

ENCYKLIKA

DEUS CARITAS EST

OBJAŚNIENIE ŚWIĘTEGO BENEDYKTA XVI DO BISKUPÓW, PREZBITERÓW I DIAKONÓW DO OSÓB KONSEKROWANYCH I WSZYSTKICH WIERNYCH ŚWIECKICH O MIŁOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Libreria Editrice Vaticana
Watykan

WPROWADZENIE

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

Uwierzyliśmy miłości Boga — tak chrześcijanin może wyrazić podstawową opcję swego życia. U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, ale natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie. 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 Listu, głęboko ze sobą związane. Pierwsza będzie miała charakter bardziej spekulatywny, gdyż chciałbym w niej sprecyzować — na początku mego Pontyfikatu — niektóre istotne dane na temat miłości, jaką Bóg, w tajemniczy i darmowy sposób, ofiaruje człowiekowi, razem z wewnętrzną więzią tej Miłości z rzeczywistością miłości ludzkiej. Druga część będzie miała charakter bardziej konkretny, gdyż będzie mówiła o kościelnym wypełnianiu przykazania miłości bliźniego. Jest to tematyka bardzo szeroka; nie jest jednak celem tej Encykliki prowadzenie długiego wywodu. Chcę podkreślić niektóre fundamentalne elementy, aby pobudzić świat do nowej, czynnej gorliwości w dawaniu ludzkiej odpowiedzi na Bożą miłość.

CZĘŚĆ PIERWSZA

Jedność miłości w stworzeniu i historii zbawienia

Problem języka

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

Wspominamy przede wszystkim szerokie pole semantyczne słowa miłość: mówi się o miłości ojczyzny, o umiłowaniu zawodu, o miłości między przyjaciółmi, o zamiłowaniu do pracy, o miłości pomiędzy rodzicami i dziećmi, pomiędzy rodzeństwem i krewnymi, o miłości bliźniego i o miłości Boga. Jednak w całej tej wielości znaczeń, miłość między mężczyzną i kobietą, w której ciało i dusza uczestniczą w sposób nierozzerwalny 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 Jana, aby wyrazić relację między Jezusem i Jego uczniami. To pominięcie słowa *eros* wraz z nową wizją miłości, wyrażoną poprzez słowo *agape*, w nowości chrześcijaństwa oznacza niewątpliwie coś zasadniczego w odniesieniu do pojęcia miłości. W krytyce chrześcijaństwa, która poczynając od czasów Oświecenia w miarę rozwoju stawała się co raz bardziej radykalna, ta nowość została oceniona w sposób absolutnie negatywny. Według Friedricha Nietzsche chrześcijaństwo jakoby dało *erosowi* do picia truciznę, a chociaż z jej powodu nie umarł, przerodził się w wadę^[1]. 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 wątplenia podobnie jak inne kultury — dostrzegali w *erosie* przede wszystkim upojenie, opanowanie rozumu przez „boskie szaleństwo”, które wyrывa człowieka z ograniczoności jego istnienia i w tym stanie wstrząśnięcia przez boską moc pozwala mu doświadczyć najwyższej błogości. Wszystkie inne moce między niebem a ziemią wydają się w ten sposób jakby drugorzędnej wartości: „*Omnia vincit amor*”, stwierdza Wirgiliusz w *Bukolikach* — miłość wszystko zwycięża — i dodaje: „*et nos cedamus amor*” — także my ulegamy miłości.^[2] W religiach ta postawa

wyrażała się w kultach płodności, do których przynależy „święty” nierząd, który kwitł w licznych świątyniach. *Eros* był więc celebrowany jako boska siła, jako złączenie z bóstwem.

Tej formie religii, która jak najmocniejsza pokusa sprzeciwia się wierze w Jedyne Boga, Stary Testament przeciwstawiał się z największą stanowczością i zwalczał ją jako perwersję religijności. Tym jednak wcale nie odrzucił *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 wzniesienia „boskiego szaleństwa”: w rzeczywistości nie są boginiami, lecz osobami ludzkimi, których się nadużywa. Dlatego *eros* upojony i beładny nie jest wznoszeniem się, „ekstazą” w kierunku Boskiego, 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. Przede wszystkim to, że istnieje jakaś relacja między miłością i Boskością: miłość obiecuje nieskończoność, wieczność — jakąś rzeczywistość wyższą i całkowicie inną w stosunku do codzienności naszego istnienia. Okazało się jednak równocześnie, że drogą do tego celu nie jest proste poddanie się opanowaniu przez instynkt. Konieczne jest oczyszczenie i dojrzewanie, które osiąga się także na drodze wyrzeczenia. Nie jest to odrzuceniem *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 przezwyciężone 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 pozdrowiał 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 jedna część, która nie ukazuje mu się jako zakres jego wolności, natomiast jako coś co on, na swój sposób, usiłuje uczynić zarazem przyjemnym i nieszkodliwym. W rzeczywistości znajdujemy się w obliczu degradacji ciała ludzkiego, które już nie jest zintegrowane z całą wolnością naszego istnienia, nie jest już żywym wyrazem całości naszego bytu lecz jest jakby odrzucone w dziedzinę czysto biologiczną. Złudne wywyższanie ciała może bardzo szybko przekształcić się w nienawiść do

cielesności. Wiara chrześcijańska przeciwnie, zawsze uznawała człowieka jako byt jedyny a zarazem podwójny, w którym duch i materia przenikają się wzajemnie, doświadczając w ten sposób nowej szlachetności. Owszem *eros* pragnie unieść nas „w ekstazie” w kierunku Boskości, prowadząc nas poza nas samych lecz właśnie dlatego wymaga ascezy, wyrzeczeń, oczyszczeń i uzdrowień.

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

Należy do rozwoju miłości, do wyższych jej poziomów, jej wewnętrznych oczyszczeń, fakt, że teraz poszukuje ona definitywności i to w podwójnym znaczeniu: w sensie wyłączności — tylko ta jedyna osoba — i w sensie „na zawsze”. Miłość obejmuje całość egzystencji w każdym jej wymiarze, także w wymiarze czasu. Nie mogłoby być inaczej, ponieważ jej obietnica ma na celu definitywność: miłość dąży do wieczności. Tak, miłość jest „ekstazą”, ale ekstazą nie w sensie chwili upojenia, lecz ekstazą jako 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 wynika kwestia, czy przesłanie o miłości ogłoszone nam przez Pismo Święte i Tradycję Kościoła miałoby coś wspólnego z powszechnym doświadczeniem ludzkiej miłości, czy wręcz przeciwstawiałoby się jemu. W tym względzie natrafiliśmy na dwa fundamentalne słowa: *eros* jako określenie miłości „ziemskiej” i *agape* jako wyrażenie oznaczające miłość opartą na wierze i przez nią kształtowaną. Obydwa pojęcia są często przeciwstawiane jako miłość „wstępująca” i miłość „zstępująca”. Są także inne podobne klasyfikacje,

jak na przykład rozróżnienie pomiędzy miłością posesywną i miłością ofiarną (*amor concupiscentiae* — *amor benevolentiae*), do którego czasami bywa dołączona jeszcze miłość interesowna.

W dyskusji filozoficznej i teologicznej te rozróżnienia często były zradykalizowane aż do autentycznego przeciwstawienia: typowo chrześcijańską byłaby miłość zstępująca, ofiarna, właśnie *agape*; kultura zaś niechrześcijańska, przede wszystkim grecka charakteryzowałaby się miłością wstępującą, pożądlivą i posesywną, czyli *erosem*. Chcąc doprowadzić do ostateczności to przeciwstawienie istota chrześcijaństwa byłaby 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 pożądalivą, wstępującą — fascynacja ze względu na wielką obietnicę szczęścia — w zbliżeniu się potem do drugiego będzie stawiał coraz mniej pytań o siebie samego, będzie coraz bardziej szukał szczęścia drugiej osoby, będzie się o nią coraz bardziej troszczył, będzie się poświęcał i pragnął „być dla” niej. W ten sposób włącza się w niego moment *agape*; w przeciwnym razie *eros* upada i traci swoją własną naturę. Z drugiej strony, człowiek nie może żyć wyłącznie w miłości oblatywnej, zstępującej. Nie może zawsze tylko dawać, musi także otrzymywać. Kto chce dawać miłość, sam musi ją otrzymać w darze. Oczywiście, człowiek może — jak mówi nam Chrystus — stać się źródłem, z którego wypływają rzeki żywej wody (por. *J* 7, 37-38). Lecz, aby stać się takim źródłem, sam musi pić wciąż na nowo z tego pierwszego, oryginalnego źródła, którym jest Jezus Chrystus, z którego przebitego serca wypływa miłość samego Boga (por. *J* 19, 34).

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

8. Znaleźliśmy w ten sposób pierwszą odpowiedź, jeszcze dość ogólnikową, na dwa wyżej postawione pytania: „miłość” w gruncie rzeczy jest jedną rzeczywistością, ale mającą różne wymiary; to jeden, to drugi może bardziej dochodzić do głosu. Gdy jednak owe dwa wymiary oddalają się zupełnie od siebie, powstaje karykatura czy w każdym razie ograniczona forma miłości. Powiedzieliśmy już w sposób syntetyczny, że wiara biblijna nie buduje jakiegoś świata równoległego

czy jakiegoś świata sprzecznego z istniejącym pierwotnie ludzkim zjawiskiem miłości, lecz akceptuje całego człowieka, 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 spreczny. 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 jakkolwiek 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. 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 wątpliwości jako *eros*, która jednak jest równocześnie także *agape*^[7].

Przed wszystkim prorocy, Ozeasz i Ezechiel opisali tę „namiętność” Boga w stosunku do swego ludu posługując się śmiałymi obrazami erotycznymi. Stosunek Boga z Izraelem jest przedstawiony poprzez metafory narzeczeństwa i małżeństwa; konsekwentnie bałwochwalstwo jest cudzołóstwem i prostytucją. 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. Tak, historia polega na fakcie, że człowiek żyjąc w wierności jednemu Bogu, doświadcza siebie samego jako kochanego przez Boga i odkrywa radość w prawdzie, w sprawiedliwości — radość w Bogu, która staje się jego istotnym szczęściem: „Kogo prócz Ciebie mam w niebie? Gdy jestem z Tobą, nie cieszy mnie ziemia... Mnie zaś dobrze jest być blisko Boga” (*Ps 73 [72], 25. 28*).

10. *Eros* Boga do człowieka jest zarazem — jak powiedzieliśmy — w pełni *agape*. Nie tylko dlatego, że zostaje dana zupełnie bezinteresownie, bez żadnej uprzedniej zasługi, ale także dlatego, że jest miłością przebaczącą. Zwłaszcza Ozeasz ukazuje nam wymiar *agape* w miłości Boga do człowieka, który nieskończenie przewyższa aspekt darmowości. Izrael dopuścił się „cudzołóstwa”, zerwał Przymierze; Bóg powinien był go osądzić i wyrzec się go. Ale w tym właśnie okazuje się, że Bóg jest Bogiem, a nie człowiekiem: „Jakże cię mogę porzucić, Efraimie, i jak opuścić ciebie, Izraelu?... Moje

serce na to się wzdyga i rozpalają się moje wnętrzności. Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu, i Efraima już więcej nie zniszczę, albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem; pośrodku ciebie jestem Ja — Święty” (Oz 11, 8-9). Namiętna miłość Boga do swojego ludu — do człowieka — jest zarazem miłością, która przebacza. Jest ona tak wielka, że zwraca Boga przeciw Niemu samemu, Jego miłość przeciw Jego sprawiedliwości. Chrześcijanin widzi w tym już zarysowujące się misterium Krzyża: Bóg tak bardzo miłuje człowieka, że sam stawszy się człowiekiem, przyjmuje nawet jego śmierć i w ten sposób godzi sprawiedliwość z miłością.

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

11. Pierwszą nowość wiary biblijnej stanowi, jak już widzieliśmy, obraz Boga; drugą, zasadniczo fundamentalnie z nią związaną, jest obraz człowieka. Biblijna opowieść o stworzeniu mówi o samotności pierwszego człowieka, Adama, któremu Bóg chce dać stosowną pomoc. Żadne ze stworzeń nie może być dla człowieka pomocą, jakiej potrzebuje, chociaż sam dał nazwę wszystkim dzikim zwierzętom i ptakom, włączając je w ten sposób w kontekst swojego życia. Tak więc Bóg stwarza kobietę z żebra mężczyzny, i Adam znajduje pomoc, jakiej potrzebuje: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!” (Rdz2, 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 pełnię^[8]. W przekazie biblijnym nie ma mowy o karze; jednak myśl, że człowiek jest w jakiś sposób niekompletny, że ze swej natury dąży do znalezienia w drugim dopełnienia swej całości; że tylko w zjednoczeniu mężczyzny i kobiety człowiek może stać się „kompletny”, ta idea jest bez wątpienia obecna. I tak przekaz biblijny zamyka się prorocstwem dotyczącym Adama: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2, 24).

Mamy tu do czynienia z dwoma ważnymi aspektami: *eros* jest niejako zakorzeniony w naturze człowieka; Adam poszukuje i „opuszcza ojca swego i matkę swoją”, by odnaleźć niewiastę; jedynie razem przedstawiają oni całokształt człowieczeństwa, stając się „jednym ciałem”. Nie mniej ważny jest drugi aspekt: ze względu na ukierunkowanie zawarte w akcie 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 z jego ludem, i odwrotnie: sposób, w jaki miłuje Bóg, staje się miarą ludzkiej miłości. Ten ścisły związek między *erosem* i małżeństwem występujący w Biblii prawie nie znajduje sobie podobnych w literaturze pozabiblijnej.

Jezus 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 — niesłychany, niebywały realizm. Już w Starym Testamencie nowość biblijna nie polega po prostu na abstrakcyjnych pojęciach, lecz nieprzewidywalnym i w pewnym sensie niebywałym działaniu Boga. To Boże działanie przybiera teraz dramatyczną formę poprzez fakt, że w Jezusie Chrystusie sam Bóg poszukuje „zaginionej owcy”, ludzkości cierpiącej i zagubionej. Gdy Jezus w swoich przypowieściach mówi o pasterzu, który szuka zaginionej owcy, o kobiecie poszukującej drachmy, o ojcu, który wychodzi na spotkanie 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” (1J 4, 8). To tu może być kontemplowana ta prawda. Wychodząc od tego można definiować czym jest miłość. Poczynając od tego spojrzenia, chrześcijanin znajduje drogę swego życia i swojej miłości.

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

14. Teraz jednak należy zwrócić uwagę na inny aspekt: „mistyka” tego sakramentu ma charakter społeczny, albowiem w komunii sakramentalnej ja zostaję zjednoczony z Panem, tak jak i wszyscy inni przyjmujący komunię. „Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba”, mówi święty Paweł (1 Kor 10, 17). Zjednoczenie z Chrystusem jest jednocześnie zjednoczeniem z wszystkimi, którym On się daje. Nie mogę mieć Chrystusa tylko dla siebie samego; mogę do Niego należeć tylko w jedności z wszystkimi, którzy już stali się lub staną się Jego. Komunia wyprowadza mnie z koncentracji na sobie samym i kieruje ku Niemu, a przez to, jednocześnie, ku jedności z wszystkimi chrześcijanami. Stajemy się „jednym ciałem” 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, z mojej strony, miłowanie innych. Eucharystia, która nie przekłada się na miłość konkretnie praktykowaną, jest sama w sobie fragmentaryczna. Wzajemnie — jak to jeszcze będziemy musieli rozważyć bardziej szczegółowo — „przykazanie” miłości staje się możliwe tylko dlatego, że nie jest jedynie wymogiem; miłość może być „przykazana” ponieważ wcześniej jest dana.

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

Miłość Boga i miłość bliźniego

16. Po rozważaniach poświęconych istocie miłości i jej znaczeniu w wierze biblijnej, pozostaje podwójne praktyczne pytanie odnośnie do naszego postępowania: czy naprawdę można kochać Boga, nie widząc Go i czy można nakazać miłość? Pod adresem podwójnego przykazania miłości istnieje podwójne zastrzeżenie, które daje się słyszeć w tych pytaniach. Boga nikt nigdy nie widział — jak moglibyśmy Go kochać? Poza tym miłości nie można nakazać; jest ona ostatecznie uczuciem, które może być lub nie być, lecz które nie może być stworzone przez wolę. Pismo Święte zdaje się potwierdzać pierwszą obiekcję, kiedy mówi: „Jeśliby ktoś mówił: 'Miłuję Boga', a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować

Boga, którego nie widzi” (1J 4, 20). Tekst ten jednak wcale nie wyklucza miłości Boga jako czegoś niemożliwego; przeciwnie, w całym kontekście cytowanego tu Pierwszego listu świętego Jana, miłość ta jest w sposób wyraźny wymagana. Podkreśla się nierozzerwalny związek między miłością Boga i miłością bliźniego. Jedna wymaga drugiej w sposób tak ścisły, że stwierdzenie o miłości Boga staje się kłamstwem, jeżeli człowiek zamyka się na bliźniego czy wręcz go nienawidzi. Przytoczony werset Janowy należy interpretować raczej w takim sensie, że miłość bliźniego jest drogą do spotkania również Boga, a zamykanie oczu na bliźniego czyni człowieka ślepym również na Boga.

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

W procesie spotkania pokazuje się również wyraźnie, że miłość nie jest tylko uczuciem. Uczucia przychodzą i odchodzą. Uczucie może być cudowną iskrą rozniecającą, lecz nie jest pełnią miłości. Mówiliśmy na początku o procesie oczyszczeń i dojrzewania, przez które *eros* staje się w sposób pełny sobą, staje się miłością w całym tego słowa znaczeniu. Należy do dojrzałości miłości to, że angażuje wszystkie potencjalne możliwości człowieka i włącza, by tak rzec, człowieka w swój całokształt. Spotkanie z widzialnymi przejawami miłości Boga może wzbudzić w nas uczucie radości, jakie rodzi się z doznania, że jest się kochanym. To spotkanie wymaga jednak również zaangażowania naszej woli i naszego intelektu. Rozpoznanie Boga żyjącego jest drogą wiodącą do miłości, a „tak” naszej woli na Jego wolę łączy rozum, wolę i uczucie w ogarniający wszystko akt miłości. Jest to jednak proces, który pozostaje w ciągłym rozwoju: miłość nigdy nie jest „skończona” i spełniona; miłość zmienia się wraz z biegiem życia, dojrzewa i właśnie dlatego pozostaje wierna samej sobie. *Idem velle atque idem nolle*^[9] — chcieć tego samego, nie chcieć tego samego, to właśnie starożytni uznali za prawdziwą treść miłości: stać się podobnym jedno do drugiego, co prowadzi do wspólnoty pragnień i myśli. Historia miłości między Bogiem a człowiekiem polega właśnie na fakcie, że ta wspólnota woli wzrasta w jedności myśli i uczuć, i w ten sposób nasza wola i wola Boga stają się coraz bardziej zbieżne: wola Boża przestaje być dla mnie obcą wolą, którą narzucają mi z zewnątrz przykazania, ale staje się moją własną wolą, która wychodzi z fundamentalnego doświadczenia tego, że w rzeczywistości Bóg jest mi bardziej bliski niż ja sam^[10]. W konsekwencji wzrasta nasze oddanie Bogu i Bóg staje się naszą radością (por. Ps 73[72], 23-28).

18. Dzięki temu staje się możliwa miłość bliźniego w sensie wskazanym przez Biblię, przez Jezusa. Miłość bliźniego polega właśnie na tym, że kocham w Bogu i z Bogiem również innego człowieka, którego w danym momencie może nawet nie znam lub do którego nie czuję sympatii. Taka miłość może być urzeczywistniona jedynie wtedy, kiedy jej punktem wyjścia jest intymne spotkanie z Bogiem, spotkanie, które stało się zjednoczeniem woli, a które pobudza także uczucia. Właśnie wtedy uczę się patrzeć na inną osobę nie tylko jedynie moimi oczyma i poprzez moje uczucia, ale również z perspektywy Jezusa Chrystusa. Jego przyjaciel jest moim przyjacielem. Przenikając to, co zewnętrzne w drugim człowieku, dostrzegam jego głębokie wewnętrzne oczekiwanie na gest miłości, na poświęcenie uwagi, czego nie mogę mu dać jedynie za pośrednictwem przeznaczonych do tego organizacji, akceptując to, być może, jedynie jako konieczność polityczną. Patrząc oczyma Chrystusa i mogę dać drugiemu o wiele więcej niż to, czego konieczność widać na zewnątrz: spojrzenie miłości, którego potrzebuje. W tym właśnie przejawia się niezbędne współdziałanie między miłością Boga i miłością bliźniego, o którym mówi z takim naciskiem Pierwszy list świętego Jana. Jeżeli w moim życiu brak zupełnie kontaktu z Bogiem, mogę widzieć w innym człowieku zawsze jedynie innego i nie potrafię rozpoznać w nim obrazu Boga. Jeżeli jednak w moim życiu nie zwracam zupełnie uwagi na drugiego człowieka, starając się być jedynie „pobożnym” i wypełniać swoje „religijne obowiązki”, oziębła się także moja relacja z Bogiem. Jest ona wówczas tylko „poprawna”, ale pozbawiona miłości. Jedynie moja gotowość do wyjścia naprzeciw bliźniemu, do okazania mu miłości, czyni mnie wrażliwym również na Boga. Jedynie służba bliźniemu otwiera mi oczy na to, co Bóg czyni dla mnie i na to, jak mnie kocha. Święci — myślimy na przykład o błogosławionej Teresie z Kalkuty — czerpali swoją zdolność do miłowania bliźniego zawsze na nowo ze spotkania z Chrystusem Eucharystycznym, a to spotkanie nabierało swego realizmu i głębi właśnie dzięki jej postudze innym. Miłość Boga i miłość bliźniego są nierozłączne: są jednym przykazaniem. Obydwie te miłości jednak czerpią życie z miłości pochodzącej od Boga, który pierwszy nas umiłował. Tak więc nie chodzi tu już o „przykazanie” z zewnątrz, które narzuca nam coś niemożliwego, lecz o doświadczenie miłości darowanej z wewnątrz, i tą miłością, zgodnie ze swoją naturą, należy się dzielić z innymi. Miłość wzrasta poprzez miłość. Miłość jest „boska”, ponieważ pochodzi od Boga i łączy nas z Bogiem, a ten jednoczący proces przekształca nas w „My”, które przewyżczyła nasze podziały i sprawia, że stajemy się jednym, tak, że ostatecznie Bóg jest „wszystkim we wszystkich” (por. *1Kor 15, 28*).

CZĘŚĆ DRUGA

Caritas dzieło miłości dokonywane przez Kościół jako „wspólnotę miłości”

Caritas Kościoła jako przejaw miłości trynitarnej

19. „Jeśli widzisz miłość, widzisz Trójcę” pisał św. Augustyn^[11]. W dotychczasowej refleksji mogliśmy patrzeć na Tego, którego przebili (por. *J* 19, 37; *Za* 12, 10), rozpoznając zamysł Ojca, który poruszony miłością (por. *J* 3, 16) posłał swojego jednorodzonego Syna na świat, aby odkupił człowieka. Umierając na krzyżu — jak relacjonuje Ewangelista — Jezus „oddał Ducha” (por. *J* 19, 30), zadatek tego daru Ducha Świętego, którego miał udzielić po zmartwychwstaniu (por. *J* 20, 22). W ten sposób miała się zrealizować obietnica o strumieniach wody żywej, które — dzięki wylaniu Ducha Świętego — wypływają z serc wierzących (por. *J* 7, 38-39). Duch bowiem objawia się jako wewnętrzna moc, która harmonizuje ich serca z sercem Chrystusa i uzdalnia ich do miłowania braci tak, jak On ich miłował, kiedy pochylał się, aby umywać nogi uczniom (por. *J* 13, 1-13), a zwłaszcza, gdy oddał za nas życie (por. *J* 13, 1; 15, 13).

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

Caritas zadaniem Kościoła

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

21. Decydującym krokiem w trudnym poszukiwaniu rozwiązań dla realizacji tej podstawowej zasady eklezjalnej był wybór siedmiu mężczyzn, który w historii i potem był uważany za początek posługi diaakońskiej (por. *Dz* 6, 5-6). W pierwotnym Kościele wytworzyła się nierówność w codziennym rozdawnictwie jałmużny dla wdów, pomiędzy grupami mówiącymi po hebrajsku i po

grecku. Apostołowie, którym przede wszystkim została powierzona „modlitwa” (Eucharystia i Liturgia) i „posługa Słowa”, poczuli się nadmiernie obciążeni „obsługiwaniem stołów”; zdecydowali zatem, że skoncentrują się na swej zasadniczej posłudze, a dla nowego zadania, równie koniecznego w Kościele, stworzą kolegium siedmiu osób. I ta grupa jednak nie miała spełniać tylko praktycznej posługi rozdawnictwa: mieli to być mężczyźni „pełni Ducha i mądrości” (por. Dz 6, 1-6). Oznacza to, że służba społeczna, jaką mieli wypełniać była bardzo konkretna, ale równocześnie była to służba duchowa; ich rola zatem była prawdziwie duchowa i realizowało się w niej podstawowe zadanie Kościoła, którym jest właśnie uporządkowana miłość bliźniego. Wraz z utworzeniem tego kolegium Siedmiu, „diakonia” — posługa miłości bliźniego, spełniana zbiorowo w sposób zorganizowany — została już wprowadzona do fundamentalnej struktury Kościoła.

22. Z upływem lat, wraz ze stopniowym rozprzestrzenianiem się Kościoła, działalność charytatywna utwierdziła się jako jeden z istotnych jego sektorów, obok udzielania Sakramentów i głoszenia Słowa: praktyka miłości wobec wdów i sierot, wobec więźniów, chorych i wszystkich potrzebujących należy do jego istoty w równej mierze, jak posługa Sakramentów i głoszenie Ewangelii. Kościół nie może zaniedbać posługi miłości, tak jak nie może zaniedbać Sakramentów i Słowa. Wystarczy kilka przykładów, aby to zilustrować. Męczennik Justyn (+ ok. 155) opisuje w kontekście niedzielnej celebracji chrześcijańskiej również działalność charytatywną, związaną z Eucharystią. Zamożni składają ofiary Biskupowi w miarę swych możliwości, każdy według własnej woli; z tych ofiar utrzymuje on sieroty i wdowy oraz tych, którzy z powodu choroby lub z innych przyczyn znaleźli się w potrzebie, jak również więźniów i cudzoziemców^[12]. Wielki pisarz chrześcijański Tertulian (+ po 220) opowiada, jak budziła zdumienie wśród pogan troska chrześcijan o wszystkich potrzebujących, również o niechrześcijan^[13]. Można uważać, że kiedy Ignacy Antiocheński (+ ok. 117) określał Kościół rzymski jako ten, który „przewodzi w miłości (*agape*)”^[14], w tej definicji chciał wyrazić w jakiś sposób również jego konkretną działalność charytatywną.

23. W tym kontekście może się wydawać pożyteczne odniesienie do pierwotnych struktur prawnych dotyczących działalności charytatywnej Kościoła. Około połowy IV wieku w Egipcie formuje się tak zwana „*diaconia*”; jest to w poszczególnych monasterach instytucja odpowiedzialna za całość aktywności opiekuńczej, czyli posługi charytatywnej. Z tych zaczątków rozwinęła się w Egipcie, aż do VI wieku, korporacja w pełni umocowana prawnie, której władze cywilne powierzają nawet jakąś część zboża do publicznego rozdawnictwa. W Egipcie nie tylko każdy monaster, ale również każda diecezja miała w końcu swoją *diakonię* — instytucję, która później rozwinęła się zarówno na wschodzie, jak i na zachodzie. Papież Grzegorz Wielki (+ 604) mówi o *diakonii* Neapolu. Istnienie *diakonii* w Rzymie jest udokumentowane dopiero począwszy od VII i VIII wieku. Oczywiście jednak już wcześniej, od samych początków, opieka nad ubogimi i cierpiącymi, zgodnie z zasadami życia chrześcijańskiego zawartymi w Dziejach Apostolskich, należała do działalności Kościoła w Rzymie. Żywym tego przykładem jest postać diakona Wawrzyńca (+ 258). Dramatyczny opis jego męczeństwa był znany już św. Ambrożemu (+ 397) i w istocie przedstawia nam z pewnością autentyczną postać świętego. Jako odpowiedzialnemu za troskę o biednych, po uwięzieniu jego współbraci i papieża, dano mu czas, aby zebrał skarby Kościoła i przekazał je władzom państwowym. Wawrzyniec rozdzielił pieniądze, które miał, pomiędzy ubogich, a potem z nimi — jako prawdziwym skarbem Kościoła — stanął się przed obliczem władz państwowych^[15]. Niezależnie od tego, jak się ocenia historyczną autentyczność tych szczegółów, Wawrzyniec pozostał w pamięci Kościoła jako wybitny przedstawiciel kościelnej *caritas*.

24. Wspomnienie postaci cesarza Juliana Apostaty (+ 363) może raz jeszcze pokazać, jak bardzo istotna dla Kościoła pierwszych wieków była zorganizowana i praktykowana *caritas*. Jako sześciolatek, Julian był świadkiem zabójstwa swego ojca, brata i innych członków rodziny, dokonanego przez strażę cesarskiego pałacu; odpowiedzialnością za tę brutalność — słusznie czy nie — obciążył imperatora Konstancjusza, który uważał się za wielkiego chrześcijanina. Z tego powodu wiara chrześcijańska była dla niego raz na zawsze zdyskredytowana. Gdy został imperatorem, zdecydował odnowić pogaństwo, antyczną religię rzymską, reformując ją jednocześnie w taki sposób, aby mogła stać się siłą napędzającą imperium. W tej perspektywie obficie czerpał inspirację z chrześcijaństwa. Ustanowił hierarchię metropolitów i kapłanów. Kapłani musieli troszczyć się o miłość bogów i bliźniego. W jednym ze swoich listów [16] napisał, że jedyną rzeczą, która trafiała mu do przekonania w chrześcijaństwie, była działalność charytatywna Kościoła. Dla jego nowego pogaństwa było zatem sprawą decydującą przeciwstawić systemowi działalności charytatywnej Kościoła, podobną działalność w ramach jego religii. „Galilejczy” — mówił — w ten sposób zdobyli świat. Trzeba było z nimi rywalizować, a nawet ich przewyższyć. W ten sposób imperator potwierdzał, że *caritas* była decydującą cechą wyróżniającą chrześcijańską wspólnotę Kościoła.

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

a) Wewnętrzna natura Kościoła wyraża się w troistym zadaniu: głoszenie Słowa Bożego (*kerygma-martyria*), sprawowanie Sakramentów (*leiturgia*), posługa miłości (*diaconia*). Są to zadania ściśle ze sobą związane i nie mogą być od siebie oddzielone. *Caritas* nie jest dla Kościoła rodzajem opieki społecznej, którą można by powierzyć komu innemu, ale należy do jego natury, jest niezbywalnym wyrazem jego istoty [17].

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

Sprawiedliwość i miłość

26. Począwszy od dziewiętnastego wieku wysuwane były zastrzeżenia przeciw działalności charytatywnej Kościoła, rozwijane potem z naciskiem przez myśl marksistowską. Ubodzy, mówi się, nie potrzebują dzieł charytatywnych, ale sprawiedliwości. Dzieła charytatywne — jałmużna — w rzeczywistości są dla bogatych sposobem pozwalającym uniknąć zaprowadzenia sprawiedliwości i uspokoić sumienia, by zachować ich pozycje, które pozbawiają ubogich ich praw. Zamiast popierać przez poszczególne dzieła miłosierdzia istniejący stan rzeczy, należałoby stworzyć porządek prawny, w którym wszyscy otrzymywaliby swoją część światowych dóbr, a zatem nie potrzebowaliby już dzieł miłosierdzia. W tej argumentacji, trzeba przyznać, jest coś z prawdy, ale też nie jest wolna od błędu. To prawda, że podstawową zasadą państwa powinno być usilne dążenie do sprawiedliwości i że celem sprawiedliwego porządku społecznego jest zagwarantowanie każdemu jego udziału w części dóbr wspólnych, z zachowaniem zasady pomocniczości. Zawsze było to podkreślane przez chrześcijańską naukę o państwie i społeczną naukę Kościoła. Zagadnienie sprawiedliwego porządku

we wspólnocie, z historycznego punktu widzenia, weszło w nową fazę, gdy uformowało się społeczeństwo przemysłowe XIX wieku. Powstanie nowoczesnego przemysłu zburzyło stare struktury społeczne, a wzrost liczby otrzymujących wynagrodzenie spowodował radykalne zmiany w układzie stosunków społecznych, w których decydującą kwestią stał się stosunek między kapitałem i pracą — kwestia ta w takiej formie wcześniej nie była znana. Struktury produkcyjne i kapitał były nową władzą, która, złożona w ręce niewielu, prowadziła masy pracownicze do utraty praw, przeciw czemu trzeba było protestować.

27. Należy przyznać, że przedstawiciele Kościoła bardzo powoli przyjmowali do świadomości, że problem sprawiedliwej struktury społeczeństwa jawił się w nowy sposób. Nie brak było pionierów: jednym z nich był na przykład Biskup Ketteler z Moguncji (+ 1877). W odpowiedzi na konkretne potrzeby powstawały koła, stowarzyszenia, związki, federacje, a przede wszystkim nowe zgromadzenia zakonne, które w dziewiętnastym wieku wyszły naprzeciw ubóstwu, chorobom i sytuacjom związanym z brakami w sektorze edukacji. W roku 1891, wraz z Encykliką *Rerum novarum* Leona XIII problem ten znalazł odzwierciedlenie w magisterium papieskim. Następnie, w 1931 roku, ukazała się Encyklika Piusa XI *Quadragesimo anno*. Błogosławiony Papież Jan XXIII opublikował w 1961 roku Encyklikę *Mater et Magistra*, zaś Paweł VI w Encyklice *Populorum progressio* (1967) i w Liście apostolskim *Octogesima adveniens* (1971) podjął z mocą problematykę socjalną, która w międzyczasie nabrzmiała przede wszystkim w Ameryce Łacińskiej. Mój wielki Poprzednik Jan Paweł II pozostawił nam trylogię Encyklik społecznych: *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) i w końcu *Centesimus annus* (1991). W ten sposób, w zderzeniu z wciąż nowymi sytuacjami i problemami rozwijała się katolicka doktryna społeczna, która w 2004 roku została zaprezentowana w sposób całościowy w *Kompendium nauki społecznej Kościoła* zredagowanym przez Papieską Radę *Iustitia et Pax*. Marksizm wskazał w rewolucji światowej i w przygotowaniu do niej panaceum na problemy społeczne: przez rewolucję i następującą po niej kolektywizację środków produkcji — twierdziła ta doktryna — wszystko nagle miało funkcjonować w inny i lepszy sposób. Ten sen rozwiął się. W trudnej sytuacji, w jakiej dziś się znajdujemy również z powodu globalizacji ekonomii, nauka społeczna Kościoła stała się podstawowym wskazaniem proponującym słuszne kierunki również poza jego granicami: kierunki te — w obliczu postępującego rozwoju — powinny być podejmowane w dialogu ze wszystkimi, którzy prawdziwie troszczą się o człowieka i jego świat.

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

a) Sprawiedliwy porządek społeczeństwa i państwa jest centralnym zadaniem polityki. Państwo, które nie kierowałoby się sprawiedliwością, zredukowałoby się do wielkiej bandy złodziei, jak powiedział kiedyś Augustyn: „*Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?*” [18]. Do podstawowej struktury chrześcijaństwa należy rozróżnienie tego, co należy do Cezara, od tego co należy do Boga (por. *Mt 22, 21*), to znaczy rozróżnienie pomiędzy państwem i Kościołem, albo, jak mówi Sobór Watykański II, autonomia rzeczywistości doczesnych [19]. Państwo nie może narzucać religii, ale musi zagwarantować jej wolność i pokój pomiędzy wyznawcami różnorodnych religii; Kościół jako społeczny wyraz wiary chrześcijańskiej, ze swej strony, ma swoją niezależność i na bazie wiary żyje w formie wspólnotowej, którą państwo powinno respektować. Obie sfery są rozdzielone, ale pozostają zawsze we wzajemnej relacji.

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

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

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

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

b) Miłość — *caritas* — zawsze będzie konieczna, również w najbardziej sprawiedliwej społeczności. Nie ma takiego sprawiedliwego porządku państwowego, który mógłby sprawić, że posługa miłości byłaby zbędna. Kto usiłuje uwolnić się od miłości, będzie gotowy uwolnić się od człowieka jako człowieka. Zawsze będzie istniało cierpienie, które potrzebuje pocieszenia i pomocy. Zawsze będzie samotność. Zawsze będą sytuacje materialnej potrzeby, w których konieczna jest pomoc w duchu konkretnej miłości bliźniego^[20]. Państwo, które chce zapewnić wszystko, które wszystko przyjmuje na siebie, w końcu staje się instancją biurokratyczną, nie mogącą zapewnić najistotniejszych rzeczy,

których człowiek cierpiący — każdy człowiek — potrzebuje: pełnego miłości osobistego oddania. Nie państwo, które ustala i panuje nad wszystkim, jest tym, którego potrzebujemy, ale państwo, które dostrzeże i wesprze, w duchu pomocniczości, inicjatywy podejmowane przez różnorakie siły społeczne, łączące w sobie spontaniczność i bliskość z ludźmi potrzebującymi pomocy. Kościół jest jedną z tych żywotnych sił: pulsuje w nim dynamizm miłości wzbudzonej przez Ducha Chrystusa. Ta miłość daje ludziom nie tylko pomoc materialną, ale również odpoczynek i troskę o duszę, pomoc często bardziej konieczną od wsparcia materialnego. Opinie, według których sprawiedliwe struktury czyniłyby zbytecznymi dzieła charytatywne, faktycznie kryją w sobie również materialistyczną koncepcję człowieka: założenie, według którego człowiek miałby żyć „samym chlebem” (por. *Mt* 4, 4; por. *Pwt* 8, 3) — przekonanie, które upokarza człowieka i nie uznaje właśnie tego, co jest specyficznie ludzkie.

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

Bezpośrednie zadanie działania na rzecz sprawiedliwego porządku społecznego jest natomiast właściwe wiernym świeckim. Jako obywatele państwa są powołani do osobistego uczestnictwa w życiu publicznym. Nie mogą zatem rezygnować z udziału „w różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej, która w sposób organiczny służy wzrastaniu *wspólnego dobra*” [21]. Misją wiernych świeckich jest zatem kształtować właściwie życie społeczne, respektując jego uprawnioną autonomię i współpracując z innymi obywatelami zgodnie z ich kompetencjami i odpowiedzialnością [22]. Choć specyficzne wyrazy kościelnej *caritas* nie mogą mieszać się z działalnością państwa, pozostaje prawdą, że powinna ona ożywiać całą egzystencję wiernych świeckich, a więc także ich aktywność polityczną, traktowaną jako „miłość społeczną” [23].

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

Różnorakie struktury działalności społecznej dzisiaj

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

a) Środki masowego przekazu uczyniły dziś naszą planetę mniejszą, w szybkim tempie zbliżając ludzi i głęboko różniące się kultury. Jeżeli to „przebywanie razem” niekiedy rodzi nieporozumienia i napięcia, to jednak fakt poznania w sposób bardziej bezpośredni potrzeb ludzi staje się apelem o udział w ich sytuacji i trudnościach. Każdego dnia stajemy się świadomi, jak wiele jest cierpienia w świecie, pomimo wielkiego postępu na polu nauki i techniki, z powodu różnorakiej biedy materialnej i

duchowej. Nasze czasy domagają się zatem nowej gotowości do wychodzenia naprzeciw potrzebującemu bliźniemu. Już Sobór Watykański II podkreślał to jasno w słowach: „Dziś, gdy zostały usprawnione środki komunikacji, dzięki którym w pewnej mierze zostało pokonane oddalenie między ludźmi [...] działalność charytatywna może i powinna [...] ogarniać swym zasięgiem wszystkich bez wyjątku ludzi i wszystkie potrzeby” [24].

Z drugiej strony — a jest to aspekt procesu globalizacji pobudzający do działania, a zarazem dodającym otuchy — współczesność dostarcza nam niezliczonych narzędzi do niesienia pomocy humanitarnej potrzebującym siostram i braciom, ważnych i dzisiejszych systemów rozdzielania pożywienia i odzieży, jak również możliwości zaoferowania mieszkania i gościny. Wykraczając poza granice wspólnot narodowych, troska o bliźniego zmierza w ten sposób do rozszerzenia horyzontów na cały świat. Sobór Watykański II słusznie zauważył: „Wśród znaków naszych czasów na szczególne podkreślenie zasługuje owo nieodwracalnie wzrastające poczucie solidarności wszystkich narodów” [25]. Instytucje państwowe i organizacje humanitarne wspierają inicjatywy, których celem jest owa solidarność, zwłaszcza przez dotacje lub ulgi podatkowe, albo też uruchamiając duże fundusze. W ten sposób solidarność wyrażana przez społeczeństwo obywatelskie znacząco przewyższa tę, którą okazują jednostki.

b) W tej sytuacji pojawiły się i rozwinęły nowe formy współpracy instancji państwowych i kościelnych, które okazały się owocne. Instancje kościelne, z przejrzystością ich działań i wiernością obowiązkowi świadczenia o miłości, mogą po chrześcijańsku animować również instancje cywilne, sprzyjając wzajemnej koordynacji, która będzie dobrze wpływać na skuteczność posługi charytatywnej [26]. Podobnie uformowały się w tym kontekście różnorakie organizacje, które stawiają sobie cele charytatywne albo filantropijne, podejmujące w obliczu istniejących problemów społecznych i politycznych wysiłki, by znaleźć zadowalające rozwiązania w wymiarze humanitarnym. Ważnym zjawiskiem w naszych czasach jest powstanie i rozszerzanie się różnych form wolontariatu, które wyrażają się w wielorakich posługach [27]. Pragnę wyrazić moje uznanie i wdzięczność wszystkim, którzy w jakikolwiek sposób uczestniczą w tej działalności. To szerokie zaangażowanie stanowi dla młodych szkołę życia i uczy solidarności, gotowości do dawania nie tylko czegoś, ale siebie samych. Anty-kulturze śmierci, która wyraża się na przykład w narkotykach, przeciwstawia w ten sposób miłość, która nie szuka siebie samej, ale która właśnie w gotowości „utracenia siebie” (por. Łk 17, 33 i nn.) dla drugiego jawi się jako kultura życia.

Również w samym Kościele katolickim i w innych Kościołach i Wspólnotach kościelnych pojawiły się nowe formy działalności charytatywnej i odnowiły się formy dawne, nabierając nowego rozmachu. Są to formy, w których często można z powodzeniem łączyć ewangelizację z dziełem miłosierdzia. Pragnę wyraźnie potwierdzić to, co mój wielki Poprzednik Jan Paweł II powiedział w swojej Encyklice *Sollicitudo rei socialis* [28], gdy deklarował gotowość Kościoła katolickiego do współpracy z Organizacjami charytatywnymi tych Kościołów i Wspólnot, gdyż wszyscy poruszeni jesteśmy tą samą podstawową motywacją i mamy przed oczami ten sam cel: prawdziwy humanizm, który uznaje w człowieku obraz Boży i pragnie wspierać go w realizacji życia odpowiadającego tej godności. Encyklika *Ut unum sint* jeszcze raz podkreśliła, że aby świat stał się lepszy, konieczne jest, by chrześcijanie przemawiali jednym głosem i działali na rzecz „szacunku dla praw i potrzeb wszystkich, zwłaszcza ubogich, poniżonych i bezbronnych” [29]. Chciałbym tu wyrazić moją radość z faktu, że to pragnienie znalazło w świecie szerokie echo w postaci licznych inicjatyw.

Specyficzny profil działalności charytatywnej Kościoła

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

a) Jak pokazuje przykład dobrego Samarytanina z przypowieści, *caritas* chrześcijańska jest przede wszystkim odpowiedzią na to, co w konkretnej sytuacji stanowi bezpośrednią konieczność: głodni muszą być nasyceni, nadzy odziani, chorzy leczeni z nadzieją na uzdrowienie, więźniowie odwiedzani itd. Organizacje charytatywne Kościoła, począwszy od *Caritas* (diecezjalnej, narodowej i międzynarodowej) muszą zrobić wszystko, co możliwe, aby były do dyspozycji odpowiednie środki i nade wszystko by byli ludzie, którzy podejmą takie zadania. Gdy chodzi o posługę, jaką ludzie spełniają wobec cierpiących, potrzeba przede wszystkim kompetencji profesjonalnych: niosący pomoc powinni być przygotowani w taki sposób, aby potrafili robić to, co właściwe we właściwy sposób, podejmując wysiłek dalszej troski. Kompetencja zawodowa jest tu pierwszym, podstawowym wymogiem, ale ona sama nie wystarczy. Chodzi bowiem o istoty ludzkie, a osoby ludzkie zawsze potrzebują czegoś więcej niż technicznie poprawnej opieki. Potrzebują człowieczeństwa. Potrzebują serdecznej uwagi. Ci, którzy działają w Instytucjach charytatywnych Kościoła, powinni odznaczać się tym, że nie ograniczają się do sprawnego wypełnienia, co stosowne w danej chwili, ale z sercem poświęcają się na rzecz drugiego, w taki sposób, aby doświadczył on bogactwa ich człowieczeństwa. Dlatego takim pracownikom oprócz przygotowania profesjonalnego potrzeba również, i nade wszystko, „formacji serca”: trzeba ich prowadzić ku takiemu spotkaniu z Bogiem w Chrystusie, które by budziło w nich miłość i otwierało ich serca na drugiego, tak aby miłość bliźniego nie była już dla nich przykazaniem nałożonym niejako z zewnątrz, ale konsekwencją wynikającą z ich wiary, która działa przez miłość (por. *Ga* 5, 6).

b) Chrześcijańska działalność charytatywna musi być niezależna od partii i ideologii. Nie jest środkiem do zmieniania świata w sposób ideologiczny i nie pozostaje na usługach światowych strategii, ale jest aktualizacją tu i teraz miłości, której człowiek potrzebuje zawsze. Czasy obecne, zwłaszcza począwszy od XIX wieku, są zdominowane przez różne nurty filozofii postępu, której formą najbardziej radykalną jest marksizm. Częścią strategii marksistowskiej jest teoria zubożenia: kto w sytuacji niesprawiedliwej władzy — utrzymuje ona — pomaga człowiekowi przez dzieła charytatywne, faktycznie służy aktualnemu systemowi niesprawiedliwości, sprawiając, że jawi się, przynajmniej do pewnego stopnia, jako znośny. W ten sposób jest hamowany potencjał rewolucyjny, a więc blokuje się przemiany ku lepszemu światu. Dlatego też *caritas* jest kontestowana i atakowana jako system zachowawczy. W rzeczywistości jest to filozofia nieludzka. Człowiek, który żyje teraz jest poświęcanym *molochowi* przyszłości — przyszłości, której realne nadejście pozostaje co najmniej wątpliwe. Wprawdzie nie można promować nadawania światu ludzkiego kształtu, chwilowo rezygnując z postępowania po ludzku. Możemy mieć udział w kształtowaniu lepszego świata jedynie

wtedy, gdy spełniamy dobro teraz i osobiście, z pasją i wszędzie tam, gdzie możemy, niezależnie od strategii i programów partii. Program chrześcijański — program dobrego Samarytanina, program Jezusa — to „serce, które widzi”. Takie serce widzi, gdzie potrzeba miłości i działa konsekwentnie. Oczywiście, gdy działalność charytatywna jest podejmowana przez Kościół jako inicjatywa wspólnotowa, ze spontanicznością jednostki musi być połączone również programowanie, przewidywanie, współpraca z innymi podobnymi instytucjami.

c) Ponadto *caritas* nie może być środkiem do tego, co dzisiaj określa się mianem prozelityzmu. Miłość jest bezinteresowna; nie praktykuje się jej dla osiągnięcia innych celów^[30]. Nie oznacza to jednak, że działalność charytatywna powinna, by tak powiedzieć, zostawić Boga i Chrystusa na boku. Znowu chodzi o całego człowieka. Często najgłębszą przyczyną cierpienia jest właśnie brak Boga. Ten, kto praktykuje *caritas* w imieniu Kościoła nie będzie nigdy starał się narzucać innym wiary Kościoła. On wie, że miłość w jej czystości i bezinteresowności jest najlepszym świadectwem o Bogu, w którego wierzymy i który zachęca nas do miłowania. Chryścjanin wie, kiedy jest czas sposobny do mówienia o Bogu, a kiedy jest słuszne zamilknąć i pozwolić mówić jedynie miłości. On wie, że Bóg jest miłością (por. *1J* 4, 8) i staje się obecny właśnie wtedy, gdy nie robi się nic innego ponad to, że się kocha. On wie — wracając do wcześniejszych pytań — że lekceważenie miłości jest lekceważeniem Boga i człowieka, jest pokusą, by nie zważać na Boga. W konsekwencji najlepsza obrona Boga i człowieka polega właśnie na miłości. Jest zadaniem organizacji charytatywnych Kościoła umacnianie tego przekonania w świadomości ich członków, tak by przez ich działanie — tak, jak przez ich mówienie, milczenie i przykład — stawali się wiarygodnymi świadkami Chrystusa.

Odpowiedzialni za działalność charytatywną Kościoła

32. W końcu musimy zwrócić uwagę na wspomnianych już odpowiedzialnych za działalność charytatywną Kościoła. Już we wcześniejszych rozważaniach stało się jasne, że prawdziwym podmiotem różnych Organizacji katolickich, które prowadzą działalność charytatywną, jest sam Kościół — i to na wszystkich poziomach, począwszy od parafii, poprzez Kościoły partykularne, aż do Kościoła powszechnego. Dlatego jakże słuszne było ustanowienie przez mojego czcigodnego Poprzednika Pawła VI Papieskiej Rady *Cor unum* jako instancji Stolicy Apostolskiej odpowiedzialnej za wspieranie współpracy pomiędzy organizacjami i koordynację akcji charytatywnych podejmowanych przez Kościół katolicki. Z kolei strukturze episkopalnej Kościoła odpowiada fakt, że w Kościołach partykularnych biskupi jako następcy Apostołów ponoszą jako pierwsi odpowiedzialność za realizację, także dziś, programu wskazanego w *Dziejach Apostolskich* (por. 2, 42-44): Kościół jako rodzina Boża, powinien być dziś, tak jak wczoraj, miejscem wzajemnej pomocy i równocześnie miejscem gotowości do służenia wszystkim potrzebującym pomocy, nawet tym, którzy pozostają poza nim. Podczas liturgii święceń biskupich, właściwy akt konsekracji jest poprzedzony kilkoma pytaniami do kandydata, w których wyrażają się istotne elementy jego posługi i zostają przypomniane związane z nią obowiązki. W tym kontekście przyjmujący święcenia przyrzeka wyraźnie, że w imię Pana będzie gościnnie i miłosierny dla biednych i wszystkich potrzebujących pocieszenia i pomocy^[31]. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, w kanonach dotyczących posługi biskupiej, nie traktuje wyraźnie o *caritas* jako specyficznym zakresie działalności biskupiej, ale mówi ogólnie o zadaniu Biskupa, którym jest koordynacja różnych dzieł apostołstwa z poszanowaniem ich własnego charakteru^[32]. Ostatnio jednak *Dyrektorium o pasterskiej posłudze Biskupów* pogłębiło bardziej konkretnie kwestię obowiązku *caritas* jako istotnego zadania Kościoła i Biskupa w jego diecezji^[33] i podkreśliło, że

działalność charytatywna jest aktem własnym Kościoła i że tak samo jak posługa Słowa i Sakramentów przynależy do istoty jego pierwotnej misji^[34].

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

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

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

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

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

38. Oczywiście Hiob może żalić się przed Bogiem z powodu istniejącego w świecie niezrozumiałego cierpienia, jawiącego się jako nieusprawiedliwione. Dlatego tak mówi o swoim bólu: „Obym wiedział, gdzie można Go znaleźć, do Jego bym dotarł stolicy. Znałbym słowa obrony mojej, pojmował, co będzie mówił. Czy z wielką mocą ma się ze mną spierać? Więc drzę przed Jego obliczem, ze strachem o Nim rozmyślałem, Bóg grozą przenika me serce, Wszchemocny napełnia mnie lękiem” (23, 3. 5-6. 15-16). Często nie jest nam dane poznać, dlaczego Bóg powstrzymuje rękę zamiast interweniować. Zresztą On nie zabrania nam wołać, jak Jezus na krzyżu: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścić?” (Mt 27, 46). Powinniśmy pozostawać z tym pytaniem przed Jego obliczem, w modlitewnym dialogu: „Jak długo jeszcze będziesz zwlekał, Panie święty i prawdziwy?” (Ap 6, 10). Św. Augustyn daje odpowiedź wiary na to nasze cierpienie: „*Si comprehendis, non est Deus* — jeśli Go pojmujesz, nie jest Bogiem” [35]. Nasz protest nie jest wyzwaniem rzuconym Bogu, ani insynuacją błędu, słabości lub obojętności w Nim, czy też, że „śpi” (por. 1 Krl 18, 27). Raczej jest prawdą, że nasze wołanie jest — jak na ustach ukrzyżowanego Jezusa — ostatecznym najgłębszym wyrażeniem naszej wiary w Jego wszechmoc. Chrześcijanie bowiem, pomimo wszystkich nieporozumień i zamieszania w otaczającym ich świecie, nie przestają wierzyć w „dobroć i miłość Boga do ludzi” (por. Tł 3, 4). Choć jak inni ludzie pogrążeni są w dramatycznej złożoności dziejów historycznych, pozostają utwierdzeni w przekonaniu, że Bóg jest Ojcem i kocha nas, nawet jeżeli jego milczenie pozostaje dla nas niezrozumiałe.

39. Wiara, nadzieja i miłość są nierozdzielne. Nadzieja w praktyce wyraża się w cnocie cierpliwości, która nie słabnie w czynieniu dobra nawet w obliczu pozornej porażki, i w pokorze, która akceptuje

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

ZAKOŃCZENIE

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

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

chwili krzyża, która będzie prawdziwą godziną Jezusa (por. *J* 2, 4; 13, 1). Wówczas, gdy Uczniowie uciekną, Ona pozostanie u stóp krzyża (por. *J* 19, 25-27); później, w godzinie Pięćdziesiąticy, oni będą cisnąć się do Niej w oczekiwaniu Ducha Świętego (por. *Dz* 1, 14).

42. W życiu świętych nie należy brać pod uwagę jedynie ich ziemskiej biografii, ale także ich życie i dzieło w Bogu, po śmierci. Jeśli chodzi o świętych jest jasne: kto zmierza ku Bogu, nie oddala się od ludzi, ale staje się im prawdziwie bliski. W nikim innym, jak w Maryi, nie możemy tego dostrzec wyraźniej. Zdanie wypowiedziane przez Ukrzyżowanego do Ucznia — do Jana, a przez niego do wszystkich uczniów Jezusa: „Oto Matka twoja” (*J* 19, 27) — w każdym kolejnym pokoleniu staje się wciąż na nowo prawdziwe. Maryja faktycznie stała się Matką wszystkich wierzących. Do Jej matczynej dobroci, do Jej czystości i dziewiczego piękna odwołują się ludzie wszystkich czasów i ze wszystkich stron świata ze swymi potrzebami i nadziejami, ze swymi radościami i cierpieniami, w ich samotności, jak również w doświadczeniach życia wspólnotowego. Zawsze doświadczają Jej dobroci, Jej niewyczerpanej miłości, która wypływa z głębi Jej serca. Świadectwa wdzięczności płynące ze wszystkich kontynentów i ze strony wszelkich kultur są uznaniem dla tej czystej miłości, która nie szuka siebie samej, ale po prostu chce dobra. Równocześnie cześć ze strony wiernych jest wyrazem nieomyślnej intuicji, w jaki sposób taka miłość jest możliwa: rodzi się dzięki najbardziej intymnej jedności z Bogiem, przez którą stajemy się Nim przeniknięci — to warunek, który pozwala tym, co zaczerpnęli ze źródła miłości Bożej i oni sami stają się „źródłami wody żywej” (por. *J* 7, 38). Maryja, Dziewica, Matka, ukazuje nam, czym jest miłość i skąd pochodzi, skąd czerpie swoją odnawianą wciąż na nowo siłę. Jej zawieramy Kościół, jego misję w służbie miłości:

Święta Maryjo, Matko Boża,

Ty wydałaś na świat prawdziwe światło,

Jezusa, Twojego Syna — Bożego Syna.

Na wezwanie Boga oddałaś się cała

i tak stałaś się źródłem dobroci,

które z Niego wytryska.

Pokaż nam Jezusa. Prowadź nas ku Niemu.

Naucz nas, jak Go poznawać i kochać,

abyśmy my również mogli stać się

zdolni do prawdziwej miłości

i być źródłami wody żywej

w spragnionym świecie.

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

-
- [1] Por. *Jenseits von Gut und Böse*, IV, 168.
- [2] X, 69.
- [3] Por. Descartes, *Œuvres*, opr. V. Cousin, vol. 12, Paryż 1824, s.95 nn.
- [4] II, 5: *SCh* 381, 196.
- [5] *Tamże*, 198.
- [6] Por. *Metafizyka*, XII, 7.
- [7] Por. Pseudo Dionizy Areopagita, który w swoim *O imionach Bożych*, IV, 12-14: *PG* 3, 709-713, nazywa Boga równocześnie *eros* i *agape*.
- [8] Por. *Uczta*, XIV-XV, 189c-192d.
- [9] Salustiusz, *De coniuratione Catilinae*, XX, 4.
- [10] Por. Św. Augustyn, *Wyznania*, III, 6, 11: *CCL* 27, 32.
- [11] *De Trinitate*, VIII, 8, 12: *CCL* 50, 287.
- [12] Por. *I Apologia*, 67: *PG* 6, 429.
- [13] Por. *Apologeticum* 39, 7: *PL* 1, 468.
- [14] *Ep. ad Rom.*, *Inscr*: *PG* 5, 801.
- [15] Por. Sw. Ambroży, *De officiis ministrorum*, II, 28, 140 : *PL* 16, 141.
- [16] Por. *Ep.* 83: J. Bidez, *L'Empereur Julien. Œuvres complètes*, Paryż 1960², v. I, 2^a, s. 145.
- [17] Por. Kongregacja ds. Biskupów, Dyrektorium *Apostolorum Successores* o pasterskiej posłudze Biskupów (22 lutego 2004), 194, Watykan 2004, 2^a, 205-206.
- [18] *De civitate Dei*, IV, 4: *CCL* 47, 102.
- [19] Por. Konst. duszpast. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, n. 36.
- [20] Por. Kongregacja ds. Biskupów, Dyrektorium *Apostolorum Successores* o pasterskiej posłudze Biskupów (22 lutego 2004), 197, Watykan, 2004, 2^a, 209.
- [21] Por. Jan Paweł II, Adh. apost. *Christifideles laici* [1988], 41.(30 grudnia 1988), 42: *AAS* 81 (1989), 472.

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

[23] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1939.

[24] Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, 8.

[25] *Tamże*, 14.

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

[27] Por. Jan Paweł II, Adh. apost. *Christifideles laici* (30 grudnia 1988), 41: AAS 81 (1989) 470-472.

[28] Por. n. 32: AAS 80 (1988), 556.

[29] Por. n. 43: AAS 87 (1995), 946.

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

[31] Por. Pontificale Romanum, *De ordinatione episcopi*, 43.

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

[33] Por. *nn.* 193-198, 204-210.

[34] Por. *tamże*, 194, 205-206.

[35] *Sermo* 52, 16: *PL* 38, 360.

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

opr. mg/mg