

OJCIEC ŚWIĘTY BENEDYKT XVI: *ENCYKLIKA DEUS CARITAS EST. O MIŁOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ*

Biorąc do ręki Encyklikę papieską, można zapytać się, co skłoniło Benedykta XVI, aby swą pierwszą encyklikę poświęcić zagadnieniu miłości chrześcijańskiej. Czy nie ma obecnie większych problemów w świecie? Albo może sens miłości chrześcijańskiej zatarł się, lub domaga się wyrażenia w nowym języku? Przecież jego wielki Poprzednik, jak się o nim wyraża, nie pomijał tej tematyki - najpierw jako jeszcze kardynał - był autorem przełożonej na wiele języków pracy *Miłość i odpowiedzialność*, potem, już jako papież, odwoływał się do niej, choćby w swej encyklice *Fides et ratio*.

Wydaje się, że bez popadania w przesadę można powiedzieć, iż skupienie się Benedykta XVI na *miłości chrześcijańskiej* jest o tyle nowe i o tyle przedstawia nowe spojrzenie, o ile stara się on podążyć w swej refleksji za ostatnim, jak się zwykło przyjmować, z ewangelistów, ale najbardziej umiłowanym właśnie z uczniów Chrystusa. Chyba nie jest przypadkiem, że pierwszy i ostatni cytat Encykliki jest zaczerpnięty właśnie z *Pierwszego listu Ewangelii św. Jana*.

Dla św. Jana *Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim* (1 J 4, 16). Ale i: *Na początku było Słowo, / a Słowo było u Boga, / i Bogiem było Słowo* (J 1, 1). To słowo to grecki *logos*, który być może jest innym imieniem Boga, a być może innym imieniem miłości. A więc Ojciec Święty Benedykt XVI, poświęcając miłości swą pierwszą encyklikę, aczkolwiek tytuł jej jest łaciński, akcentuje greckie źródła chrześcijaństwa: napisaną w języku greckim ewangelię i list, pojęcie *logosu* i pojęcie miłości – *agape*. Przypomnienie źródeł ma pobudzić świat do nowej wizji nie tylko chrześcijaństwa, ale i – co zostaje w encyklice podkreślone, a czemu właśnie sprzyja *agape*, nieograniczająca się wyłącznie do samych chrześcijan – ludzkości. By użyć sformułowania znajdującego się we *Wprowadzeniu*, chodzi bowiem o świat, w którym z imieniem Bożym łączy się czasami zemsta czy nawet obowiązek nienawiści i przemocy (s. 6).

Encyklika składa się z dwóch części, pierwszej bardziej teoretycznej, drugiej bardziej praktycznej. Pierwsza ma zatem charakter teologiczno-filozoficzny, druga teologiczno-społeczny. W pierwszej podane zostają *dane na temat miłości* (s. 6), w drugiej prześlędzone zostaje wypełnianie misji Kościoła na rzecz realizowania przykazania miłości bliźniego. Najwięcej w niej miejsca zajęło rozważanie na temat sprawiedliwości i miłości (§§ 26–29, ss. 34–40). Jest rzeczą fascynującą sposób, w jaki Ojciec Święty Benedykt XVI rekonstruuje konfrontację działalności Kościoła z myślą marksistowską – temat, który zdaje się u nas odchodzić w niebyt – i przypomina, dla jakich powodów nauka Kościoła wychodzi zwycięsko z tej konfrontacji. Nie ukrywa, że *przedstawiciele Kościoła bardzo powoli przyjmowali do świadomości* (s. 35) problemy związane z nową strukturą sprawiedliwego społeczeństwa. Gdy jednak już je przyjęli, zrobili to autentycznie i całościowo: kto jest uważny na słowo Kościoła w tej kwestii, nie da się uwieść atrakcyjnym obietnicom ekonomii globalizacyjnej i będzie pamiętał o wszystkich, *którzy prawdziwie troszczą się o człowieka i jego świat* (s. 36). Krótko mówiąc: poczucie bezosobowej sprawiedliwości przegrywa z osobową miłością.

Dlaczego jednak chrześcijanin może czuć się bezpieczny we współczesnym świecie, którego zagrożenia nie są wcale jedynie wirtualne i skąd czerpie oparcie dla swoich racji? Na to pytanie odpowiedź znajduje się w części pierwszej papieskiej encykliki.

W tej części najwięcej uwagi Ojciec Święty Benedykt XVI poświęca *eros* i *agape* – dwóm *imionom* miłości. Oba z nich są imionami greckimi. To potwierdza, że nie jest mylne przypuszczenie, iż autor encykliki inspirował się przy jej pisaniu szeroko pojętą myślą grecką. Dopowiedzenie *różnica i jedność* (s. 8: „*Eros*” i „*agape*” – *różnica i jedność*) potwierdza z kolei, że Ojciec Święty istotnie podejmuje centralny temat antropologiczny i podejmuje go w sposób całkiem nowy, również dla filozofów i teologów chrześcijańskich. Mam tu na myśli chociażby pierwszych Ojców Kościoła, przede wszystkim greckich, ale nie tylko, którzy wykluczali *eros* i miłość ze sfery duchowej i kierowali człowieka tropem stoików na tory *apathei*. Nie potrafili jednak pokonać paradoksu następującego: jakim sposobem człowiek może zachować miłość do Boga i do bliźniego, skoro ma realizować postulat wyzbycia się uczuć? Ojcowie Kościoła próbowali różnych rozwiązań, jednak, podobnie jak ich stoicy poprzednicy, najczęściej popadali w błędne koło. Inni na koniec rezygnowali z tego nieludzkiego poniekąd, czy może odczłowieczającego postulat.

Nowość spojrzenia Ojca Świętego jest tym większa, że sam przecież przyznaje, że *grecka wersja Starego Testamentu jedynie dwukrotnie używa słowa eros, podczas gdy Nowy Testament nigdy go nie stosuje* (s. 8). Może więc

rzeczywiście Ojcowie Kościoła słusznie potępili *eros*? I oto Ojciec Święty zwraca uwagę, że grecki *eros* wyrażał relację, czy raczej to, że *istnieje jakaś relacja między miłością i Boskością* (s. 10). Natomiast pełne chrześcijaństwo, a nie chrześcijaństwo wyłącznie monastyczne, ascetyczne, ukazuje pełnego człowieka. Nie ma być on ani wyłącznie cielesny, ani wyłącznie bezcielesny, ani wyłącznie duchowy, ani wyłącznie a-duchowy. Skoro przykazanie miłości dotyczy Boga i bliźniego, to i jego rzeczywistość musi być co najmniej dwukierunkowa. W innym wypadku dochodzi do *odcięcia* czy *oddzielenia* (s. 13), do *karykatury* (s. 15). Zaradzić temu może jedynie dopełnianie się obu perspektyw: dającej i otrzymującej, zstępującej i wstępującej, boskiej i ludzkiej, *agape* i *eros*. Ojciec Święty wyraźnie stwierdza, że *wiara biblijna nie buduje jakiegoś świata równoległego czy jakiegoś świata sprzecznego z istniejącym pierwotnie ludzkim zjawiskiem miłości, lecz akceptuje całego człowieka* (s. 15). Aby móc tego dokonać, należy dostrzec, że „*miłość*” w gruncie rzeczy jest jedną rzeczywistością, ale mającą różne wymiary; to jeden, to drugi może bardziej dochodzić do głosu (s. 15). Aby zaś uświadomić sobie, jak wiele dzieli Benedykta XVI od Ojców Kościoła, wystarczy zwrócić uwagę, że nie waha się on stwierdzić, że *eros Boga do człowieka jest (...) w pełni agape* (s. 17), a nawet mówi on o *namiętnej miłości Boga* (s. 17).

W istocie miłość lepiej niż rozum i wola opisują rzeczywistość ludzką. Z pewnym zastrzeżeniem można by bowiem powiedzieć, że rozum i wola odnoszą się jedynie do człowieka wyższego – podczas gdy miłość odnosi się do człowieka całego. To przeciwstawienie jest absolutnie czytelne, skoro Ojciec Święty określa miłość jako uczucie (s. 23: *jest ona [miłość] ostatecznie uczuciem*), w czym zaznacza się, jak się wydaje, pewna różnica z jego wielkim Poprzednikiem, który chętniej widział w niej instancję zależną od *innych źródeł* (*Miłość i odpowiedzialność*, s. 103; s. 102: *Uczucie samo choruje na subiektywizm*), takich jak wola i rozum. Jeśli miłość jest swoistym fenomenem ontologicznym, to dlatego, że – jak pisze Benedykt XVI – *Bóg i człowiek pozostają w niej sobą, a jednak stają się całkowicie jednym* (s. 18).

To jest jednak osiągalne dopiero w pełni miłości. Przedtem człowiek – i tu kolejna nowość papieskiej encykliki – musi wejść na drogę rozwoju i rozwoju miłości. Nie jest ona krótka ani prosta. Ponieważ rozwój dokonuje się w przestrzeni i w czasie, różne zasadzki czyhają na człowieka. Ze względu na przestrzeń zagrożeniem dla rozwoju miłości jest brak wyłączności – ze względu na czas takim niebezpieczeństwem jest krótkość czy nie „na zawsze” miłości. Brak charakteru ekskluzywnego i ostatecznego staje na przeszkodzie do dotknięcia największego mistrza miłości – Jezusa. Z drugiej strony wyłączność

i trwałość zapewniają miłości jej charakter transcendentny i są probierzem jej autentyzmu. Charakter miłości odpowiada najwyższej istocie Boga: to on jest jedyny (wyłączny) i wieczny (ostateczny). Stąd miłość, inaczej niż rozum czy wola, kieruje się dynamiką paradoksu: „*Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je*” (s. 12).

Wracając na zakończenie do myśli wypowiedzianej na wstępie o związku *logos* i *eros*, warto wydobyć poczynione przez Ojca Świętego rozróżnienie: o ile w świecie starożytnym *Logos* to odwieczna mądrość, o tyle w świecie chrześcijańskim *Logos* to wieczna, nieskończona miłość. Dla filozofów greckich *logos* to skarbnica poznania siebie samego – dla chrześcijan *logos* to droga do siebie samego i do Boga jedynego. Czy mądrość Greków wykluczała miłość, podobnie jak miłość chrześcijańska sprowadza największą mądrość? Niekoniecznie grecki *logos* musi być interpretowany racjonalistycznie – podobnie jak chrześcijański *logos*–miłość nie musi okazywać się jako antyracjonalistyczny. I jeden, i drugi są raczej pełnią istoty rzeczywistości, skoro uczucie, wola i rozum schodzą się w jedno u człowieka, według słów Benedykta XVI, w *ogarniającym wszystko akcie miłości* (s. 25). Chrześcijaństwo trzeba zatem opisać jako wiarę w Boga, przy czym *ta zasada stwórcza wszystkich rzeczy – Logos, pierwotna przyczyna – jest jednocześnie kimś, kto kocha z całą pasją właściwą prawdziwej miłości* (s. 18).