

Ks. Jan Daniel SZCZUREK

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

POJĘCIE MIŁOŚCI W ENCYKLICE JANA PAWŁA II «DOMINUM ET VIVIFICANTEM»

Miłość jako podstawowe pojęcie teologiczne jest przedmiotem pogłębianych dyskusji teologicznych od czasu, kiedy w roku 1963 H. U. von Balthasar zauważył, że „wiarygodna jest tylko miłość”¹. W czasach, kiedy wiara w Boga przestała być rzeczywistością samą w sobie rozumiałą, konieczne jest jej uwiarygodnienie². W tej sytuacji współczesna teologia fundamentalna rozwija tzw. argument agapetologiczny, który uzasadnia wiarygodność objawienia Bożego poprzez wykazanie „korelacji między naturalną dla człowieka zdolnością i potrzebą miłości a ich spełnieniem w rzeczywistości odsłanianej przez objawienie Boże”. Miłość ma bowiem wyjątkową siłę przekonywania³.

Jeśli tak jest, to miłość winna budzić więcej zainteresowania wśród filozofów i teologów. Tymczasem A. Dąbrowski zauważa, że „współcześni profesorowie filozofii niechętnie mówią i piszą o miłości. Rzadko staje się ona przedmiotem wykładów i seminariów”⁴. Na zakończenie swego studium na temat agapetologii personalistycznej Cz. S. Bartnik wyraża przekonanie, że teologia katolicka koniecznie potrzebuje refleksji nad pojęciem miłości i ubogacenia go o nowe treści. Jest to zadanie dla teologii, ponieważ „w każdej miłości prawdziwej jest coś absolutnego, *aliquid divinum*, coś z realnej trynitofanii”⁵.

* W tekście i przypisach artykułu zastosowano następujące skróty:

BF – *Breviarium fidei* [...], Poznań 1964.

DS – H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum* [...], Freiburg 1967.

DV – Jan Paweł II, *Encyklika o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata «Dominum et Vivificantem»*, Watykan 1986.

¹ H. U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997 (*Problemy teologiczne*, 3, s. 117).

² Por. O. H. Pesch, *Liebe*, [w:] P. Eicher (Hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundberiffe. Erweiterte Neuasgabe in 5 Bänden*, Bd. 3, München 1991, s. 220.

³ K. Kaucha, *Agapetologiczny argument*, [w:] M. Rusecki (i inni), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków 2002, s. 31

⁴ A. Dąbrowski, *O naturze miłości*, „Przegląd Powszechny” 11:2000 nr 1, s. 203.

⁵ C. S. Bartnik, *Agapetologia personalistyczna*, „Roczniki Teologiczne” 2:1997, s. 22.

Faktycznie, objawienie Boże wyraźnie stwierdza, że „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8. 16). W encyklice *Dominum et Vivificantem* Jan Paweł II przypomina, że „w swoim życiu wewnętrznym Bóg «jest Miłością» (por. 1 J 4, 8. 16)” (DV 10a). Celem artykułu jest więc przestudiowanie tych stwierdzeń zawartych w encyklice, które termin „miłość” odnoszą do Boga, aby dokładniej określić, jakie treści on wyraża. Przedmiotem studium jest tylko ta encyklika, ponieważ przede wszystkim w niej zawarte są liczne stwierdzenia rozwijające objawione zdanie.

Miłość istotowa

Janowe twierdzenie: „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8.16) stanowi dla Jana Pawła II podstawę do teologicznej refleksji nad tajemnicą Ducha Świętego w kontekście nauki o Trójcy Świętej. W pierwszej części encykliki zatytułowanej „Duch Ojca i Syna dany Kościołowi”, w rozdziale poświęconym relacjom między Ojcem, Synem i Duchem Świętym (DV 8–10), Papież wprowadza rozróżnienie na miłość istotową i miłość osobową. Stwierdza bowiem: „W swoim życiu wewnętrznym Bóg «jest Miłością» (por. 1 J 4, 8. 16), miłością istotową, wspólną trzem Osobom Boskim: miłością osobową jest Duch Święty jako Duch Ojca i Syna, dlatego «przenika głębokości Boże» (por. 1 Kor 2, 10) jako Miłość–Dar nie stworzony” (DV 10a)⁶.

W świetle papieskiej wypowiedzi miłość istotowa jest wspólna (*communis*) wszystkim osobom Bożym. Oznacza to, że miłość istotowa jest tożsama z naturą (istotą) Bożą. W świetle nauczania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła sformułowanego na soborze laterańskim IV „każda z trzech osób jest tą rzeczywistością, to znaczy substancją, istotą lub naturą Bożą”⁷. Według tomistycznego ujęcia istotę Bożą dobrze wyraża metafizyczne pojęcie samoistnego bytowania⁸. Pojęcie to, choć wyraża nieskończoność doskonałości Boga, to jednak nie wskazuje na osobowy charakter Jego bytowania, ani nie daje możliwości wyrażenia Jego troistości, a ponadto abstrahuje od objawionej prawdy „Bóg jest miłością”. Z tego powodu, jak się wydaje, teologia, a także nauka Kościoła słusznie kierują

⁶ „Deus in vita sua intima «caritas est», amor essentialis, tribus Personis divinis communis: amor personalis est Spiritus Sanctus ut Spiritus Petrii et Filii. Quocirca is ut increatus amor-donum «scrutatur profunda Dei»” (DV 10a).

⁷ „Quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina” (DS 804); por. sobór konstantynopolitański II: DS 421.

⁸ „Divina essentia [...] per hoc quod est ipsum Esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur...” (P i u s X, *Tezy filozofii tomistycznej* z 1914 r.: DS 3623). Sam Tomasz z Akwinu w kwestii poświęconej miłości w Bogu nie wiąże miłości z Jego troistością (*Summa theologiae* I, q. 20, a. 1).

swą uwagę ku pojęciu miłości w poszukiwaniu pogłębiających ujęć tajemnicy Boga samego w sobie.

Miłość jest rzeczywistością międzyosobową. Jej fundamentalnym wyrazem jest obdarowywanie jednej osoby przez drugą. W przypadku miłości istotowej jest to wzajemne obdarowywanie się osób Bożych tym wszystkim, co każda z nich posiada. Jan Paweł II jest przekonany, że wewnętrzne życie Trójcy Świętej jest „całkowitym darem, wymianą wzajemnej miłości pomiędzy Osobami Boskimi, i że przez Ducha Świętego Bóg bytuje «na sposób» daru” (DV 10a)⁹ Papieskie stwierdzenie: „Bóg bytuje na sposób daru” jawi się jako bliższe określenie sposobu Bożego bytowania wyrażonego w przytoczonej wyżej tezie tomistycznej, według której istotą Boga jest samoistne bytowanie.

Ten sposób bytowania osób Bożych jest szczególnie wyraźnie widoczny w osobie Ducha Świętego. Idąc za Tomaszem z Akwinu Jan Paweł II stwierdza, że „Duch Święty jest osobowym wyrazem tego obdarowywania się, tego bycia Miłością”¹⁰ (DV 10a). Jego bycie osobą-darem (darem niestworzonym) objawia się w dziejach zbawienia w ten sposób, że jest On źródłem, z którego „wypływa wszelkie obdarowanie względem stworzeń (dar stworzony): obdarowanie istnieniem wszystkiego poprzez akt stworzenia, obdarowanie człowieka łaską poprzez całą ekonomię zbawienia” (DV 10b).

W ekonomii zbawienia także Syn jest darem. Najpierw w ten sposób, że został dany przez Ojca, a następnie sam ofiarował siebie dla naszego zbawienia. O Synu jako darze mówi Jan Paweł II w kontekście Misterium Paschalnego: „Już w «daniu» Syna, w darze z Syna wyraża się najgłębsza istota Boga (*altissima Dei essentia*), który jako Miłość pozostaje niewyczerpanym źródłem obdarowywania” (DV 23). Synowskie bycie darem objawia się następnie w darze Ducha Świętego, który będąc Osobą-Darem, „za sprawą Syna, czyli poprzez tajemnicę paschalną, w nowy sposób zostaje dany Apostołom i Kościołowi, a przez nich ludzkości i całemu światu” (DV 23).

Swe synowskie bycie darem Jezus Chrystus objawił przede wszystkim przez to, że „samego siebie wydał za nas (ὕπερ ἡμῶν) w ofierze i dani na wdzięczną wonność Bogu” (Ef 5, 2; por. Rz 8, 32; Ga 1, 4). To danie samego siebie „za nas (ὕπερ ἡμῶν)” w chrystologii integralnej wyraża się w pojęciu proegzystencji¹¹. Według Międzynarodowej Komisji Teolo-

⁹ „[Affirmari licet] vitam intimam Dei, unius et trini, in Spiritu Sancto esse prorsus donum, mutuum amoris commercium inter Personas divinas, atque per Spiritum Sanctum Deum in modum doni «existere»” (DV 10a).

¹⁰ Por. *Summa theologiae* I, q. 37–38.

¹¹ Szerzej na temat proegzystencji zob.: H. S c h r ü r m a n n, «Pro-Existenz» als christologischer Grundbegriff, „Analecta Cracoviensia” 17:1988, s. 345–372.

gicznej proegzystencją Jezusa jest Jego „egzystencja dla drugich”, wynikająca z należącej do Jego istoty zasadniczej „postawy nastawionej na życie i śmierć dla Boga i dla ludzi”¹². Komisja wyjaśnia dalej, że „w tej postawie «proegzystencji», to znaczy ofiarowania się i wydania całkowicie, aż do śmierci, Jezus ukazuje się w ciągu swojej ziemskiej egzystencji i w Jego jasnej zgodności z wolą Ojca”¹³. Również Jan Paweł II nawiązuje do zagadnienia proegzystencji, gdy przyznaje, że może ono oznaczać syntezę dzieła odkupienia i życia chrześcijańskiego. W jego przekonaniu miłość jest proegzystująca (*caritas proexistens*). W konsekwencji również życie chrześcijanina jest proegzystencją, a naśladowając Chrystusa staje się on świadkiem Jego proegzystującej miłości (*testis Amoris «Pro-existentis» Christi*)¹⁴.

Proegzystencja Chrystusa objawia proegzystencję trójjedynego Boga. Jest to proegzystencja ukierunkowana na człowieka. G. L. Müller zauważa, że Jezus jako człowiek historyczny jest symbolem królestwa Boga Ojca, który pragnie zbawienia ludzi. Bóg objawił się nie inaczej, jak właśnie przez swą proegzystencję w stworzeniu, w przymierzu i w eschatologicznej obietnicy zbawienia. Müller podkreśla, że Jezus z Nazaretu jest ostateczną, historyczną postacią bytowania Boga dla swego ludu¹⁵.

Jeśli proegzystencja Boga oznacza Jego miłość do ludzi, to można postawić pytanie, czy wzajemna miłość osób Bożych może być pojęta jako proegzystencja. Z opisu wewnątrztrynitarnych relacji miłości zdaje się wynikać, że stosunek Boga wyrażony w proegzystencji jest zwyczajnym przedłużeniem relacji Ojca do Syna i wraz z Nim do Ducha Świętego. Jednak trzeba zauważyć, że status ontyczny relacji w proegzystencji jest różny od tego, który zachodzi w relacjach wewnątrztrynitarnych. Relacje wewnątrztrynitarne bowiem są relacjami o charakterze koniecznościowym, podczas gdy relacje w proegzystencji są przypałościowe (niekonieczne, dobrowolne). Wewnątrztrynitarne relacje miłości są koniecznościowe, ponieważ miłość należy do istoty Boga, a Bóg nie może nie istnieć. Oznacza to, że Bóg tak koniecznie siebie miłuje, jak koniecznie istnieje. W nauczaniu Kościoła prawda ta została wyrażona najpierw w stwierdzeniu XI synodu w Toledo, że „Bóg Ojciec zrodził Go [Syna]

¹² Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii*, [w:] J. Królikowski (red.), *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, Kraków 2000, s. 125.

¹³ Tamże.

¹⁴ Giovanni Paolo II, *Diritti e dignità della persona umana nella odierna ricerca teologica*, „L'Osservatore Romano” 5–6 dicembre 1983, s. 6 (Przemówienie do członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 5. 12. 1983 r. – tekst łaciński).

¹⁵ G. L. Müller, *Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg–Basel–Wien 1995, s. 289.

ani dobrowolnie, ani z konieczności”¹⁶ oraz w nauce o wolności Boga w akcie stwórczym, zawartej w anatematyzmie soboru watykańskiego I: „Jeśli kto [...] mówi, że Bóg nie wolną od wszelkiej konieczności wola, ale tak koniecznie stwarza, jak koniecznie siebie miłuje [...], niech będzie wyłączony [ze społeczności wiernych]”¹⁷ Twierdzenie: „Bóg koniecznie siebie miłuje (*necessario amat se ipsum*)” rodzi oczywiście pytanie o wolność Boga w tak pojętym akcie miłości. Jest to jednak zagadnienie, które wykracza poza zakres obecnego studium¹⁸.

Wobec powyższego należy szukać innego terminu do wyrażenia międzyosobowego „bycia dla” w Trójcy Świętej. Takim terminem mógłby być, jak się wydaje, łaciński czasownik *prosistere*. Co do formy jest to słowo analogiczne do tomistycznego *subsistere*. Jest on o tyle wygodny, że w łacinie klasycznej rzadko występuje¹⁹, zaś w filozofii ani w teologii nie jest używany, a zatem nie jest obciążony żadnymi niepożądanymi konotacjami. Czasownik *subsistere* i związany z nim rzeczownik *subsistentia* (subsystencja) w teologii dogmatycznej oznacza ten szczególny sposób istnienia, jaki jest właściwy substancji, czyli bycia w sobie i przez siebie (*sub esse suo*)²⁰. Analogicznie, termin *prosistentia* (od *prosistere*), zastosowany do opisu tajemnicy Trójcy Świętej, może być użyty na oznaczenie takiego wyjątkowego i jedyne go sposobu bytowania w sobie, który polega na tym, że byt sam przez siebie jest ukierunkowany, otwarty na inny byt, przy czym to otwarcie jest konstytutywne dla samego bytowania. „Prosystencja” oznaczałaby więc bytowanie właściwe konkretnej osobie, ukierunkowane na inną osobę, takie, w którym osoba całkowicie poświęca siebie dla innej osoby lub innych osób, przekazując jej (lub im) wszystko, co tylko może przekazać. Przyimek *pro-* (przed, na przodzie) wskazuje na takie osobowe bytowanie, w którym osoba pozostawia siebie całą jakby poza sobą w akcie poświęcenia się dla innej. Chodzi tu o otwartość tkwiącą w samym sposobie bytowania, a nie zdobytą wskutek kolejnych aktów poświęcenia²¹. Tak pojęta prosystencja jest warunkiem

¹⁶ „[Filiu]m Deus Pater nec voluntate nec necessitate genuisse credendum est” (DS 526; BF IV 20).

¹⁷ „Si quis [...] Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat se ipsum [...] anathema sit” (DS 3025; BF V 25).

¹⁸ Niewątpliwie jest to „konieczność” wynikająca z samej natury Boga, a nie pochodząca „z zewnątrz” Bożego bytu. Poza tym nie może to być konieczność będąca zaprzeczeniem wolności, ale stan, który przekracza ludzkie doświadczenie wolności i konieczności, ponieważ wewnątrztrynitarne relacje nie są „ani doborowolne, ani z konieczności”.

¹⁹ ‘Prosisto, -ere’ oznacza „wystawać, sterczeć”; zob. M. P l e z i a [red.], *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 1974, t. 4, s. 357.

²⁰ B. B a r t m a n n, *Teologia dogmatica*, Alba 1962, s. 299.

²¹ „Pozostawianie siebie poza sobą” wyraża między innymi to, co można nazwać umiowaniem w miłości, o którym mówi np. E. Jüngel. Według niego, związek miłości ze śmiercią

proegzystencji. Prosystencja tym różni się od proegzystencji, że ta druga jest konkretną formą prosystencji uzależnioną od warunków, jakie stwarza natura posiadana przez konkretną osobę, oraz od warunków, w jakich ta osoba działa.

Proegzystencja Jezusa Chrystusa jest objawieniem wewnątrztrynitarnej prosystencji Syna, w której On całkowicie oddaje się Ojcu w akcie synowskiego posłuszeństwa, a przez wcielenie poświęca się dla zbawienia człowieka. Podobnie bycie Miłością-Darem dla ludzi, właściwe Duchowi Świętemu, jest objawieniem Jego prosystencji, w której jest On całkowicie dla Ojca i Syna, jest wzajemną miłością Ojca i Syna, zgodnie z tym, co stwierdza Jan Paweł II: „Sam jest jako Miłość przedwiecznym, nie stworzonym Darem. W Nim zawiera się źródło i początek wszelkiego obdarowania stworzeń” (DV 34). Również Bóg Ojciec przez danie swego Syna i posłanie Ducha Świętego objawia prosystencję właściwą Jego osobowemu bytowaniu.

W konsekwencji oznacza to, że prosystencja osób Bożych jest to zdolność do samotwarcia się, tkwiąca w samej istocie Boga. Jan Paweł II sugeruje tą prawdę, gdy stwierdza: „Dar i Miłość – to odwieczna moc samotwarcia się Trójjedynego Boga na człowieka i świat w Duchu Świętym” (DV 59b). To otwarcie to nie tylko zdolność przyjmowania istot stworzonych, ale także wychodzenie „przed” i „poza” siebie poprzez oddanie siebie do dyspozycji na sposób daru. O tym sposobie bytowania osób Bożych mówi Papież w słowach: „Trójjedyny Bóg, który sam w sobie najgłębiej i transcendentnie «bytuje» na sposób międzyosobowego Daru, udzielając się w Duchu Świętym jako Dar człowiekowi, przetwarza świat ludzki od wewnątrz, od wnętrza serc i sumień” (DV 59b). Twierdzenie „najgłębiej i transcendentnie «bytuje» na sposób międzyosobowego Daru” oznacza właśnie prosystencję. Na tej podstawie można podjąć próbę zdefiniowania metafizycznej istoty Boga opartej na objawieniu Bożym Nowego Testamentu: Bóg jest samoistnym bytowaniem dla innych, albo samoistną prosystencją (*Deus est ipsum esse prosistens*).

Pojęcie prosystencji różni się od pojęcia subsystencji tym, że bezpośrednio wskazuje na ukierunkowanie Bożego bytowania na dar z siebie,

polega na tym, że w niej nowy wymiar istnienia ustępuje starymu, ponieważ w miłości „umiera Ja, ów ciemny despota” (F. Rückert, *Wohl endet Tod des Lebens Not, Gedichte*, [wyd. J. Pfeifer] 1969, s. 24), zgodnie z tym, co mówi Augustyn: „facit in nobis quamdam mortem dilectio” (*In Ps. 121, 12; Corpus christianorum*, series Latina 40, 1812; PL 37, kol. 1628) w nawiązaniu do *Pieśni nad pieśniami*. E. Jungel, *Bóg, który jest miłością. Tożsamość Boga i miłości*, „Znak” 11:1995, s. 104 [tłum. T. Węclawski z: E. Jungel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977 (⁴1982), rozdz.: *Der Gott, der Liebe ist. Zur Identität von Gott und Liebe*].

wskazuje na „bycie dla (innych)” u samego źródła bytowania osobowego, na bycie otwarte, bycie relacyjne. Natomiast pojęcie subsystemy wskazuje na bytowanie absolutne, bytowanie samo ze siebie i w sobie, a więc bez odniesień do innych bytów, nie wskazuje na osobowy charakter bytowania absolutnego. Pojęcie prosystemy pełni więc funkcję pomostu między tomistycznym ujęciem istoty Boga a współczesnym, odwołującym się do objawienia pojęcia miłości istotowej (1 J 4, 8.16). Takie fundamentalne „bycie dla”, osobowe bycie, niesprowadzalne do niczego bardziej zasadniczego, jest tożsame z absolutnym Dobrem, które „w dziele stworzenia objawiło się [...] jako niewypowiedziane obdarowujące, jako *bonum diffusivum sui*, jako stwórcza Miłość” (DV 37c).

W akcie stwórczym sposób bytowania właściwy stwórczej Miłości jest przekazywany nie tylko bytom osobowym. Właściwie każdy byt stworzony w swym bytowaniu zawiera aspekt prosystemy, ponieważ każdy byt jest w jakiejś relacji do innych, w jakimś sensie jest dla innych bytów, np. warunkuje ich istnienie. Wskazuje na to biblijny opis stworzenia, w świetle którego „wszelka trawa zielona” jest pokarmem „dla wszelkiego zwierzęcia polnego” (Rdz 1, 30). Podobną myśl zawiera Pawłowa analogia ciała złożonego z licznych członków: „niezbędne są dla ciała te członki, które uchodzą za słabsze” (1 Kor 12, 22). Jest to „bycie dla”, w którym owo „dla” nie jest świadome, ani dobrowolne, jest jednak sensowne, ponieważ jest elementem określonej całości.

W ten sposób miłość istotowa, która jest istotą Boga samego, jawi się jako fundament wszystkiego, co istnieje. Miłość jako czysta prosystema (*ipsum esse prosistens*) jest taką mocą, która pozwala zarówno bytować pełnią bytu samą z siebie, jak i uczynić wszystko, co zechce. Wynika to z objawienia o początkach stworzenia. Komentując biblijny opis stworzenia świata Jan Paweł II stwierdza, że „wedle świadectwa początku, Bóg w tajemnicy stworzenia objawił siebie samego jako Wszechmoc, która jest Miłością” (DV 37a).

Miłość osobowa

Wnikając w treść twierdzenia „Bóg jest miłością” odkrywamy w Bogu nie tylko miłość istotową, ale także miłość osobową. Mówi o niej Jan Paweł II w kontekście wzajemnych relacji między Ojcem, Synem i Duchem Świętym: „Miłością osobową jest Duch Święty jako Duch Ojca i Syna, dlatego «przenika głębokości Boże» (por. 1 Kor 2, 10) jako Miłość-Dar nie stworzony” (DV 10a). Sposób rozumienia tego bycia miłością osobową, przybliżyła nam następujące zdanie z omawianej encykliki: Duch

Święty „jest Osobą-Miłością. Jest Osobą-Darem. Jest to niezgłębione bogactwo rzeczywistości i niewysłowione pogłębienie pojęcia Osoby w Bogu, które możemy poznać jedynie dzięki Objawieniu” (DV 10a). Stąd zdaje się wynikać, że miłość osobowa jest to ta miłość, która konstytuuje odrębność konkretnej osoby Bożej. Osobowa odrębność Ducha Świętego polega więc na byciu „Miłością-Darem nie stworzonym”, Darem Ojca dla Syna oraz Syna dla Ojca, a także Darem Ojca i Syna dla człowieka. O odrębności decyduje zatem, jak się wydaje, owo „dla kogo” daru miłości, owo ukierunkowanie na, otwarcie się, poświęcenie się dla kogoś konkretnego.

Bycie miłością osobową, które charakteryzuje osobę Ducha Świętego wielokrotnie powraca w encyklice *Dominum et Vivificantem*. Duch Święty najpierw objawia miłość łączącą Ojca i Syna: „[Duch Pański] jest nie tylko bezpośrednim świadkiem Ich wzajemnej miłości, z której bierze początek stworzenie, ale sam jest tą Miłością” (DV 34). Następnie, objawiając się właśnie jako miłość, przekonuje świat o grzechu: „Tylko Duch Święty może przekonać o grzechu ludzkiego początku, ponieważ On właśnie jest Miłością Ojca i Syna, ponieważ On jest Darem, a grzech ludzkiego początku polega na zakłamaniu i odrzuceniu Daru oraz Miłości, które stanowią o początku świata i człowieka” (DV 35b). Wreszcie „Duch-Miłość przetwarza sprawę grzechu ludzkiego w nowe obdarowanie zbawczą miłością” (DV 39c), nadając nowy sens ludzkiemu cierpieniu.

Jeśli Duch Święty „jako współistotny w bóstwie Ojcu i Synowi, jest Miłością i Darem (nie stworzonym)” (DV 10a), to rodzi się pytanie, czy można to samo powiedzieć o pozostałych osobach Bożych. W encyklice *Dives in misericordia* Jan Paweł II podsuwa odpowiedź na to pytanie odnośnie do Boga Ojca: „[Jezus Chrystus] objawia Boga, który jest Ojcem, jest «miłością», jak to wyrazi w swoim liście św. Jan (1 J 4, 16)”²². Również w encyklice *Dominum et Vivificantem*, w kontekście cierpienia Boga, Jan Paweł II stwierdza, że „w «głębokościach Bożych» jest miłość ojcowska” (DV 39c). Takie stwierdzenie można rozumieć także w ten sposób, że sam Bóg Ojciec jest miłością²³. Objawianie Ojca jako miłości przez wcielonego Syna nie wyklucza Jego bycia miłością. Oczywiście Papież

²² Jan Paweł II, *Encyklika o Bożym miłosierdziu «Dives in misericordia»*, Watykan 1980, 3d.

²³ J. Galot uważa, że to właśnie najpierw Bóg Ojciec jest miłością, ponieważ jest ostatecznym źródłem miłości (*le principe de toutes les manifestations de l'amour*). To oczywiście nie stoi w sprzeczności z twierdzeniem, według którego w Duchu Świętym wyraża się pełnia wewnątrztrynitarniej miłości (*la totalité de l'amour [est] recueillie en sa personne* (J. Galot, *Notre Père qui est amour*, Saint-Maur 1998, s. 60, por. s. 59–60).

nie stwierdza wyraźnie, że Jezus Chrystus jest miłością, ale zdaje się to wynikać z cierpienia Syna będącego objawieniem miłości Boga Ojca. Medytując nad tajemnicą Krzyża Jan Paweł II zauważa: „Oto paradoksalna tajemnica miłości: w Chrystusie cierpi Bóg odrzucony przez swe stworzenie: «nie wierzą we Mnie!»” (DV 41a).

Chociaż tylko Ducha Świętego zwykło się nazywać miłością osobową, to na mocy trynitarnej równości osób Bożych (ich współistotności) każda z nich może być nazwana miłością osobową, uosobieniem miłości istotowej w konkretnej osobie Bożej. Rodzi to jednak problem, znany właściwie od samych początków refleksji trynitarnej, mianowicie jak wtedy wyrazić odrębność osobową każdej z osób Bożych. Wydaje się, że wprowadzone wyżej pojęcie prosystencji jako ostatecznej zasady bytowania w miłości może pomóc w rozwiązaniu tego problemu.

Zgodnie z tym, co wyżej zostało powiedziane, miłość istotowa, niezależna od osoby-podmiotu miłującego, jest czystym „bytowaniem dla”, przy czym „dla” nie jest jeszcze konkretnie ukierunkowane. Natomiast miłość osobowa jest miłością istotową konkretnie ukierunkowaną, czyli miłością skierowaną do konkretnej osoby, miłością stanowiącą o tożsamości osoby: np. czyjaś miłość do dziecka określa tożsamość ojca i matki, albo czyjaś miłość do współmałżonka określa tożsamość drugiego współmałżonka... Stosując tę analogię do tajemnicy Trójcy Świętej można powiedzieć, że istotowa miłość Ducha Świętego, będąca „osobowym wyrazem” (DV 10a) wzajemnego obdarowywania się Ojca i Syna, konstytuuje tylko Jego osobową tożsamość, czyli Jego miłość osobową do Ojca i Syna. Miłość istotowa wyrażająca się w przekazywaniu Synowi wszystkiego (w Jego odwiecznym rodzeniu) konstytuuje tożsamość Ojca, czyli Jego miłość osobową tylko do Syna. Wreszcie istotowa miłość Syna wyrażająca się w synowskim oddaniu się Ojcu konstytuuje osobę Syna, czyli Jego miłość osobową tylko do Ojca²⁴.

Osobowa miłość każdej z osób Bożych jest doskonałą realizacją i wyrazem (aktualizacją) istotowej miłości (prosystencji), która sprawia, że osoby Boże pozostają w doskonałej i nierozzerwalnej jedności. Miłość osobowa realizuje się „w” miłości istotowej. W ten sposób miłość istotowa jest warunkiem wzajemnego przebywania osób Bożych w sobie, czyli perychorezy. Z objawienia Bożego wiadomo, że jest to jedność wynikająca ze wzajemnego przebywania osób Bożych w sobie. Wynika to ze słów Chrystusa: „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie” (J 14, 10.11.20). Dzie-

²⁴ „Tylko” oznacza, że zgodnie z „Dekretem dla Jakobitów” soboru florenckiego Bóg Ojciec sam rodzi Syna, sam Syn przez Ojca jest zrodzony i sam Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna (*Solus Pater de substantia sua genuit Filium, solus Filius de solo Patre est genitus, solus Spiritus Sanctus simul de Patre procedit et Filio*, DS 1130).

jozbawczym przejawem tego stanu rzeczy jest to, że żadna z osób Bożych nie daje świadectwa o sobie samej, ale o drugiej osobie. Tak więc Ojciec daje świadectwo o Synu (Mt 3, 17; 17, 5), Syn o Ojcu (np. J 4, 34; 5, 30), a Duch Święty o Ojcu i Synu (J 14, 26; 15, 26)²⁵. „Dawanie świadectwa” w wewnątrztrynitarnych relacjach miłości oznacza zatem, że odrębność i tożsamość danej osoby Bożej zakotwiczona jest w drugiej osobie, w relacji osobowej miłości do niej. Pojęcie perychorezy, niedoceniane we współczesnej teologii trynitarniej, jest godne uwagi, szczególnie wtedy, gdy tajemnicę Trójcy Świętej opisuje się przy pomocy pojęcia miłości międzyosobowej (a nie miłości siebie), a więc w nawiązaniu do miłości we wspólnocie osób ludzkich. Pojęcie perychorezy trynitarniej pozwala bowiem uniknąć zarówno niebezpieczeństw, na które narażona jest grecka teologia trynitarna (arianizm, tryteizm), jak i tych, które grożą jej łacińskiej wersji (modalizm)²⁶.

Cechy miłości osobowej

Ludzkie doświadczenie miłości jest doświadczeniem miłości osobowej, to znaczy takiej, jaka dzieje się między konkretnymi osobami i wyraża proegzystencję każdej z nich. Może ona być opisywana przy pomocy różnych przymiotów²⁷. W świetle nauki o Duchu Świętym, który jest Miłością-Darem niestworzonym, możemy wyodrębnić następujące cechy miłości osobowej właściwej osobom Bożym. Miłość taka jest więc ojcowska, radykalna, podatna na cierpienie, wzajemna.

Miłość osobowa jest najpierw ojcowska. Istnienie ojcowskiej miłości w Trójcy Świętej stwierdza Jan Paweł II: „w «głębokościach Bożych» jest miłość ojcowska” (DV 39b). Ta cecha miłości ma przynajmniej dwa aspekty: jest to miłość źródłowa i miłość opiekuńcza. Jest miłością źródłową, ponieważ od niej wszystko bierze początek. W niej jest bowiem „źródłowa pełnia”²⁸. Odrzucenie jej przez grzech człowieka sprawia „nie-

²⁵ Na temat wzajemnego świadectwa osób Bożych o sobie: J.-M. R. Tillard, *Communio*, [w:] *Dictionnaire critique de la théologie*, éd. J.-Y. Lacooste, Paris 1998, s. 241.

²⁶ Por. J. Fantino, *Circumincision*, [w:] *Dictionnaire critique de la théologie*, éd. J.-Y. Lacooste, Paris 1998, s. 228.

²⁷ Czesław Bartnik wyróżnia siedem rodzajów miłości: zmysłowo-afektywna, organiczna, erotyczna, rodzinna, socjalna, kosmiczna, religijna (C. S. Bartnik, *Agapetologia personalistyczna*, „Roczniki Teologiczne” 2:1997, s. 11–15).

²⁸ Więcej na temat „źródłowej pełni”, którą jest Bóg Ojciec w ujęciu Bonawentury, zob. J. D. Szczurek, *Fontalis plenitudo. Źródłowa pełnia według św. Bonawentury*, „Analecta Cracoviensia” 33:2001, s. 575–586.

zglobiony i niewypowiedziany «ból» Ojca”, ból, który rodzi „całą przedziwną ekonomię miłości odkupieńczej w Jezusie Chrystusie” (DV 39b; por. DV 45a). Ojcowska miłość istniejąca w głębokościach Trójcy Świętej jest więc miłością rodzącą. Na ten przymiot miłości zwrócił uwagę już Platon, według którego miłość nie dąży do tego, aby otrzymać cokolwiek, ale aby „rodzić w pięknie”²⁹ Piękno miłości wyraża się między innymi w tym, że miłość „nie szuka swego” (1 Kor 13, 5), ale jest czystym darem.

Ojcowska miłość jest także opiekuńcza, wyraża się bowiem w trosce o tych, którzy zostali obdarowani życiem. Stąd można mówić o „Ojcu, który współczuje człowiekowi, dzieląc jakby jego ból” (DV 39a). Jest to ból z powodu niegodziwości ludzi (por. Rdz 6, 5–6) zadających cierpienia jedni drugim. Dlatego właśnie Ojciec posyła Ducha Świętego, aby przekonywał świat o grzechu (por. J 16, 8; DV 39c) i objawiał „w głębi ludzkich sumień, jak ten właśnie grzech zostaje przewyciężony w ofierze Baranka Bożego” (DV 39c). W ten sposób daje nam poznać, jak bardzo zależy Mu na nas (por. 1 P 5, 7; por. Mt 6, 25–34).

Miłość osobowa jest następnie radykalna, co oznacza całkowite poświęcenie się dla drugiej osoby, oddanie się dla niej bez reszty, bez zatrzymywania dla siebie czegokolwiek z tego, co może być przekazane³⁰. Równocześnie całkowite oddanie się pociąga za sobą także doskonałe otwarcie się na inną osobę, tak że jest w stanie przyjąć z kolei dar jej oddania się (por. (DV 40c). W przypadku Ducha Świętego jest to „nadobfitość daru nie stworzonego” (DV 52c). Jest to nadobfitość wzajemnego obdarowywania się osób Bożych w Trójcy Świętej. W tej właśnie nadobfitości – jak wyjaśnia Jan Paweł II – ma swoje źródło „ów najszczególniejszy dar stworzony: dar, poprzez który ludzie «stają się uczestnikami Bożej natury» (por. 2 P 1, 4)” (DV 52c). Radykalizm miłości, którą objawia Duch Święty, wyraża się w darze przeobstwienia danym stworzeniu ograniczonemu nie tylko przez swą stworzonność, ale ponadto uwikłanemu w grzech rodzący „niepojęty i niewyraźalny ból” odczuwany „w głębokościach Bożych” (DV 39b). Radykalizm miłości objawianej przez wcielonego Syna polega na ofierze „największej miłości, która przewyższa zło wszystkich grzechów człowieka” (DV 31). Wreszcie radykalizm miłości Boga Ojca daje się poznać po Jego zaangażowaniu się

²⁹ „L’objet de l’amour n’est pas d’obtenir quelque chose..., son objet est «d’enfanter dans le beau» (*République* 206b; zob. Y.-J. Har der, *Amour*, [w:] *Dictionnaire critique de théologie*, éd. J.-Y. L a c o s t e, Paris 1998, s. 34).

³⁰ Chodzi tu przede wszystkim o twierdzenie soboru florenckiego, który uczy, że w akcie rodzenia Ojciec przekazał Synowi wszystko z wyjątkiem bycia ojcem (*omnia que Patri sunt, Pater ipse unigenito Filio suo gignendo dedit, praeter esse Patrem*, DS 1301).

w dzieło zbawienia. To On „posyła Ducha Świętego mocą ojcostwa, podobnie jak posłał Syna (por. J 3, 16 n. 34; 6, 57; 17, 3.18. 23)” (DV 8a).

Tak radykalna miłość osobowa odznacza się także pewną szczególną cechą, jaką jest podatność na zranienie. Jest to zranienie, czyli ból spowodowany przez odrzucenie daru będącego konkretnym wyrazem miłości. Zagadnienie związku miłości z cierpieniem stało się przedmiotem papieskiej refleksji w podrozdziale encykliki *Dominum et Vivificatem* zatytułowanym „Duch przeobraża cierpienie w odkupieńczą miłość” (DV 39–41). Źródłem cierpienia jest kłamstwo, które „postawiło w stan oskarżenia, w stan permanentnego podejrzenia, samą stwórczą i zbawczą Miłość” (DV 39a). Ten stan podejrzenia sprawia, że „w głębokościach Bożych” istnieje „niezglobiony i niewypowiedziany «ból» Ojca” (DV 39a). Trzeba tu jednak zauważyć, że ów „ból” ma swe źródło „na zewnątrz” Bożego bytu, pochodzi spoza «głębokości Bożych», a konkretniej ma swe źródło w człowieku, który „poszedł za «ojcem kłamstwa» – przeciw Ojcu Życia i Duchowi Prawdy” (DV 39a). Podatność miłości na ból i zranienie oznacza jej delikatność, co jawi się jako zewnętrzny brak odporności, który jednak nie jest w stanie jej osłabić w samej jej istocie, ani tym bardziej jej unicestwić³¹. Istotowa, czyli wewnętrzna niezniszczalność miłości sprawia, że ona „wszystko znosi [...], wszystko przetrzyma” (1 Kor 12, 7). O wewnętrznej niezniszczalności miłości osobowej, która jest w Bogu, Jan Paweł II mówi, gdy podkreśla absolutną doskonałość Boga: ona „wyłącza z pewnością wszelki ból pochodzący z braku czy zranienia” (DV 39b). Możliwość „zranienia” nie należy więc do istoty Bożego bytowania, a więc do czystej prosystencji, ale jest konsekwencją dobrowolnego wystawienia się na możliwość odrzucenia przez stworzenie „Ducha, który jest Miłością oraz Darem” (DV 39b). Dlatego właśnie możliwa jest obraza Boga przez grzech człowieka (DV 39b), który poddaje w wątpliwość „sąmą stwórczą i zbawczą Miłość” (DV 39a).

Możliwość zranienia miłości osobowej wskazuje na bardzo ważną jej cechę, jaką jest wzajemność. Miłość osobowa z natury swej jest ukierunkowana na inną osobę, jest więc zrozumiałe, że oczekuje się odpowiedzi na okazywane wyrazy miłości³². Odpowiedź jest uznaniem nie tylko daru,

³¹ Na tę własność miłości zwraca uwagę E. Jünger: „Ponieważ miłość potwierdza się jedynie kiedy kocha, dlatego jest wprawdzie od zewnątrz w najwyższym stopniu podatna na zranienie, ale od wewnątrz zupełnie niezniszczalna” (E. J ü n g e r, *Bóg, który jest miłością...*, s. 106).

³² Na temat wzajemności i jej ograniczeń w ludzkim doświadczeniu miłości I. Dec pisze: „Samo zaangażowanie nie będąc aktem jednoosobowym, z góry zakłada jakąś osobę poza mną, obdarzoną pewnymi cechami. O jej cechach (przymiotach) mogę mieć przekonanie, lecz to jeszcze nie pociąga zaangażowania z mej strony, które prowadziłyby do darowania się, na-

ale także istnienia osoby obdarowującej, jest akceptacją tego istnienia³³. Wzajemność miłości wewnątrztrynitarnej została nam objawiona w mowie pożegnalnej Chrystusa, który w swym przemówieniu – jak podkreśla Papież – „odślania te więzi, jakie łączą wzajemnie Ojca, Syna i Parakleta” (DV 8a). Są to więzi nierozzerwalne i, jako takie, sprawiają, że również odwzajemnianie miłości nie podlega żadnym ograniczeniom. Pełnię tej wzajemności objawia nam Duch Święty. W przekonaniu Jana Pawła II „można powiedzieć, iż w Duchu Świętym życie wewnętrzne Trójjedynego Boga staje się całkowitym darem, wymianą wzajemnej miłości pomiędzy Osobami Boskimi” (DV 10a). Ta „koncentracja” wzajemności w osobie Ducha Świętego jest źródłem wzajemności w miłości stworzonej. Wyjaśniając posłannictwo Ducha Świętego w przekonywaniu o grzechu Papież podkreśla, że jest On „nie tylko bezpośrednim świadkiem Ich wzajemnej miłości, z której bierze początek stworzenie, ale sam jest tą Miłością” (DV 34).

Wzajemność miłości istniejąca w Trójcy Świętej i przekazywana stworzeniu przez Ducha Świętego uzdalnia je do „obcowania z Bogiem na sposób osobowy, jako «ja» i «ty»” (DV 34). Dzięki temu możliwe jest także przymierze człowieka z Bogiem, a nawet przyjaźń (DV 34), a więc pewna forma wzajemności, chociaż nie jest to wzajemność, w której partnerzy są sobie równi. Jednak moc miłości ze strony Boga samego jest tak wielka, że jest w stanie przewyciężyć dystans istniejący między Stwórcą i stworzeniem oraz uczynić tę miłość rzeczywiście wzajemną. Sposobem odwzajemnienia miłości Bożej ze strony człowieka jest życie moralne „jako właściwa odpowiedź na bezinteresowne działania, które miłość Boża wielokrotnie podejmuje wobec człowieka”³⁴. Ponadto dzięki temu, że «miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany» (Rz 5, 5), również my jesteśmy zdolni do miłości

wet gdyby to przekonanie implikowało z mej strony coś, co byłoby podobne do zaangażowania się względem tej osoby. Mimo pewnych zewnętrznych kontaktów mogę ukryć moją prawdziwą postawę wewnętrzną wobec tej osoby i nie angażować się. Wypływa z tego wniosek, że przekonanie i zaangażowanie, a w konsekwencji darowanie się drugiemu, nie są równoznaczne” (I. D e c, *Dlaczego miłość. Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela*, Wrocław 1998, s. 62).

³³ Na temat wspólnego przeżywania istnienia miłości (przyjaźni) w ujęciu Arystotelesa (*Etyka nikomachejska* 1170b 8) Y.-J. Harder pisze: „Aristote va plus loin: c'est de l'être me-me, souverainement désirable, que nous jouissons par la présence de l'ami, en sentant en commun son existence” (Y.-J. H a r d e r, *Amour*, [w:] *Dictionnaire critique de théologie*, éd. J.-Y. L a c o s t e, Paris 1998, s. 35).

³⁴ Jan Paweł II, *Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła «Veritatis splendor»*, Watykan 1993, 10c.

wzajemnej. Jesteśmy nie tylko zdolni, ale także do niej wezwani: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali tak, jak Ja was umiowałem” (J 13, 34).

Podsumowanie

Pojęcie miłości należy do podstawowych pojęć współczesnej teologii trynitarnej. Jest również centralnym pojęciem encykliki *Dominum et Vivificantem*, która przedstawiając tajemnicę Ducha Świętego równocześnie stanowi obszerny komentarz do objawionego twierdzenia „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8.16). Papież Jan Paweł II wyróżnia dwa aspekty miłości w trójjedynym Bogu: miłość istotową i miłość osobową³⁵. Miłość istotowa jest wspólna wszystkim osobom Bożym, natomiast miłość osobowa to przede wszystkim osoba Ducha Świętego, chociaż obok tak pojętej miłości osobowej istnieje w Trójcy Świętej także miłość ojcowska oraz synowskie oddanie. W wyniku analizy różnych wypowiedzi na temat miłości zawartych w encyklice, a szczególnie w jej 39. paragrafie, można sformułować następujące twierdzenia o charakterze ontologicznym: miłość istotowa jest czystym „byciem dla”, czyli prosystencją (od łac. *pro-sistere*). Natomiast miłość osobowa konkretnej osoby Bożej jest ukierunkowaniem jej prosystencji na inną konkretną osobę lub osoby Boże, jest całkowitym darem z siebie „dla konkretnej” osoby. Miłość istotowa jest więc osobowym byciem na sposób daru „w ogóle”, natomiast miłość osobowa jest osobowym byciem na sposób całkowitego daru z siebie dla „konkretnej” osoby. Miłość osobowa jako konkretna realizacja miłości istotowej posiada określone przymioty. Na podstawie przeprowadzonych analiz można o niej powiedzieć, że jest radykalna, ojcowska, podatna na zranienie i wzajemna. Nauka o miłości istotowej i osobowej zawarta w encyklice *Dominum et Vivificantem* stanowi dobrą podstawę do filozoficzno-teologicznego studium z zakresu ontologii miłości. Słusznie więc jej 10. paragraf został zaliczony przez P. Hünermanna do tekstów o wielkiej doniosłości teologicznej³⁶.

³⁵ To rozróżnienie pozwala, jak się wydaje, uniknąć problemu wynikającego z utożsamienia Ducha Świętego z miłością, co podkreśla O. H. P e s c h (*Liebe...*, s. 224).

³⁶ H. D e n z i n g e r, P. H ü n e r m a n n, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg/Br.–Basel–Rom–Wien ³⁸1999, 4780–4781 (por. *Systematischer Index* B 3ba; B 3c; B 4b).

THE NOTION OF LOVE
IN THE ENCYCLICAL LETTER *DOMINUM ET VIVIFICANTEM*
OF JOHN PAUL II

S u m m a r y

The notion of love is one of the basic notions of the contemporary Trinitarian theology. It is also in the encyclical letter *Dominum et Vivificantem* of John Paul II. This letter presents the mystery of the Holy Spirit and at the same time it is an important commentary to the biblical statement "God is love" (1 Jn 4:8.16). The Pope distinguishes two aspects of that love: the essential love and the personal love. The essential love (*amor essentialis*) is "shared by the three Divine Persons" (DV 10a). The personal love (*amor personalis*) is "the Holy Spirit as the Spirit of the Father and the Son" (DV 10a).

These statements allow to formulate some basic ontological enunciations. The essential love is a personal manner of being a gift for somebody, a being as a total gift in which the person is ready to pass to somebody everything that is communicable in him or her. This manner of existence, characteristic of a divine being, we can call *prosistentia* (prosistence), a new term made from Latin *prosistere* (to protrude, to stick out). This prosistence would be different from proexistence, because proexistence means a human created "existence for" (somebody) which is free, accidental. Meanwhile, the prosistence would be a mode of being "for somebody" resulting from its very nature. The prosistence as the mode of being of the Absolute is condition for proexistence. The prosistence is also condition for every being as related to another one, of every being as a part of a whole. The prosistence describes the being of God better than the Thomistic *ipsum esse subsistens*. The being of God as *ipsum esse prosistens* takes into account the revealed truth – "God is love" – and that He "exists in the mode of gift" (DV 10a).

The prosistence as indefinite love becomes its particular, concrete realization in the personal love in which "being a gift for" becomes a gift "for" a particular, beloved person, "for this" particular person. The Holy Spirit is a particular salvific revelation of the personal love that exists in the "depths of God" (cf. DV 39). This does not mean that only the Holy Spirit is the personal love. Also the Father is the personal love in his self-giving to his beloved Son. In the same way, the Son is the personal love when he totally gives himself to the Father, which is revealed in his obedience unto death (cf. DV 39c). The personal love makes the Divine Persons distinct. In each of them, it is different. The difference is in the "for" (*pro-*) of their "being purely for" (*ipsum esse prosistens*). In every one of them the "for" is different, because it is related to another person: the personal love of the Father is "for" the Son, who is the love of the Father; the personal love of the Son is "for" the Father, who is the love of the Son; and the personal love of the Holy Spirit is "for" the Father and the Son, because "not only is he the direct witness of their mutual love [...], but he himself is this love" (DV 34). That is why every Divine Person is witness to the other one, not to himself (cf. Mt 3, 17; Jn 4, 34; 14, 26).

The analysis of the encyclical letter *Dominum et Vivificantem* reveals some attributes of the personal love which constitutes each of the Divine Persons. The personal love is a radical love, it is a fatherly love, then it is also a vulnerable and mutual love. It is fatherly love because it is a source of everything that exists and because it preserves and protects all beings. It is a radical love because it consists in a total self-giving without retaining anything that is communicable. Next, the personal love is vulnerable because it is exposed to rejection as engaged in the human salvation. Finally, it is mutual love because the total self-giving causes equal radical response.

To sum up: it is important to stress that the encyclical letter *Dominum et Vivificantem* of John Paul II contains many important ideas for the ontology of love and points out the new perspectives for the theological research in the Trinitarian theology as well as in the philosophical and theological anthropology.