

## DROGA MIŁOŚCI KU BOGU

W języku greckim, tak dawnym jak i współczesnym, „kocham” wyraża się słowem: *se agapô*. Miłość jest tylko jedna. Ma jednak dwa wymiary (*eros – amor* i *agapè – caritas*), które oddzielano od siebie w ciągu długiej historii. Już Franciszek Salezy czuł się zobowiązany poświęcić osobny rozdział zebraniu tych kawalków: „nazwa miłości (*amor*), jako bardziej wybitna, została słusznie nadana miłości miłosiernej (*caritas*) jako tej nadrzędnej i najbardziej dostojnej ze wszystkich miłości”<sup>1</sup> Wystarczy obecnie porównać ze sobą te dwa wyrażenia: „uprawiać miłość” i „czynić (świadczyć) miłość”, aby odczuć, jak dalece przestały się one komunikować ze sobą.

A przecież to rozkojarzenie jest po prostu rujnujące. Prowadzi bowiem do przekształcenia miłości rozumianej w tym pierwszym znaczeniu (*amor*) w pozbawione wielkoduszności pożądanie, bez jakiegokolwiek skutku zewnętrznego, a miłości „dobroczynej” (*caritas*) – w solidarną działalność, nastawioną ewentualnie na coś zewnętrznego wobec miłości do Boga, co niekoniecznie nawet z niej wypływa. Logicznym kresem takiego rozwoju staje się przeciwstawienie tych, którzy się poświęcają, także w ramach swej uczuciowej duchowości, aby być wciąż w obliczu Boga, nie troszcząc się przy tym wyraźnie o ludzi im współczesnych, tym, którzy się decydują na skuteczne (mają przynajmniej taką nadzieję) działanie, pozbawione jednak uzasadnienia. Nasze religie katodowe dobrze to uwidoczniają: z jednej strony są ci, którzy znajdują się przed ekranem, w komunii bezwładnej emocji, z drugiej zaś ci, którzy są za ekranem, „humanitaryści” poświęcający się ulżeniu zła naszej planety, przy czym jedyna relacja, jaka zachodzi między nimi, polega na obietnicach daru.

Czy te dwa pojęcia pozwalają myśleć o Bogu?

Jeśli miłość nie jest dobroczynna, trudno by było przypisać ją Bogu. Taka miłość staje się jakąś mierną i wątlą, zużytą już ideą. Ma się

---

*Traité de l'amour de Dieu*, I, 15: „Que la charité doit être nommée amour” (Paris 1969, s. 395).

nawet wrażenie, iż zaistniała już jakaś zgodność poglądów odnośnie do tego banału: miłość jest lepsza od nienawiści. Ale ten właśnie banal zdaje się wciągać także chrześcijaństwo w swą pustkę i niemoc. Czy miłość miałaby jedynie maskować prawdziwe problemy i powstrzymać złudzenie, jakoby władza przebywała w samym tylko słowie (co Marks nazywał ideologią)? Wydaje się także, że pojęcie miłości jest dowodem słabości chrześcijaństwa winnego kochać nawet to, co szkodzi życiu: słabość i pokora (Nietzsche). W końcu, przypisywanie Bogu miłości to przyznawanie Mu tego, co jest mniej racjonalne i mniej poznawalne, to ustawiczne zanurzanie się w psychologię i emocje. W tej formie psycho-afektywnej obraz Boga odsyła tak wyraźnie do ludzkich fantazmatów, że psychoanaliza może bez trudu go zdemaskować jako iluzję.

Należałoby zatem zastąpić miłość pojęciem bardziej ścisłym, bardziej wymagającym ze strony Boga. Na przykład pojęciem sprawiedliwości, które zakłada, że Bóg komunikuje się przez swoje Prawo i że człowiek zostaje przez nie zobowiązany do prawowitego działania. Lévinas zaznaczył w tym duchu: „Relacja między Bogiem i człowiekiem nie jest uczuciową komunią w miłości Boga wcielonego, lecz odniesieniem pomiędzy umysłami za pośrednictwem nauki – przez *Torę*”<sup>2</sup> Miłość nie pasowałaby do tego, by myśleć o Bogu: jest przeciwna Jego transcendencji, jest jedynie uczuciem przenoszonym metaforycznie, może więc co najwyżej oznaczać jakiś zewnętrzny przymiot Bożej istoty. Ważne jest to, że Bóg dał ludziom swoje słowo i swoje Prawo, aby umożliwić im poznanie Siebie samego, wielbienie Go i realizowanie Jego sprawiedliwości.

Ale takie właśnie ujęcie zakłada całą serię przeciwieństw, które nie mają racji bytu: pomiędzy miłością a rozumieniem, między miłością a etyką, między Starym i Nowym Testamentem. Te właśnie narzucające się przeciwieństwa chciałbym tutaj omówić.

## 1. Rozumienie a miłość

Przeciwieństwo pomiędzy rozumem a miłością nie pojawia się samo przez się. Rozum i miłość są formami intencjonalności, poprzez które ujmują dany przedmiot. Co więcej, miłość objawia mi byt w tym, co ma on najbardziej złożonego i szczególnego zarazem. Język biblijny

---

<sup>2</sup> E. Lévinas, „*Aimer la Thora plus que Dieu*” *Difficile liberté*, Paris 1963 (wyd. 3), s. 201-206.

zachęca nas do rozważania tego samego zjawiska: wiemy dobrze, że „poznać” w Biblii oznacza także akt płciowy. Ojcowie Kościoła zespalałi zresztą często poznanie z miłością. Grzegorz Wielki pisze bez wahania: „Miłość jest poznaniem (*Amor notitia est*)”<sup>3</sup>

Jak więc się to stało, że zaczęto przeciwstawiać sobie te pojęcia, które zdają się bardziej zbieżne niż przeciwne sobie? – Dzięki metafizyce! Zespalałając różne platońskie wariacje o mądrości i miłości, Plotyn<sup>4</sup> rozróżniał dwie władze w myśleniu: rozum przepelniony mądrością, kontemplujący to, co w niej się zawiera, i rozum kochający, widzący to, co jest nad nią. Rozróżnienie to wprowadza podstawową artykulację dla filozofii, teologii i mistyki. Ponieważ Bóg jest niepoznawalny, nie można będzie się odwołać do rozumu napelnionego mądrością, aby Go osiągnąć: pozostaje on bowiem na swym własnym poziomie, na poziomie tego, co go napelnia – bytu i rozumności, czyli poniżej boskości. Natomiast miłość, która nie wie, co czyni, stanowi adekwatny sposób dochodzenia do tego, czego nie znamy. W konsekwencji miłość będzie sposobem dotarcia do Boga ponad naszym poznaniem. Zgodnie z tą teorią, miłość-rozumienie pozwala dojść do Boga pomimo Jego niewysłowności i niepoznawalnej transcendencji. Staje się to podstawą mistyki nadmiaru, teologii miłości, znajdującej się ponad wszelkim poznaniem spekulatywnym, i całej teologii afirmatywnej.

Cała szkoła „mystyki uczuciowej” dziedziczy te analizy. Wilhelm z Saint-Thierry, towarzysz św. Bernarda, pisze: „Sama miłość jest rozumieniem (*Amor ipse intellectus est*)”<sup>5</sup> Oczywiście, Wilhelm przyjmuje najpierw formułę Grzegorza Wielkiego. Powtarzając ją jednak, zmienia jej sens. Traktuje bowiem miłość jako pewną formę autonomicznego myślenia, które przerasta rozum poznawczy. Na innym miejscu Wilhelm stwierdza: „rozum może widzieć Boga tylko w tym, co nie jest, gdy tymczasem miłość zgadza się spocząć w tym, co jest”<sup>6</sup> Miłość stała się rozwiązaniem problemu poznania Boga; dzięki ścisłej analizie Dionizego Areopagity wiemy, że Bóg jest niepoznawalny i dlatego wszystko, co poznajemy racjonalnie, nie jest Bogiem: po-

*Homiliae in Evangelia* II; PL 76, 1207A (*Homilia* 27, 4).

<sup>3</sup> *Enneady* VI, 7 (38), 35, 24-25.

<sup>4</sup> Trzykrotnie pojawia się to twierdzenie w jego pismach: *Expositio super Cantica Canticatorum*, rozdz. 10 (wyd. P. Verdeyen), Turnhout 1997, s. 47; *List do braci z Mont-Dieu* § 173 (SC, Paris 1975, s. 282); *Disputatio contra Abaelardum*, rozdz. 2 (PL 180, 252). Zob. J.-M. Déchanet, „*Amor ipse intellectus est*”, *Revue du Moyen Âge latin*, I, 350-374.

<sup>6</sup> *De la nature et de la dignité de l'amour*, Paris 1953, § 25, s. 100. Zob. Ives (Yves) de Chartres, *Épître à Séverin sur la charité*, III, 25 (Paris 1955, s. 73).

znanie zatrzymuje się na tym, czym Bóg nie jest. Natomiast miłość posuwa się znacznie dalej, doprowadzając do poznania tego, czym Bóg jest. Prawdziwa teologia transcendencji nie należy do porządku poznania, lecz miłości. Analiza ta zostanie wyraźnie przypisana odczytywaniu Dionizego przez Hugona ze św. Wiktora na tych klasycznych stronicach, tysiącokrotnie podejmowanych w średniowieczu i w czasach nowożytnych: „Kocha się więcej niż się rozumie; wkracza miłość i zbliża się tam, gdzie nauka pozostaje na zewnątrz”<sup>7</sup> U św. Bonawentury rozróżnienie to jest centralne i wszechobecne. Franciszkańska szkoła z XIV wieku (Duns Szkot, Ockham) rozwinięta uczonej teologią woli, aby wykorzystać wszystkie możliwości tej doktryny miłości<sup>8</sup> Mamy zatem doskonale przezwyciężenie, budowane przez dziesięć wieków metafizyki.

Jak jednak mawiał J. Beaufret, „kontrtorpedowiec jest jeszcze postacią torpedowca” Przezwyciężenie metafizyki intelektu zależy jeszcze od tego, co się przezwycięża. Jest ono tylko rewersem. Jeżeli nawet ten ruch przedstawia się jako przezwyciężanie metafizycznego poznania Boga, rządzi się przecież przynajmniej częściowo logiką przezwyciężania, czyli metafizyką. Daleka od niszczenia teorii poznania i intelektu, doktryna miłości ponad intelektem jedynie ją potwierdza. Sama zresztą wstępuje w jej brzegi, albowiem każde poznawcze dojsię do Boga pozostaje nabytkiem teologii spekulatywnej. Oddzielona od rozumu i rozumności, miłość staje się bowiem ślepa, wchodzi w ciemność, noc, chmurę, itd. Z jednej strony to oddzielenie grozi niebezpieczeństwem uczynienia niezrozumiałą każdej próby zrozumienia wiary, a ogólniej: poznania Boga, czy to poprzez Pismo święte, czy też badania racjonalne. Z drugiej zaś strony czy uczuciowość może być prawdziwie wierna swoim obietnicom przezwyciężenia? Czy w miłości doświadczam rzeczywiście transcendencji Boga, czy też raczej tylko immanencji moich wzruszeń? Pytania te wymagają przynajmniej minimum rygorystycznego rozróżnienia. Samo zaś oddzielenie tych dwóch rzeczywistości jest rujnujące dla obydwu stron: jeśli bowiem miłość jest ślepa, to rozumność jest bezpłodna.

Jeśli się przechodzi od poznawania do przedmiotu poznanego, czyli do Boga, wówczas ta opozycja pomiędzy intelektem a miłością nie pozwala zrozumieć ewangelicznego stwierdzenia: „Bóg jest miłością” W najbardziej dopracowanej w dziejach chrześcijaństwa konstrukcji

<sup>7</sup> Hugo ze św. Wiktora, *Hierarchia coelestis* VI, 50 (PL 175, 1038D).

<sup>8</sup> Por. O. Boulnois, *Duns Scot. La Rigueur de la charité*, Paris 1998.

teologicznej, jaką jest *Suma Teologiczna* św. Tomasza, miłość Boża pojawia się dopiero u kresu długiej i szerokiej drogi. Po wykazaniu istnienia Boga, a następnie Jego głównych przymiotów, Tomasz zastanawia się na Bożymi działaniami: wiedzą i wolą (I, q. 14-24). Miłość w Bogu rozważa przy tym jako działanie odnoszące się do woli Bożej. Bada je analogicznie do ludzkiej duszy, „albowiem pierwszym poruszeniem woli, i całej władzy pożądawczej, jest miłość” (q. 20, a. 1). Tak więc przypisywana Bogu miłość nie będzie uczuciem zniekształcającym Jego transcendencję: stanowi część jedyne i prostego aktu myśli Bożej (ad 1). Miłość nie jest już tylko jakąś metaforą, na przykład taką, jak w przypadku, gdy się przypisuje Bogu gniew, pragnienie lub smutek: miłość nie zawiera w sobie żadnej niedoskonałości. Trzeba zatem dojść aż do kwestii 20, czyli przejść przez wywody zawarte w ponad stu artykułach, aby móc pomyśleć, że miłość jest w Bogu.

Oczywiście, Tomasz nie pomija ewangelicznego imienia Boga; cytuje dokładnie 1 J 4, 16: „Bóg jest miłością (*caritas*)”, jako decydujący autorytet przeciwko tym, którzy negują miłość w Bogu (q. 20, a. 1). Nie komentuje jednak tego tekstu. A zatem sam wynik jest niczym bez tej drogi, która do niego doprowadziła. Poznanie Boga zostało wypracowane najpierw na drodze metafizyki bytu; i jeżeli nawet stara się ona unikać danych objawionych, to przecież takie jej nastawienie jest ułomne: to jasne, że miłość nie jest tu istotą Boga, ani korzeniem Jego egzystencji, ani nawet jednym z istotnych przymiotów, „które należą do Jego substancji” (prolog q. 14), ale jest działaniem, czyli aktem późniejszym od wszystkich tych elementów, który charakteryzuje działającego i w nim pozostaje. Imię miłości, przyznane Bogu, wydaje się bardzo peryferyczne w stosunku do wymogów rozumu. Miłość jawi się bowiem jako rzeczywista, ale drugorzędna cecha istoty Bożej, określonej już uprzednio metafizycznie przez byt. Jeżeli jednak, ponownie, teologia imion Bożych zwraca nam uwagę na fakt, że ta definicja poprzez byt prowadzi jedynie do tego, co nie jest Bogiem, to takie kompleksowe przypisanie miłości Bogu nie wywróci metafizycznej definicji Boga jako bytu, ale ją tylko potwierdzi.

Przeciwieństwo zachodzące pomiędzy poznaniem a miłością, kontemplacją a miłością, jest więc problematyczne. Doprowadza zresztą w końcu do uwypuklenia filozoficznego wymogu kontemplowania (unoszącego niewątpliwie człowieka aż do niesłychanego wprost rozżarzenia przez swój boski przedmiot), i to o wiele większego od biblijnego przykazania miłowania Boga i bliźniego.

## 2. Miłość a prawo

Czy możemy myśleć o Bogu jako miłości? Aby dojść do tego, miłość powinna przestać być zwyczajnym uczuciem wewnętrznym, przypisywanym mniej lub bardziej metaforycznie Bogu. Trzeba, aby miłość była aktywna, aby się wpisywała w sens działania.

Należy tutaj się zapytać o status etyki. Nie ma miłości do kogoś innego, jeśli ta miłość nie przechodzi poprzez czyny. Jedynie konkretne gesty świadczą o naszym szacunku dla transcendencji innego. Otóż znamy zasady prawego działania realizowanego dla dobra innego: są to powszechne zasady etyczne, sformułowane w *Dziesięciu Słowach* na Synaju, czyli uświęcone, boskie mocą Słowa Bożego.

Zauważmy najpierw, że *Dziesięć Słów* nie utożsamia się z dziesięcioma przykazaniami. 1. Pierwsze bowiem słowo zostało wypowiedziane w czasie teraźniejszym, w trybie oznajmującym: „Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli” (Wj 20, 2)<sup>9</sup>; 2. Dziewięciu dalszych słów nie wyrażono w trybie rozkazującym teraźniejszym (jak chciał Kant), ale oznajmującym przyszłym, który oznacza coś więcej: „nie będziesz zabijał” – zakazuje oczywiście zabijania, przede wszystkim jednak obiecuje człowiekowi, że będzie on zdolny do tego, i ukazuje, iż sam Bóg pokłada w nim nadzieję; 3. W tych dziewięciu słowach zawierają się tylko dwa przykazania (czwarte i piąte): szacunek dla szabat i dla rodziców. Pozostała siódemka zakazuje. Nie dostrzeżono jednak tego należycie, iż zakaz jest wyzwolenieczy: o ile przykazanie kieruje moje nastawienie ku jednemu celowi (Bóg, rodzice), to wystarczy się powstrzymać od aktu zakazanego, aby być pewnym, iż jest się na dobrej drodze, co pozostawia otwartymi wszystkie inne rodzaje zachowania.

Przede wszystkim jednak *Dziesięć Słów* dzieli się na dwie części, umieszczane tradycyjnie na *dwóch tablicach* kamiennych, na których sam Bóg wyrzył Prawo (por. Pwt 5, 22). Pierwsza tablica wskazuje na obowiązki wobec Boga, druga zaś na zobowiązania wobec ludzi. Cztery pierwsze słowa są motywowane boską naturą; szanowanie tych słów to naśladowanie sposobu Bożego działania: Bóg jest wyzwolicielem, popadanie w bałwochwalstwo, posługiwanie się magicznymi

<sup>9</sup> Trzymam się tutaj Biblii hebrajskiej, a nie tej, którą Augustyn narzucił światu łacińskiemu. Por. P. Beauchamp, *D'une Montagne à l'autre. La loi de Dieu*, Paris 1999; R. Brague, *La loi de Dieu*, Paris 2005; O. Boulnois, *Le tournant chrétien: la loi de la charité*, w: *Le Bonheur, l'Utile et le Mesurable. Histoire de la Philosophie morale et politique* (red. A. Caillé i inni), Paris 2002.

zakłęciami czy forsowna praca – wszystko to utożsamiałoby się z utratą wolności wyrwanej Egipcjanom. Druga tablica daje do zrozumienia, że nie należy poddawać się drugiemu w niewolę: nie czyhać na jego życie, na jego płciowość, jego dobra, jego honor... Treść tej drugiej tablicy, „prawo moralne”, nie jest własnością judaizmu i chrześcijaństwa. Jego ekwiwalenty znajdują się w większości społeczeństw ludzkich. Już św. Paweł zwrócił uwagę na to, że odpowiada ono w pełni prawu „sumienia”, prawu wypełnianemu naturalnie przez pogan (por. Rz 2, 14), czyli temu, które nazywa się od czasu stoików „prawem naturalnym”, określającym naturalne zasady prawa moralnego.

A więc to nie *treść*, lecz *forma* specyfikuje etykę w judaizmie (a potem w chrześcijaństwie). Jej oryginalność polega natomiast na artykułowaniu pomiędzy dwiema tablicami *Dekalogu*, między obowiązkami względem Boga i powinnościami względem człowieka. Jak mówi św. Paweł, przykazania dotyczące ludzi można zespolic w jednym, będącym formą wszystkich innych: „Albowiem przykazania: Nie cudzołóż, nie zabijaj, nie kradnij, nie pożądaj, i wszystkie inne – streszczają się w tym nakazie: Miłuj bliźniego swego jak siebie samego!” (Rz 13, 9; cyt. z Kpł 19, 18). Sam Jezus sprowadza cały *Dekalog* do jednego przykazania, które historycy nazwą „Złotą Regułą”: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie. Albowiem to jest [istota] Prawa i Proroków” (Mt 7, 12). Jego równoważnik znajdujemy także w *Talmudzie*: „Nie czyn twemu bliźniemu tego, czego byś nie chciał, aby to tobie czyniono. To jest całe prawo; reszta jest komentarzem”<sup>10</sup> Obowiązek szanowania innego jak drugiego „ja” jest więc formą drugiej tablicy. Ze swej strony jednak jest ona realizacją miłości do Boga. Kiedy bogaty młodzieniec pyta Chrystusa o to, co powinien czynić, aby osiągnąć życie wieczne, czyli o miłość Boga, Jezus recytuje mu tak po prostu drugą tablicę *Dekalogu* (zob. Mt 19, 18). Daje mu w ten sposób do zrozumienia, że prawdziwa cześć Boga objawia się w szacunku do człowieka. Miłość Boga przejawia się w miłowaniu bliźniego, chodzi bowiem o taką samą transcendencję. Trzeba naśladować miłość Boga do człowieka w naszych relacjach z kimś innym, albowiem ten inny jako taki (Bóg lub człowiek) zobowiązuje mnie nieskończenie. Można by scharakteryzować to prawo boskiego pochodzenia jako „wyzwalającą heteronomię”: jeżeli prawo nie pochodzi od samego tylko człowieka (a więc nie jest autonomiczne), skłania go do wyzwalania innego z niewoli.

<sup>10</sup> *Talmud Babiloński*, 9-1, London 1972 (Rabbi Hillel).

Na tej płaszczyźnie nie ma przeciwieństwa pomiędzy chrześcijaństwem a judaizmem. Chrześcijaństwo nie jest bowiem religią wnętrza lub uczucia przeciwnego praktyce: „ten, kto usłyszał, a nie wypełnił, podobny jest do człowieka, który zbudował dom na ziemi bez fundamentu. [Gdy] rzeka uderzyła w niego, od razu runął, a ruina owego domu była wielka” (Łk 6, 49). Nie jest tak, jakby to mogło spontanicznie się wydawać, że słowo jest fundamentem, a związane z nim działanie – jego przedłużeniem; *podstawą jest właśnie praktyka*, bez której słowo bywa wymiatane. Specyfiką chrześcijaństwa jest raczej to, że Jezus przemienia zalecenia i zakazy w nieskończony obowiązek wobec innego. W odniesieniu do każdego przykazania podbija niejako jego cenę: „Słyszeliście, że powiedziano (...). A Ja wam powiadam: (...)” (zob. Mt 5, 27-28, 31-32, 33-34, 38-39, 43-44), posuwając się aż do nieskończonego i pozostającego bez wzajemności zobowiązania: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół” Prawo moralne zdobywa nową radykalność: wymaga nieskończonej aplikacji i staje się zbiorem niewyczerpanych zaleceń.

W ten sposób jednak Prawo i miłość stają się dwoma obliczami jedynej etyki. Paweł wyraźnie to obwieszcza: „miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa” (Rz 13, 10). Trudna do pomyślenia jest oczywiście ta tożsamość obu tych biegunów. I dlatego można tu uchybić na dwa sposoby. Jeden polega na większym miłowaniu Prawa, aniżeli Boga, drugi zaś na miłowaniu Boga bardziej, aniżeli Prawa.

1. *Miłować Prawo bardziej niż Boga* – oto tytuł artykułu E. Lévinasa<sup>11</sup> Bóg jest bezwzględnie transcendentny, niepoznawalny, nie do pomyślenia. Trzeba więc zastąpić myślenie o Bogu myśleniem o tym, co daje On ludziom: Prawo. Tylko Prawo pozwala poznać Boga bez bałwochwalstwa, szanować Go, nie poświęcając przy tym człowieczeństwa kogoś innego. Na Synaju Bóg pozostawał przecież ukryty: objawieniem był raczej dar Prawa, aniżeli objawienie Boga samego, który pozostaje niewidzialny poza i ponad Prawem. Poznawalne jest tylko Prawo, które pochodzi od Boga niewidzialnego. Jedynym prawdziwym dostępem do Boga byłby więc dostęp do Prawa, które poleca, co należy spełnić, jest przedmiotem szacunku, posłuszeństwa, a nie jakiegoś abstrakcyjnego poznania.

W ten sposób jednak zapomina się o tym, iż pierwsze Słowo zespala i przekracza wszystkie pozostałe, i że jest warunkiem możliwości

<sup>11</sup> Cyt. w przyp. 2.



każdego z nich. Bóg przekazuje tutaj swoje Imię – to znaczy: określa Siebie swoim działaniem jako Wyzwolicieła z niewoli. Objawiając się jako Pomoc i Wyzwolicieł, Bóg daje człowiekowi wzór działania i obwieszcza mu, że mu dopomoże w wypełnianiu tego, czego żąda od niego. Przypomina człowiekowi jego dawne położenie niewolnika i zachęca go do tego, aby chronił ze swej strony najsłabszych. Wychowuje w ten sposób człowieka do człowieczeństwa i uzasadnia jego obowiązki wobec innego.

2. „Miłować Boga bardziej niż Prawo” – to bardzo głęboka pokusa chrześcijaństwa.

Można by tutaj się powołać na bardzo powierzchowne odczytywanie św. Pawła. Przeciwwstawianie Prawa i miłości, Prawa i wolności, prawa ciała prawu Ducha – znajduje się faktycznie w samym centrum jego nauczania: „dzięki czynkom wymaganym przez Prawo żaden człowiek nie może dostąpić usprawiedliwienia w Jego (Boga) oczach. Przez Prawo bowiem jest tylko większa znajomość grzechu” (Rz 3, 20). „Albowiem prawo Ducha, który daje życie w Chrystusie Jezusie, wyzwoliło cię spod prawa grzechu i śmierci” (Rz 8, 2). To obecne w sercach wierzących „prawo Ducha” przeciwstawia się więc wyraźnie „prawu grzechu i śmierci”

Czy miłość przyszła po to, by obalić Prawo? Czy miłość znajduje się ponad przykazaniami? Czy miłość do Boga nakazuje nam porzucić nasze obowiązki wobec drugiego? Czy należy dać pierwszeństwo wewnętrznemu uniesieniu miłości przed skutecznym działaniem na rzecz tych, którzy najbardziej tego potrzebują? – Wydaje się to niemożliwe. Dowodem na to jest fakt, że św. Paweł traktuje prawo jako rozlane powszechnie we wszystkich sumieniach. Miłość nie przyszła obalić Prawa, czyli zobowiązania na rzecz innego. Paweł nie chce z pewnością wyeliminować przestrzegania Prawa, przynajmniej na płaszczyźnie etycznej (przepisy obrzędowe znikają dla pogan w momencie ich nawrócenia). Obwieszcza to uroczyście, że Prawo nie jest złe samo w sobie, ono „nie jest grzechem”, a nawet jest święte, słuszne i dobre (zob. Rz 7, 7. 12). Już Chrystus zapowiedział: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić” (Mt 5, 17). Dla Pawła Prawo jest jedynie tym, co ukazuje mój grzech, albowiem nie wypełniam Prawa, jeśli mam nieskończone zobowiązanie wobec innego. Tak więc określając czyny dobre, Prawo objawia paradoksalnie grzech człowieka (zob. Rz 7, 8-10).

Co oznacza zatem prawo wolności, według św. Pawła? – Samo centrum tego, co podają w innych pojęciach cztery Ewangelie. Bóg nas

miłuje nie tylko wtedy, gdy jesteśmy sprawiedliwi i szanujemy Jego przykazania, ale kocha nas także wówczas, gdy nie dochodzimy do ich wypełniania, gdy jesteśmy grzesznikami: „Nie przyszedłem, aby powołać sprawiedliwych, ale grzeszników” (Mk 2, 17). Nie zostały zlikwidowane nasze obowiązki wobec drugiego człowieka. Wiemy jednak, że miłość Boga wznosi się ponad nasze uchybienia, naszą niezdolność do wypełnienia tego, czego od nas wymaga i co nam zaleca. „Większa będzie radość z jednego grzesznika, który się nawraca, niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych” (Łk 15, 7). „Celnicy i nierządnicę wchodzi przed wami do królestwa niebieskiego” (Mt 21, 31). „Któż z was, gdy ma sto owiec, a zgubi jedną z nich, nie zostawia dziewięćdziesięciu dziewięciu na pustyni i nie idzie za zgubioną, aż ją znajdzie?” (Łk 15, 4). Innymi słowy: relacja nie jest symetryczna. Nasza miłość do Boga wyraża się w zobowiązaniu czynienia dobra innemu. Ale Bóg nas kocha nawet wtedy, gdy nie dochodzimy do tego, i wybacza nam, gdy wyznajemy Mu naszą niemoc. „Bóg sam pierwszy nas umiłował” (1 J 4, 19). To właśnie Augustyn nazwie (po św. Janie) łaską: Bóg obdarza ludzi swoją miłością pomimo ich niezdolności do czynienia dobra.

W tej perspektywie i wewnątrz kadru łaski (miłości, której Bóg jest źródłem i początkiem) prawdą jest to, że nasza miłość do Boga urzeczywistnia się w naszej miłości do innego. W imię miłości Boga nie przestajemy być zobowiązani do sprawiedliwości wobec innego człowieka. Dlatego właśnie św. Paweł woła: „Miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa” (Rz 13, 10).

„Do prawdy wkracza się tylko przez miłość” – stwierdził Augustyn. Nie można wyjaśniać Pism, nie mając miłości Boga; nie można też poznać Bożej prawdy, nie praktykując miłości. Nie jest to bez znaczenia, że zdanie to, tak często cytowane, znajduje się w dziele *Contra Faustum* (32, 18), czyli w polemice anty-manichejskiej, w ramach której Augustyn wykazuje, przeciwko tej gnozie przeciwstawiającej Boga sprawiedliwości Starego Testamentu Bogu miłości Nowego Testamentu, jedność obu Testamentów. Jeden i ten sam Bóg jest Prawdą i Źródłem jedyne Przymierza, odnowionego w Chrystusie. Nie ma żadnej opozycji pomiędzy Prawem i miłością, pomiędzy sprawiedliwością a miłością.

Nie można zatem ani preferować Prawa i sytuować go ponad miłością (jak sądził Lévinas), ani też miłości stawiać ponad Prawem (do czego nas skłania powierzchowna lektura św. Pawła). Istnieje tu bowiem wzajemność: miłość jest prawem, a prawo jest miłością. „Jeżeli Mnie miłujecie, będziecie zachowywać moje przykazania” (J 14, 15)

i na odwrót: „Kto ma przykazania moje i je zachowuje, ten Mnie miłuje” (J 14, 21).

### 3. Miłość innego widzialnością Boga

W samym sercu miłości rezyduje poznanie Boga. Poznać Boga – to poznać Go przez Jego prawo, przez swój obowiązek wobec innego. Poznać Boga – to kochać (wspierać) ludzi. Prawdziwe poznanie właściwego działania nie jest więc nigdy czysto teoretyczne. Poznaje się działanie, działając.

Weźmy najprostszą czynność, jak podniesienie ręki. Wiem, że podnoszę rękę. Ale ta moja świadomość jest albo świadomością działania jako mojego, albo też świadomością jakiegoś dającego się zauważyć wydarzenia światowego, które może być także wynikiem mojego działania (moja ręka jest w powietrzu). W tym drugim przypadku znam oczywiście tylko daną rzecz, przestrzenno-czasowe współrzędne ruchu fizycznego. Z tym, że mogą to być równie dobrze przejawy działania kogoś innego. Mogę natomiast mieć świadomość własnego działania, jeśli wiem, że to ja zrobiłem (osobiście i cieleśnie), ale nie wiem, co się faktycznie dokonało (w świecie). Jeżeli na przykład piszę po ciemku: uświadamiam sobie to działanie, w miarę jak odczuwam ruchy mięśni (wiem, że piszę to, co chcę), ale nie znam tego, co zrobiłem, co się faktycznie dokonało: może nie ma atramentu w piórze, może brakuje papieru, albo też moje litery są zniekształcone tak dalece, że są nieczytelne. Trzeba zatem odróżniać dwie rzeczy: czynność i fakt dokonany. Świadomość czynienia tego, co chcę, która jest pewnym rodzajem percepcji kinestatycznej, wewnętrznym odczuwaniem całości poruszeń w moim ciele, nie jest wydarzeniem zewnętrznym, obiektywnym, jakie wytworzyłem i którego nie jestem jakimś uprzywilejowanym obserwatorem, każdy bowiem mógłby stwierdzić ten sam rezultat. W tym jednak momencie nie obserwuję już działania, lecz fakt. Tym zaś, co odróżnia działanie od wszystkiego innego, ruchów i wydarzeń świata, jest to, iż jest ono czynnością działającego. Działanie jest przeto moje, znam je na tyle, na ile je urzeczywistniam, a moja wiedza o działaniu nie jest czysto teoretyczna<sup>12</sup>. Działanie jest tym, czego doświadczam cieleśnie: to właśnie

<sup>12</sup> Przytoczony przykład sięga: Malebranche, *Entretiens de Métaphysique*, VII, 13; natomiast analiza: L. Wittgenstein, *Cahiers bleu et brun*, s. 54, oraz E. Anscombe, *L'Intention*, § 25 (Paris 2002, s. 92).

odróżnia przedstawienie dramatyczne od scenariusza, wykonanie jakiegoś kawałka od podziału ról...

Poznanie działania miało ongiś nazwę specyficzną: roztropność (pojęcie znacznie dzisiaj osłabione, w którym zachował się już tylko sens ostrzeżenia). Roztropność, jako taka, jest sztuką wykonania: jest to sztuka zespalania myśli (ponadczasowej, koniecznej) z takim czy innym wyborem (przygodnym, chwilowym). Tym samym jest ona sztuką postępowania zgodnie z własnym myśleniem; co więcej, określa nawet stan tego, u którego myśl i działanie zespoliły się ze sobą. Prawdziwa mądrość, prawdziwa roztropność jest umiejętnością uzasadnienia w takiej konkretnej sytuacji swojego myślenia i swojego działania. Roztropność jest dyspozycją praktyczną: nie jest rozciągnięciem myślenia (powszechnego) na konkretne przypadki: mądrość jest praktyką, albo w ogóle jej nie ma. Teoria i praktyka nie stanowią bowiem dwóch odrębnych dziedzin. Nie można przywoływać idei, że „to, co jest dobre w teorii, nie jest dobre w praktyce”, nie tylko dlatego, że to rozłączenie jest niemoralne (Kant), ale także z tej racji, że nie ma ono sensu: tego, co jest „dobre w praktyce”, mojego działania, nie poznaję teoretycznie, lecz je wykonując.

Jeżeli więc poznaję działanie przez to, że je realizuję, to poznaję działanie uczciwe, sprawiedliwe, miłość, faktycznie ją wykonując. Poznać miłość to działać na rzecz innego. Znam miłość tylko wtedy, gdy „czynię prawdę” – jak to znakomicie wyraża św. Jan. Jeżeli zaś miłość jest tym jedynym obliczem, pod którym poznaję Boga, to znam Boga tylko wtedy, gdy działam prawowicie. W uczciwe działanie na rzecz innego wpisuje się prawdziwa znajomość Boga.

Ale tu znów podnosi się zarzut: czy miłość Boga nie byłaby wyższa od miłowania kogoś innego? Jest to niebezpieczeństwo, w które popada zwłaszcza myślenie hierarchiczne, kiedy odróżnia stopnie w miłowaniu Boga. Święty Bernard w swoim traktacie *O miłości Boga* sytuuje miłość innego na pierwszym stopniu, czyli na płaszczyźnie ściśle naturalnej, na równi z miłością własną; kolejnymi stopniami są stopnie dialogu między duszą a Bogiem: na czwartym i ostatnim stopniu człowiek osiąga wyłączną miłość Boga dla Niego samego<sup>13</sup> Tłumaczenie to wyjaśnia się częściowo odbiorcami tego traktatu: mnichami nastawionymi na ideał zjednoczenia jedynego z Jedynym (Plotyn). Gubi się jednak w takim ujęciu nieprzekraczalny charakter etyki i odniesienia do innego.

<sup>13</sup> *L'Amour de Dieu*, IX, 26 – 28 (SC 393, Paris 1993, s. 125-131).

*Pierwszy List św. Jana* wyraża coś dokładnie przeciwnego: nie tylko miłość Boga jest nieodłączna od miłości innego, ale przechodzi wprost przez miłość innego: „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). Bóg jest niewidzialny, nie znamy Go i nie możemy rościć sobie pretensji do miłowania Go w Nim samym bezpośrednio. Możemy Go miłować jedynie kochając innych, którzy są widzialnością Boga, samą Jego „uprzejmością” Miłość do innego jest natomiast, ze swej strony, tym niewyczerpalnym wymogiem, co do którego nie możemy być nigdy pewni, że już go spełniliśmy i że możemy dlatego się wznieść na wyższy stopień.

Właśnie dlatego Jezus nie cytuje pierwszej tablicy *Dekalogu*, gdy przytacza Prawo: miłość Boga (pierwsza tablica) może się urzeczywistniać tylko w miłości innego (druga tablica). Również dlatego przydaje się Jezusowi przekraczać przykazania pierwszej tablicy, jak na przykład przykazanie szabat: obowiązki wobec Boga urzeczywistniają się wyłącznie przy poszanowaniu naszych zobowiązań wobec bliźniego. Nie można, ściśle rzecz biorąc, rozgrywać miłości Boga przeciw obowiązkowi wobec bliźniego, należy natomiast postawić ponad szabatem pilną potrzebę przyjścia z pomocą innemu – zgodnie z kazuistyką żydowską: „Czy wolno w szabat czynić coś dobrego, czy coś złego, życie ocalić czy zniszczyć?” (Łk 6, 9). Gdy chodzi o uzdrawianie chorych, jak w tym przypadku, o karmienie zgłodniałych, jak u Łk 6, 1-5, wyrwanie człowieka z zagubienia, jak u Mk 2, 9-10, okazja czynienia dobra ludziom góruje nawet nad szacunkiem dla Boga. Mistrz Eckhart wyraża to samo: „Gdyby ktoś był porwany do któregoś tam nieba, jak św. Paweł, i wiedział, że chory czeka na przyniesienie mu odrobiny zupy, uważalbym za bardziej właściwe to, że z miłości wyjdiesz ze swojego uniesienia i usłuzysz potrzebującym w większej jeszcze miłości”<sup>14</sup> Miłość do Boga staje się widzialna tylko w miłości bliźniego.

Co zatem sprawia miłość? Czyni Boga widzialnym. Na pytanie ludzi: „Panie, kiedy widzieliśmy Cię...?” (Mt 25, 37), król z przypowieści odpowiada: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Podwójny paradoks: na pytanie dotyczące poznania Jezus odpowiada, że osiąga się je poprzez działanie; na pytanie dotyczące Boga, Jezus odpowiada, że znajduje się

<sup>14</sup> *Instructions spirituelles*, 10; w: *Les Traités*, Paris 1971, s. 55.

Go działając na rzecz człowieka. Paradoks ten jest jednak zasadniczy dla zrozumienia odniesienia człowieka do Boga. Transcendencja innego objawia transcendencję Boga, działanie (miłość) daje nowe poznanie. Bóg staje się widzialny poprzez ludzi, ale trzeba jeszcze ponadto odnieść się do nich poprzez właściwe działanie.

Widzialność ta jednak zdecydowanie nas przerasta. Natychmiast odkrywamy, że nie czynimy miłości. Lepiej umiemy jej nie czynić niż ją czynić, albowiem nie dochodzimy do czynienia tego całego dobra, jakie chcielibyśmy czynić. Jeżeli nawet chcemy je czynić, albo tylko sądzimy, że chcemy, to przecież nie umiemy kochać. Prawda staje się wówczas oskarżycielska: ukazuje, jak trudno jest nam się rozliczyć. Odkrywamy wówczas istotną prawdę naszej egzystencji: pokorę, która nie jest tak po prostu cnotą, ale raczej naszą kondycją życiową. Odkrywamy wówczas, że jesteśmy niezdolni działać doskonale, niezdolni kochać, jak należy, tzn. w nieskończoność. Dostrzegając tę własną słabość, odkrywamy, że nasze czyny nie zasługują żadną miarą na to, by Bóg nas obdarował swoją miłością. A zarazem to, że nie mamy żadnego innego podtrzymania poza miłością Boga. Nikt poza Bogiem nie miłuje nas do końca, albowiem nic poza Jego własną dobrocią nie skłania Boga do tego, by nas miłował. Nie otrzymujemy Bożej miłości jako jakiejś rekompensaty za nasze zasługi, ani jako daru, który odpowiadałby naszemu darowi – zgodnie z logiką wielkich religii pogańskich (*do, ut des* – daję po to, abyś mi dał coś w zamian). Bóg nie może uczynić niczego więcej dla nas, jak oddać się nam całkowicie. Jeżeli zaś nas kocha pomimo naszej niezdolności do miłowania, to dar Jego miłości nie jest darem szczególnym, odizolowanym, ale całkowitym, doskonałym, *par-don*. Tak więc ograniczenia naszego działania, tzn. naszej niezdolności do dawania, odsłaniają Boży dar, dar transcendentny, który nie ma żadnej miary, a tym samym jest nieporównywalny z darami skończonymi, jakie moglibyśmy czynić, jest nieskończonym obdarowaniem (*par-don*) Jego miłości. Wobec tego, kto zna swoje braki i prosi o miłość całkowitą (*pardon*), Bóg nie jest w stanie się powstrzymać, aby mu się nie oddać. Wtedy właśnie otrzymujemy z Bożej miłości swój byt, swoje życie i swoje działanie. Ostatecznie rzecz biorąc, nie czynimy miłości, ale ją otrzymujemy od Boga.

Poznając innego i siebie, odkrywamy Boga jako Miłość: „Bóg jest nieznany w swej wielkości, ale można Go poznać w Jego miłości”<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Św. Ireneusz, *Contre les Hérésies*, IV, 20, 4 (SC 100, Paris 1965, s. 635; Paris 1984, s. 471).

Obdarzając bowiem swoją miłością tego, kto uznaje, że nie umie kochać, Bóg mu nie daje jakiejś tam rzeczy, ale samego Siebie. Nie pozostaje zatem w niedostępnej transcendencji, jak gdyby miłość była tą zasłoną, którą zechciał przyjąć, ulegając skończonym możliwościom poznawczym ludzi. Bóg działa zgodnie z logiką swojego bytu, którą jest oddawanie Siebie. W tym zaś przypadku miłość nie jest jakimś zewnętrznym przymiotem Boga. To właśnie scholastycy nazywali czynnikiem „konstytutywnym formalnym”: korzeniem Jego tożsamości, jądrem zespalałym wszystkie Jego imiona i przymioty. Boża miłość nie jest żadnym ustępstwem na rzecz uczuć człowieka wierzącego; Boże miłosierdzie nie jest jakimś prostym i zwyczajnym jedynie działaniem; wspaniałomyślna i dobroczynna miłość Boga (*caritas*) nie jest tylko jakimś przymiotem zewnętrznym, dotyczącym stworzeń, ich potrzeb, ich cierpień. Miłość jest czymś najbardziej istotnym w samej istocie Boga. Bóg jest wyłącznie miłością. Nie jest niczym innym. Inne Jego przymioty są przymiotami miłości, które mają jedynie sens właśnie jako aspekty miłości: boska wszechmoc jest wszechmocą miłości i właśnie dlatego dopuszcza niemoc, zgadza się na ograniczenie wobec naszej wolności; boska wola jest wolą miłości i dlatego przeznaczona nas ona do świętości; itd. Dlatego też Bóg obdarza nas tylko i wyłącznie miłością.

Boga można poznać tylko poprzez miłość. Najpierw dlatego, że miłość jest sposobem, w jaki staje się On widzialny w kimś innym. Miłość może istnieć tylko jako praktykowana. I dlatego nie jest ona jakąś zwyczajną tylko dobroczynnością; sprawia, że na obliczu innego pojawia się sam Bóg. Zanim przypisze się Bogu miłość, trzeba zatem przezwyciężyć rujnującą wszystko separację pomiędzy miłością do Boga a miłością do innego. Nie można także przeciwstawiać miłości Prawu, albowiem miłość jest wypełnieniem Prawa. Objawiając nam jednak innego, miłość objawia nam także nas samych jako niezdolnych do kochania, a więc jako wyzwolonych do największej miłości, darmowej, wielkodusznej i bezwarunkowej miłości Boga. W doświadczeniu miłości innego, a tym bardziej jeszcze w doświadczeniu naszej niezdolności do miłowania, otrzymujemy miłość i ją poznajemy. Kiedy zaś miłość doprowadza nas do Boga, doprowadza nas tym samym do swojego źródła. Bóg nie jawi się jako zamaskowany, lecz odsłania się w swym bycie jako Miłość w Osobie.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC