

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 św. 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, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie. Św. 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 jako 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 dokumentu, 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 błędnieje.** 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 nazwała erosem. 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 św. 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 coraz 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 w innych kulturach — dostrzegali w erosie przede wszystkim upojenie, opanowanie rozumu przez « boskie szaleństwo », które wyrwa 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 przynależą « 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 erosu jako takiego, ale wypowiedział mu wojnę, jako niszczycielskiemu wypaczeniu, bowiem fałszywe ubóstwienie erosu, 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 wzniecenia « 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 boskości, ale upadkiem, degradacją człowieka. Tak więc staje się ewidentnym, że eros potrzebuje dyscypliny, oczyszczenia, aby dać człowiekowi nie chwilową przyjemność, ale pewien przedsmak szczytu istnienia, tej szczęśliwości, do której dąży całe nasze istnienie.

5. Dwie rzeczy dostrzegamy wyraźnie w tym pobieżnym spojrzeniu na koncepcję erosu w historii i dzisiaj. **Przed 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 erosu, 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 erosu może być rzeczywiście

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

² X, 69.

przewycięzione, 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, jako 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 w tym sensie 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 część, której nie postrzega w kategoriach 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. Przeciwnie, wiara chrześcijańska zawsze uznawała człowieka jako byt jedyny a zarazem podwójny, w którym duch i materia przenikają się wzajemnie, doświadczając w ten sposób 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.

³ Por. R. Descartes, *Œuvres*, opr. V. Cousin, t. 12, Paryż 1824, s. 95 nn.

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 wyśławiać miłość małżeńską. W tym kontekście bardzo pouczającym jest fakt, że w tekście tej 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 człowieka i posługą dla drugiego. Nie szuka już samej siebie, zanurzenia w upojeniu szczęściem; poszukuje dobrej 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 droga, 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 wynikła kwestia, czy przesłanie o miłości ogłoszone nam przez Pismo Święte i Tradycję Kościoła miałyby coś wspólnego z powszechnym doświadczeniem ludzkiej miłości, czy wręcz przeciwstawiałyby 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 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. Chcąc doprowadzić do ostateczności to przeciwstawienie, istota chrześcijaństwa byłaby oderwana 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**

pożądający, wstępujący — fascynacja ze względu na wielką obietnicę szczęścia — w zbliżeniu się potem do drugiej osoby 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 ofiarować 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 podgłówek, 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 przejąć się do głębi potrzebami innych, tak by stały się jego: « per pietatis viscera in se infirmitatem caeterorum transferat »⁴. Św. Grzegorz nawiązuje w tym kontekście do św. 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.

⁴ II, 5: *SCh* 381, 196.

⁵ *Tamże*, 198.

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, interweniując 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 słowach: "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 świat,⁶ ale ono samo nie potrzebuje niczego i nie kocha, a jedynie jest kochane.

⁶ Por. *Metafizyka*, XII, 7.

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 wątpienia jako eros, która jednak jest równocześnie także agape⁷.

Przed wszystkim prorocy, Ozeasz i Ezechiel, opisali tę « namiętność » Boga w stosunku do swego ludu posługując się śmiałyimi obrazami erotycznymi. Stosunek Boga do Izraela 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 Toràh, czyli otwiera Izraelowi oczy na prawdziwą naturę człowieka i wskazuje mu drogę prawdziwego człowieczeństwa. Ta historia opiera się 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 przebaczącą. Zwłaszcza Ozeasz ukazuje nam wymiar agape w miłości Boga do człowieka, który nieskończenie przewyższa aspekt darmości. 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

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

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 stopniem 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 wątplenia 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 stwórczym, eros kieruje człowieka ku małżeństwu, związkowi charakteryzującemu się wyłącznością i definitywnością; tak i tylko tak urzeczywistnia się jego głębokie przeznaczenie. Obrazowi Boga monoteistycznego odpowiada małżeństwo monogamiczne. Małżeństwo oparte na miłości wyłącznej i definitywnej staje się obrazem relacji Boga do Jego ludu, 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 Chrystus – wcielona miłość Boga

12. Chociaż 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 — niesłychane, niebywałe

⁸ Por. *Uczta*, XIV-XV, 189c-192d.

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 marnotrawnego 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 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.**

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 ofiarny 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 św. 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 » 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 nas. Tylko wychodząc od fundamentu chrystologiczno- sakramentalnego 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, 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.

PYTANIA DO REFLEKSJI

Co to znaczy, że miłość, pomimo różnych form, w jakich się przejawia, jest tylko jedna?

Kiedy człowiek staje się sobą i jest zdolny do prawdziwej miłości?

Na czym polega droga oczyszczania miłości?

Miłość ziemską (eros) i miłości kształtowanej przez wiarę (agape) – dwie rzeczywistości oddzielone od siebie?

Jaki jest nowy obraz Boga w świetle wiary biblijnej?

W czym objawia się szczególny wymiar Bożej miłości?

W jaki sposób realizuje się pełne objawienie Bożej miłości?

W jaki sposób człowiek doświadcza tajemnicy miłości przez Eucharystie?