utkany z nici Pisma Świętego, z nici Słowa Bożego. W ten sposób objawia się, że w Słowie Bożym czuje się Ona jak u siebie w domu, z naturalnością wychodzi i wchodzi z powrotem. Ona mówi i myśli według Słowa Bożego; Słowo Boże staje się Jej słowem, a Jej słowo rodzi się ze Słowa Bożego. Ponadto w ten sposób objawia się również, że Jej myśli pozostają w syntonii z myślami Bożymi, że Jej wola idzie w parze z wolą Boga. Ona, będąc wewnętrznie przeniknięta Słowem Bożym, może stać się Matką Słowa Wcielonego. W końcu: Maryja jest kobietą, która kocha. Jak mogłoby być inaczej? Jako wierząca, która w wierze myśli zgodnie z myślą Bożą i pragnie według Bożej woli, może być jedynie niewiastą, która kocha. Wyczuwamy to w cichych gestach, o których mówią ewangeliczne opowiadania o dzieciństwie. Widzimy to w delikatności, z jaką w Kanie dostrzega potrzebę małżonków i przedstawia ją Jezusowi. Widzimy to w pokorze, z jaką przyjmuje to, że pozostaje w cieniu w okresie publicznego życia Jezusa, wiedząc, że Syn musi teraz założyć nową rodzinę i że godzina Matki nadejdzie dopiero w chwili krzyża, która będzie prawdziwą godziną Jezusa (por. J 2,4; 13,1). Wówczas, gdy Uczniowie uciekną, Ona pozostanie u stóp krzyża (por. J 19,25-27); później, w godzinie Pięćdziesiątnicy, oni będą cisnąć się do Niej w oczekiwaniu Ducha Świętego (por. Dz 1,14).

42. W życiu świętych nie należy brać pod uwagę jedynie ich ziemskiej biografii, ale także ich życie i dzieło w Bogu, po śmierci. Jeśli chodzi o świętych jest jasne: kto zmierza ku Bogu, nie oddala się od ludzi, ale staje się im prawdziwie bliski. W nikim innym, jak w Maryi, nie możemy tego dostrzec wyraźniej. Zdanie wypowiedziane przez Ukrzyżowanego do Ucznia – do Jana, a przez niego do wszystkich uczniów Jezusa: *Oto Mat-*

ka twoja (J 19,27) – w każdym kolejnym pokoleniu staje się wciąż na nowo prawdziwe. Maryja faktycznie stała się Matką wszystkich wierzących. Do Jej matczynej dobroci, do Jej czystości i dziewiczego piękna odwołują się ludzie wszystkich czasów i ze wszystkich stron świata ze swymi potrzebami i nadziejami, ze swymi radościami i cierpieniami, w ich samotności, jak również w doświadczeniach życia wspólnotowego. Zawsze doświadczają Jej dobroci, Jej niewyczerpanej miłości, która wypływa z głębi Jej serca. Świadectwa wdzięczności płynące ze wszystkich kontynentów i ze strony wszelkich kultur są uznaniem dla tej czystej miłości, która nie szuka siebie samej, ale po prostu chce dobra. Równocześnie cześć ze strony wiernych jest wyrazem nieomyślnej intuicji, w jaki sposób taka miłość jest możliwa: rodzi się dzięki najbardziej intymnej jedności z Bogiem, przez którą stajemy się Nim przeniknięci – to warunek, który pozwala tym, co zaczerpnęli ze źródła miłości Bożej i oni sami stają się *źródłami wody żywej* (por. J 7,38). Maryja, Dziewica, Matka, ukazuje nam, czym jest miłość i skąd pochodzi, skąd czerpie swoją odnawianą wciąż na nowo siłę. Jej zawierzymy Kościół, jego misję w służbie miłości:

*Święta Maryjo, Matko Boża,
Ty wydałaś na świat prawdziwe światło,
Jezusa, Twojego Syna – Bożego Syna.
Na wezwanie Boga oddałaś się cała
i tak stałaś się źródłem dobroci,
które z Niego wytryska.
Pokaż nam Jezusa. Prowadź nas ku Niemu.
Naucz nas, jak Go poznawać i kochać,
abyśmy my również mogli stać się
zdolni do prawdziwej miłości
i być źródłami wody żywej
w spragnionym świecie.*

*W Rzymie, 25 grudnia roku 2005, w uroczystość Narodzenia Pańskiego,
w pierwszym roku mego Pontyfikatu.*