

Krzysztof Wiśniewski

Boski rodowód miłości erotycznej : teologiczna refleksja o Trójcy Świętej i człowieku

Collectanea Theologica 76/4, 47-79

2006

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KRZYSZTOF WIŚNIEWSKI, LEGNICA

BOSKI RODOWÓD MIŁOŚCI EROTYCZNEJ. TEOLOGICZNA REFLEKSJA O TRÓJCY ŚWIĘTEJ I CZŁOWIEKU

W encyklice *Deus caritas est*¹ Benedykt XVI uznał za sprawę najważniejszą sprecyzowanie istotnych danych, jakie chrześcijaństwo ma na temat miłości, którą jest sam Bóg, oraz na temat miłości, która czyni człowieka obrazem Boga. Właściwy wizerunek Boga i człowieka jest bowiem fundamentem działania zgodnie z wolą Bożą. Na pewno tchnie świeżością sposób, w jaki zostaje ukazana w papieskim dokumencie tajemnica Boga: jako Miłość nie mniej „miłosna” od miłości ludzkiej, zwłaszcza małżeńskiej. Zastanawia nacisk, jaki Ojciec Święty kładzie na zrozumienie faktu, że chrześcijaństwo nie jest ideologią miłości, ale konkretnym jej doświadczeniem, darem i przykazaniem. W świecie, w którym rozprzestrzenia się niewierność małżeńska i destrukcyjny bezład w sferze erotyki², papież odśladnia ostateczny fundament, potencjał i cele wymaganego i nauczanego przez Kościół porządku w tej dziedzinie życia.

Drugą inspiracją do niniejszych przemyśleń stała się specjalistyczna książka z dziedziny egzegezy i teologii biblijnej o rozporządzeniach dotyczących kobiet zawartych w 15 rozdziale Księgi Kapłańskiej³. Publikacja ukazuje sens Bożej interwencji w sferę ludzkiej płciowości i omawia znaczenie tzw. prawa czystości, które drobiazgowo określało reguły intymnego życia Izraelitów. Jest niezwy-

¹ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, ogłoszona 25 I 2006.

² Mówiąc o erotyce, ma się na myśli bogatą sferę wyrażania i tym samym komunikowania ludzkiej, seksualnie określonej, natury. Chodzi więc o kulturę „inspirowaną” popędem płciowym, o jej wytwory i procesy w niej zachodzące. Ze względu na ścisłą współzależność natury i kultury ludzkiej nieporządek w kulturze *erosu* prowadzi do degradacji i wypaczenia samej natury *erosu*, jego istoty i znaczenia. Natomiast ład w erotyce, sprzyja integralnemu rozwojowi człowieka. Por. W. Sokołowski, J. Strojnowski, *Erotyka*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1985, s. 1097-1100.

³ B. Strzałkowska, *Rozporządzenia dotyczące kobiet w Kpl 15*, Rozprawy i Studia Biblijne 20, Warszawa 2006.

kle interesujące, jak analiza jednego z najczęściej pomijanych przez komentatorów chrześcijańskich fragmentów Biblii może prowadzić do wniosków harmonijnie włączających się w najgłębszy nurt współczesnego nauczania Kościoła.

Poniższa refleksja idzie, dość swobodnie, tropem pierwszej części encykliki *Deus caritas est* i akcentuje zwłaszcza aspekt erotyczny miłości Boga i człowieka, który wydaje się z teologicznego punktu widzenia poważnym wyzwaniem. Chodzi bowiem o zrozumienie najgłębszych racji, dla których nadprzyrodzone objawienie Boże, angażuje w sposób integralny wszystko to, co warunkuje ludzkie przyrodzone doświadczenie miłości. Chodzi także o zrozumienie ostatecznego powodu, dla którego człowiek winien uporządkować swoje miłosne pragnienia i namiętności, według reguł życia głoszonych przez Pismo Święte i Kościół.

Eros czy agape? – doświadczenie miłości Bożej

Czy Bóg może nas kochać? Owszem, odpowiadają chrześcijanie, co więcej, Bóg jest miłością! Istnieć i kochać to dla Boga oznacza to samo, bo istnienie jako miłość jest Jego istotą.

Ale czy Bóg może nas kochać tak, jak kocha człowiek, gdy ulega fascynacji napotkanym dobrem, powodującym rezonans w całej jego naturze i zakochuje się w drugim człowieku miłością, która zdaje się podarowana jego istnieniu, jakby narzucona rozumowi i woli, zaskakującą miłością zwaną *erosem*⁴? Czy nie jest raczej oburzające poszukiwanie w Bogu śladów jakiejś miłości erotycznej tzn. ukształtowanej pragnieniem – oczekującej dobra, bo potrzebującej go dla siebie – i dlatego często gwałtownej i namiętnej, miłości tak typowo-

⁴ Określenia „eros” i „miłość erotyczna” bywają najczęściej kojarzone ze zmysłowym, emocjonalnym i uczuciowym wymiarem miłosnego upodobania, pociągu i współżycia seksualnego, ale w taki sposób, jakby chodziło o miłość cielesną w odróżnieniu od miłości duchowej. Tymczasem w artykule tym, w ślad za antropologią biblijną, zwłaszcza Starego Testamentu i prawdziwie chrześcijańską nauką o człowieku odkupionym z duszą i ciałem, oraz bezpośrednio w ślad za encykliką Benedykta XVI *Deus caritas est*, uznaje się zasadę integralności osoby ludzkiej. Cokolwiek dotyczy ludzkiego ciała, ma znaczenie dla ducha, a co zdaje się dotyczyć tylko ducha, w rzeczywistości ma podstawowe znaczenie dla ciała. Prawdziwa miłość, jakkolwiek ujęta, angażuje całą naturę bytu i dlatego żaden jej wymiar nie może być zignorowany bez szkody dla całości kształtu jego istnienia; por. J a n P a w e ł II, *Familiaris consortio*, nr 11: „Miłość obejmuje również ciało ludzkie, a ciało uczestniczy w miłości duchowej”; zob. J. B a s t a i r e, *Eros redento. Amore e ascesi*, Magnano (Bi) 2005, s. 18-19.

wej dla człowieka, dla bytu, który przeżywa aspiracje ku wieczności, ale który, aby istnieć, musi otrzymywać dobro istnienia?⁵

Wydaje się zdecydowanie bardziej odpowiednie, by mówić o Bogu absolutnie bogatym miłością spełnioną i obdarowującą, o Bogu, który jest miłością – *agape* – udzielającą się i stwarzającą, będącą odwiecznym, przeobfitym i samowystarczalnym źródłem dobra, nie zaś czerpaniem ze źródła, czerpaniem zdradzającym pragnienie⁶. Wydaje się to słuszne, a jednak trzeba uważać, by niepostrzeżenie nie zamienić objawionej prawdy o Bogu, kochającym bezinteresownie, na filozoficzną naukę o boskości, która sama z siebie, niczym źródło, udziela dobra. Pokusa taka pojawia się tym intensywniej, im więcej mówi się o wzniosłej idei Boga-Miłości, odrywając ją od ludzkiego doświadczenia miłości, od bogatych form jej wyrazu, od odpowiedzialności i zasad, jakie ona nakłada, od przyjemności i cierpienia, jakie mogą jej towarzyszyć. Pokusa zrównania Boga i idei miłości, jest w sumie próbą ubóstwienia miłości⁷. Ludzkie doświadczenie bierze się wówczas jedynie za punkt wyjścia do sformułowania idei. Na drodze abstrakcji bogactwo i złożoność wydarzenia miłości zostają uproszczone, aż zatracą się konkret samego doświadczenia. Później zaś może na-

⁵ Zob. L. Bouyer, *Misterium paschalne*, Kraków 1973, s. 153-156; Benedykt XVI, *Deus caritas est*, nr 4.

⁶ Pismo Święte ani razu nie określa Boga terminem *eros*. Słowo to pojawia się tylko dwa razy w Biblii Greckiej (Prz 7,18 i 30,16) na określenie miłości upajającej i usidlającej, a w Nowym Testamencie nie występuje wcale. Tłumacze Septuaginty wybrali przede wszystkim grupę słów *agape*, *agapan*, *agapetos* w celu oddania terminów hebrajskich, opisujących rzeczywistość miłości. Również Nowy Testament preferuje te terminy oraz ich pochodne, w odniesieniu zarówno do miłości Bożej jak i ludzkiej. Co więcej, właśnie wybór terminu *agape*, rzadko stosowanego w filozofii greckiej, podkreślał nowość chrześcijańskiego spojrzenia na miłość. „Bóg jest *agape*” (1J 4,8). Por. M. Orsatti, *Dio è amore. Riflessioni bibliche sul tema dell'enciclica di Benedetto XVI*, Rivista Teologica di Lugano (2/2006), s. 241-256, tu s. 243-244; S. A. Panimolle, *Amore*, w: P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda (red.), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Cinisello Balsamo (Mi) 2001⁷, s. 35-64, tu s. 35-36. Choć pominięcie słowa *eros* w NT jest wymowne, wybór terminu *agape* nie musi jednak oznaczać, że Pismo Święte przeciwstawia sobie *eros* i *agape*, gdy mówi o miłości Boskiej i ludzkiej w jej wielorakich aspektach. Por. J. Moltmann, *Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*, Brescia 1994, s. 294-299.

⁷ Por. R. Fabris, „Dio è amore”. *L'orizzonte biblico dell'Enciclica*, w: „Dio è amore”. *Commento e guida alla lettura dell'Enciclica „Deus caritas est” di Benedetto XVI*, Milano 2006, s. 35-52, tu s. 42: „«Bóg jest miłością» [ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν] 1J 4,8 – Gramatyka grecka nie pozwala na taką zamianę podmiotu, przez którą otrzymałoby się stwierdzenie sugestywne, ale fałszywe: «Miłość jest Bogiem». Ubóstwienie miłości jest jedną z form bałwochwalstwa, która przemierza ludzką historię”.

stąpić zanegowanie znaczenia i wartości tych elementów doświadczenia, które w jakiś sposób nie pasują do uprzednio sformułowanej idei. Idolatria ma zawsze u podłoża pewien redukcjonizm w odniesieniu się człowieka do własnych doświadczeń, do konkretnych wydarzeń i historii. Natomiast wiara w prawdziwego Boga domaga się uznania znaczenia życia w złożoności jego doświadczeń oraz pamięci o historii takiej, jaka ona jest w różnorodności zdarzeń.

Kto doświadczył miłosnej relacji międzyludzkiej, odczuwa niewystarczalność takiej więzi z Bogiem, w której traktowany jest On jedynie jako Byt najwyższy, emanujący dobro i jako najwznioślejsza Idea (choćby to była idea Miłości), będąca przedmiotem kontemplacji⁸. Być może przywiązanie do doświadczenia miłości na sposób ludzki jest utrudnieniem w dojściu do wysublimowanej filozoficznie idei miłości Bożej. Ale czy jest przeszkodą w odnalezieniu prawdy o miłości Żywego Boga i czy jest przeszkodą w jej doświadczeniu? Przeczy temu historia zbawienia.

W Starym Testamencie stosunek Boga wobec człowieka jest ukazany jako pasja troskliwego ojca, czulej matki, zakochanego narzeczonego, zazdrosnego oblubieńca. Nawet jeśli ta manifestacja namiętności jest zbilansowana przez ciągle podkreślanie panowania Boga – Pana przejętego nade wszystko swoją chwałą – Bóg objawienia jest z całą wyrazistością Bogiem żywym i kocha tak, by człowiek czuł, że jest to prawdziwa miłość. Człowiek może naprawdę czuć się przez Boga kochany. Ten kochający Bóg sam też domaga się nie tylko hołdu, ale i miłości, przykazuje miłość, woła o odpowiedź na dar umiłowania człowieka. W Nowym Testamencie ta Boża miłość objawiła się w całej pełni swego osobowego piękna w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym. Jego konkretna, historycznie uchwytna miłość jest zarazem objawieniem Boga i prawdziwego człowieczeństwa. Dlatego wraz z Benedyktem XVI trzeba podkreślić, że „u początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, ale spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”⁹.

⁸ Zob. Platon, *Uczta*, 210d-212a; Arystoteles, *Metafizyka*, XII, 7.

⁹ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, nr 1.

Eros i agape – miłość Boża w ekonomii zbawienia

Encyklika *Deus caritas est* jest nauką o miłości chrześcijańskiej, w której odepchnięta zostaje pokusa odseparowania miłości Boga od miłości ludzkiej, i *vice versa*. Głos papieża jednoczy pewność płynącą z treści objawienia, którą wyrazić można słowami: „Wiemy, że Bóg nas kocha, co więcej, Bóg jest miłością!”, z przekonaniem płynącym z konkretnego egzystencjalnego doświadczenia wyznawanej wiary: „Wiemy, że Bóg jest miłością, co więcej, czujemy, że Bóg nas kocha!” Co więc należy powiedzieć o specyfice miłości Bożej?

„Bóg miłuje, i ta Jego miłość może być określona bez wątpienia jako *eros*, który jednak jest także i całkowicie *agape*”¹⁰ – naucza Benedykt XVI – „*Eros* Boga od człowieka jest zarazem w pełni *agape*”¹¹. Oznacza to, że tak jak przez miłość Bóg udziela się człowiekowi, stwarzając go, tak też w miłości człowieka pragnie, na człowieka czeka, jego dobro ma dla Niego znaczenie, jest Mu drogą¹². Ludzka odpowiedź na miłość nie jest Bogu obojętna. Istnieje boski wymiar miłości zafascynowanej dobrem i pięknem człowieka, znaj-

¹⁰ *Tamże*, nr 9. Oficjalne polskie tłumaczenie brzmi, z jakiegoś powodu, nieco inaczej: „Bóg miłuje, i ta Jego miłość może być określona bez wątpienia jako *eros*, która jednak jest także i całkowicie *agape*”. W jęz. łac. czytamy: „Ipse amat, et amor hic eius sine dubio veluti *eros* designari potest, qui tamen est etiam et prorsus *agape*”; w jęz. niem.: „Er liebt, und diese seine Liebe kann man durchaus als *Eros* bezeichnen, der freilich zugleich ganz *Agape* ist” [podkr. moje].

¹¹ *Tamże*, nr 10. Określenie miłości Boga jako *eros* jest rzadkie w chrześcijańskiej tradycji, ale nie jest jej obce. Encyklika odsyła do dzieła Pseudo-Dionizego Areopagity, *De divinis nominibus*, IV, 12-14: PG 3, s. 709-713. Także Maksym Wyznawca, pierwszy komentator dzieła Areopagity, określa miłość Boga jako *eros* i ukazuje różne poziomy uczestnictwa wszystkich żywych stworzeń w tej miłości, która objawia się nade wszystko jako moc jednocząca (PG 4, 268 CD – 269 A). Zob. opracowanie prawosławnego teologa: Chr. Yannaras, *Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens*, Göttingen 1982, s. 122-123. W celu zapoznania się z historią rozumienia erotycznego wymiaru miłości Boskiej i ludzkiej przez Ojców Kościoła, zob. także C. Nardi, *L'eros nei Padri della Chiesa. Storia delle idee, rilievi antropologici*, Montespertoli (Fi) 2000. Panoramy zagadnienia, obejmującą filozofię grecką, Ojców Kościoła oraz teologię współczesną, zob. w: L. Renna, *Eros, persona e salvezza. Un'indagine nella filosofia e nella teologia*, Monopoli 2005. Historię pojęcia miłości w tradycji chrześcijańskiej, ale według tezy przeciwstawiającej sobie *eros* i *agape*, opisuje teolog protestancki A. Nygren, *Eros and Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Berlin 1955. Zob. konfrontację tego ujęcia z odmiennym stanowiskiem P. Tillicha w: W. Schüssler, *Eros and Agape*, *Theology Digest* 52 (2005) 1 s. 27-34.

¹² Por. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, nr 9.

dującej w nim upodobanie, dążącej do jedności z nim. Typowa dla Boga jest miłość „zstępująca”, oblatywna, dająca istnienie światu i człowiekowi. Równie właściwa Stwórcy jest miłość „wstępująca”, czerpiąca radość z podarowanego istnienia. Te dwa wymiary miłości, *agape* i *eros*, stanowią w Bogu tak nierozłączną jedność, że trzeba stwierdzić, iż *eros* jest *agape*, bo Boża namiętna troska o stworzone dobro (zwłaszcza o człowieka, o lud), nie jest uprzedzona zasługami tego dobra, a ponadto wyraża się w przebaczeniu, gdy owo dobro stało się winne własnej deprawacji¹³. I trzeba także stwierdzić, że *agape* jest *eros*, bo wszelki akt miłości stwórczej i ofiarnej jest w Bogu zarazem aktem pragnienia i uznania dobra, i upodobania sobie w nim¹⁴. W Bogu, stwarzanie dobra z miłości jest więc tak samo boskie, jak boskie jest pragnienie tego dobra, które w Nim ma źródło, i jak boskie jest zatroskanie o jego ocalenie.

Objawiona w stworzeniu jedność *eros* i *agape* jest znakiem wolności Boga w stosunku do świata, bo wyraża w sposób uchwytny dla człowieka osobowy charakter Bożej miłości. Istnienie człowieka i innych stworzeń nie jest naturalną konsekwencją istnienia jakiejś Boskości, która byłaby Miłością. Bóg jest wolny wolnością na miarę Boga. Gdy kocha i stwarza, pragnie dobra, które stworzył, wybiera i chroni je w typowej dla siebie wolności. Historia zbawienia świadczy o tym przekonująco. Boży *eros* (będący zarazem i w pełni także *agape*) jest nieodwołalnym darem dla umiłowanego stworzenia, da-

¹³ Por. *tamże*, nr 10. „*Eros* Boga do człowieka (...) jest zarazem w pełni *agape* (...) także dlatego, że jest miłością przebaczącą”. Papież wskazuje wyraźnie na, można rzec, „agapiczny” charakter boskiej miłości „erotycznej”, i *vice versa*. To, co wyróżnia *agape*, w Bogu jest typowe dla także *eros*, i to, co jest typowe dla *eros*, zawiera się w Boskiej *agape*. Boża miłość nie składa się z *eros* i *agape*. Miłość, którą jest Bóg, to *agape* i *eros* zarazem. Trzeba zauważyć, że upowszechnione polskie tłumaczenie tego fragmentu encykliki brzmi: „*Eros* Boga do człowieka jest zarazem – jak powiedzieliśmy – *agape*. Nie tylko dlatego, że *zostaje dany* a *na* zupełnie bezinteresownie, bez żadnej uprzedniej zasługi, ale także dlatego, że jest miłością przebaczącą”. Podkreślone orzeczenie należałoby zmienić na „*zostaje dany*”, bo odnosi się do *erosu*. Warto porównać teksty w różnych językach dostępne na stronie Stolicy Apostolskiej www.vatican.va. Por. przyp. 10.

¹⁴ Por. *tamże*, nr 7. W filozofii starożytnej, *eros* wyrażał pragnienie piękna, upodobanie w nim. *Eros* był niejako motywowany czy uwarunkowany narzucającym się pięknem; por. *Platon*, *Fedro*, 250c-d. Boże upodobanie w człowieku jest jednak bezwarunkowe i stwórcze. Piękno stworzeń nie uprzedza upodobania Boga w nich. Bóg stwarza piękno stworzenia, Kochając je. Dlatego nie cofa się przed ludzką brzydotą, będącą skutkiem grzechu. Boży *eros* gwarantuje ludzkiemu pięknu ocalenie. Na ten temat zob. S. M. Benedetta Zorzi, *Desiderio della Bellezza (ἔρως τοῦ καλοῦ) da Platone a Gregorio di Nissa: tracce di una rificazione teologico-semantică*, Thesis ad Lauream nr 195, Roma 2005, zvl. s. 244-267.

rem ukochania także w sytuacji zdrady. Gdy dar ten jest wzgardzony, Bóg pozostaje wierny swej stwórczej pasji, ze względu na tajemnicę własnego życia nie może zaprzecić się samego siebie (por. 2Tm 2,13). Tak określona Boża niemoc nie oznacza konieczności, czyli jakiegoś przymusu miłowania stworzeń. Ta niemożliwość zaparcia się siebie, wyraża Bożą wolność miłowania bez granic i jest właśnie wszechmocą miłości¹⁵. Niewierność stworzeń nie zniewala miłości Boga, nie wyznacza granic jego wierności. Ze względu na swój wewnętrzny sekret, „namiętna miłość Boga do swojego ludu – do człowieka – jest zarazem miłością, która przebacza”¹⁶.

Bóg tak bardzo pasjonuje się człowiekiem i światem, który stworzył, że poddaje się pasji miłości mimo odrzucenia. Najwyższym objawieniem tej prawdy stała się męka Jezusa Chrystusa. Pasja Bożej miłości – *passio caritatis* – ma paradoksalną kulminację w męce krzyżowej – *passio crucis*¹⁷. Pasja Chrystusa nie stworzyła jednak jakiejś nowej jakości w Bogu, ale była pełnym historycznym odsłonięciem wiecznej tajemnicy Boga, który od zawsze jest miłością zdolną objąć się w cierpieniu¹⁸.

Eros-agape obrazem miłości trynitarnej

Przez Objawienie się Syna Bożego, prawda o miłości Bożej, o *agape* i *eros* zarazem, dotycząca więzi między Stwórcą a stworzeniem, odsłoniła swój fundament. Jest nim tajemnica samej istoty Boga, misterium życia Trójcy Przenajświętszej. Misja Jezusa Chrystusa ściśle zjednoczona z misją Ducha Świętego, czyli dwa posłannictwa będące konkretnym ludzkim doświadczeniem miłości Boga doprowadziły Kościół do niezachwianej wiary, że to sam Bóg, niezależnie od istnienia świata, jest Miłością. Jest miłością Ojca, który rodzi Syna przed wszelkim stworzeniem i tchnie miłością do Syna, w Synu odwiecznie odwzajemnioną oddanym tchnieniem. Ten od-

¹⁵ Zob. rewizję pojęcia wszechmocy Bożej, w duchu teologii *pathosu* Bożego, w: F. Varrillon, *Radość wiary, radość życia*, Kraków 1989, s. 23-26.

¹⁶ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, nr 10.

¹⁷ Zob. Orygenes, *Homilia in Ezechiela*, VI, 6: „Quae est ista quam pro nobis passus est, passio? Caritatis est passio”, GCS 33, nr 384n.

¹⁸ „Ta miłość zdolna do cierpienia jest kryterium, według którego cały NT musi być interpretowany”; V. Croce, *Trattato sul Dio cristiano. Dall'esperienza del sacro alla rivelazione della Trinità*, Torino 2004, s. 204.

wieczny dar miłości Ojca jest Duchem Świętym¹⁹. U Boga więc, miłość, która obdarowuje, i miłość, która jest przyjęciem daru, są jednocześnie i jednakowo boskie, i tak samo boska jest jedność tej miłości, jej poznanie, prawda, tchnienie i żar. Bóg Ojciec i Syn Boży i Duch Święty są jednym Bogiem, jedną Trójjedyną Miłością²⁰.

Ojciec jest Źródłem tej Miłości trynitarniej, jest Miłością bez źródła²¹, która od nikogo nie pochodzi, a jest rodzeniem Syna. Ojciec jest miłowaniem Syna przez zrodzenie. Rodząc odwiecznie Syna, tchnie i żyje ofiarną miłością Ojca. Miłość Ojca jest źródłem wszystkiego.

Syn jest całkowitym przyjęciem miłości Ojca, „korzystaniem” z miłości, przyjęciem wszystkiego, czym obdarza Źródło²². Jest Miłością Otrzymaną, jest Umiłowanym. Syn jest także całkowitym oddaniem się Ojcu w odpowiedzi na Jego miłość, jest miłowaniem Ojca przez bycie zrodzonym. Przyjęcie zrodzenia, akceptacja siebie jako Syna, jest kochaniem Ojca we wszystkim, czym jest. Przyjmując dar zrodzenia, Syn tchnie i żyje miłością Ojca, którą otrzymał. Miłość Syna jest miłością Ojca przyjętą całkowicie i przez to jednocześnie odwzajemnioną, oddaną.

¹⁹ Zob. Jan Paweł II, *Dominum et vivificantem*, nr 10: „W swoim życiu wewnętrznym Bóg «jest Miłością» (por. 1 J 4, 8. 16), miłością istotową, wspólną trzem Osobom Boskim: miłością osobową jest Duch Święty jako Duch Ojca i Syna, dlatego «przenika głębokości Boże» (por. 1 Kor 2, 10) jako Miłość-Dar nie stworzony”.

²⁰ Analogię miłości w wyjaśnieniu tajemnicy Trójcy Świętej wprowadził na trwałe do teologii św. Augustyn. Wychodząc od prawdy o człowieku jako obrazie Bożym, posłużył się złożonością zachodzących w człowieku procesów psychicznych (poznania i chcenia) w celu zobrazowania tajemnicy Boga Trójjedynego. Według tej analogii Duch Święty pochodzi od Ojca (który jest sam z siebie) przez działanie woli, a Syn-Słowo pochodzi od Ojca, przez aktywność intelektu. Ponieważ, w ujęciu Augustyna, miłość jest właśnie aktem woli, czyli dążenia do tego, co umysł zrodził (poznał), to właśnie Duch Święty określony zostaje jako Miłość (*dilectio*) miłującego Ojca (*diligens*) ku Umiłowanemu Synowi (*id quod diligitur*). W tym to dynamicznym ujęciu cała Trójca Święta jest Miłością i dlatego „jeśli widzisz miłość, widzisz Boga”; Augustyn, *De Trinitate*, VIII, 8,12 (por. też VIII, 10,14; IX, 2,2; X, 10,13; XV 27,50). Trzeba jednak zaznaczyć, że w ujęciu św. Augustyna, to tylko pojedynczy człowiek, w strukturze swego życia wewnętrznego, stanowi obraz Trójcy Świętej. Nie jest natomiast, według niego, prawdziwym i właściwym obrazem Trójcy, a jedynie *vestigium Trinitatis*, ludzka wspólnota osób, taka jak np. rodzina; por. G. Greshake, *Il Dio Unirino. Teologia trinitaria*, Brescia 2000, s. 100-105; J. Warzeżak, *Bóg Jedyny w Trójcy Osób*, Warszawa 2006, s. 186-189.

²¹ „Pater quidquid est aut habet, non habet ab alio, sed ex se, et est principium sine principium”; Sobór Florencki, Bulla *Cantate Domino*, 1442 r., w: H. Denzinger, P. Hünermann, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna 2000³, nr 1331, (dalej: DH).

²² „Filius quidquid est aut habet, habet a Patre, et est principium de principio”, DH nr 1331.

Duch Święty jest Tchnieniem miłości Ojca (danej w Ojcu i otrzymanej w Synu), jej żarem, jej poznaniem. Jest tchnieniem tego życia, którego zasadą-początkiem jest to, że Ojciec jest Ojcem przez zrodzenie Syna, a Syn jest Synem zrodzonym przez Ojca. Ojciec żyje (i tchnie), bo jest Ojcem Syna, Syn żyje (i tchnie), bo jest Synem Ojca. Ojciec i Syn, we właściwej im relacji, stanowią razem jedną zasadę-początek tchnienia Ducha Świętego²³. Duch zaś żyje (i tchnie), akceptując siebie jako życie i tchnienie Ojca i Syna. Duch Święty jest Tchnieniem w prawdzie i jedności Bożego życia, Tchnieniem Ojca w Synu i Syna w Ojcu. Można powiedzieć, z perspektywy historii zbawienia, że Duch Święty jest szczególnym Dowodem-Pieczczęcią życia Bożego, Tchnieniem Bożego upodobania, Świadkiem i Znawcą Prawdy o Ojcu i Synu, o miłości Ojca w Synu, a także Jej Ogniem, Mocą, Znakiem Wzajemności i Wolności oraz Ożywicielem w dziele stworzenia. Wraz z Ojcem i Synem, Duch Święty stanowi jedną zasadę-początek-źródło wszelkiej miłości stworzonej²⁴.

Nie istnieje żaden czwarty element tego Bożego misterium Miłości Ojca i Syna i Ducha Świętego²⁵. Nie ma jakiejś „ogólnoboskiej struktury”, w ramach której można by umieścić Osoby Boskie. Istota Boga, Boska natura, Boże przymioty, Boża miłość, nie stanowią jakiejś boskiej platformy dla relacji, ani jakiejś poza- czy ponadosobowej „treści” komunikowanej sobie wzajemnie przez Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Ojciec nie przekazał Synowi przez zrodzenie nic innego poza sobą samym, całkowicie i bez reszty, z wyjątkiem swego ojcostwa²⁶. Tak więc Syn jest zrodzony, ale nie jest zrodzona Jego istota, bo nie ma w Synu „substancji” innej od ojcowskiej. Ojciec rodzi Syna, ale jego Bóstwo nie rodzi innego Bóstwa. To samo dotyczy pochodzenia Ducha Świętego. Boska natura jest jedyną Bożą rzeczywistością istnienia Ojca i Syna i Du-

²³ „Spiritus Sanctus quidquid est aut habet, habet a Patre simul et Filio. Sed Pater et Filius non duo principia Spiritus Sancti, sed unum principium”, *tamże*.

²⁴ „Pater et Filius et Spiritus Sanctus non tria principia creaturae, sed unum principium”, *tamże*.

²⁵ „In Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas; quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, seu natura divina”, Sobór Lateraneński IV, 1215 r., DH nr 804.

²⁶ „Patet ergo, quod sine ulla diminutione Filius nascendo substantiam Patris accepit, et ita Pater et Filius habent eandem substantiam: et sic eadem res est Pater et Filius, nec non et Spiritus Sanctus ab utroque procedens”, *tamże*.

cha Świętego²⁷. Więc Boża Miłość, jeśli utożsamiamy ją z Bożą istotą, to nie jest „coś”, co istnieje między Osobami, co łączy Osoby Boże i definiuje ich wzajemne więzi. Takie ujęcie byłoby nadużyciem analogii miłości²⁸.

Podsumowując, jednakowo boska jest miłość Ojca w Ojcu, miłość Ojca w Synu i miłość Ojca w Duchu Świętym. Jest właściwe Bogu obdarowywać i przyjmować, być miłością zarazem podarowaną i z upodobaniem przyjętą. Nie jest to jakiś proces stawania się Boga, ciąg zdarzeń w ramach boskiej historii, ani jakaś sekwencja wymiarów miłości kompletujących boską naturę²⁹, w której dopatrywać by się można subordynacji między Osobami Bożymi, ale jeden niepodzielny akt istnienia Boga. „Definicją” jedności i jedyności Boga jest wyznanie wiary w Ojca i Syna i Ducha Świętego.

W jaki sposób można więc przypisać poszczególnym Osobom te wymiary miłości, które zostały określone w relacji Boga do człowieka jako *agape* i *eros*? Nie ma uzasadnionego powodu ani sposobu, by to uczynić, bo żadna z Osób Bożych nie stanowi takiego ontologicznie odrębnego wymiaru miłości, który można by określić jako *eros* lub *agape*³⁰. Poczynione wyżej rozróżnienia Miłości Ojca i Syna

²⁷ „«Alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud»: sed id, quod est Pater, est Filius, et Spiritus Sanctus idem omnino”, DH, nr 805.

²⁸ Bardzo trudno jest przyjąć do końca następujący wywód: „Według schematu zaczerpniętego z modelu komunikatywnego działania [M. Kehl] «Ojciec» jest nie posiadającym początku, bezpośrednim Podmiotem i źródłem («Skąd») nieskończonej miłości; «Syn» jest pochodzącym od Ojca i pośredniczonym przez Niego Celem i Partnerem («Dokąd») otrzymywanej miłości; «Duch Święty» jest jednoczącym, pośredniczącym między Ojcem i Synem, a także pośredniczonym przez Niego Środowiskiem («W czym») tej miłości; Miłość sama wreszcie jest Treścią, Zawartością („Co”) tego, co istnieje między Ojcem i Synem i Duchem Świętym i jest identyczna z Boską «Istotą»”; M. Jagodziński, *Komunikacyjno-komunijna wizja inkulturacy wiary*, *Studia Theologica Varsaviensia* 43 (2005) 1, s. 33-54, tu s. 49, przyp. 78.

²⁹ Wbrew sugestywnemu ujmowaniu tajemnicy Boga jako historii Boga, w znaczeniu pewnego procesu konstituowania się Boga przez historię. Idea ta sięga korzeniami głównie do filozofii G. W. Hegla, a jej wpływ jest widoczny, z różnym natężeniem, u współczesnych teologów zarówno protestanckich (J. Moltmann, W. Pannenberg), jak i katolickich (B. Forte, W. Kasper).

³⁰ Ulegając pokusie elegancji dialektycznego wywodu, chciałoby się określić Ojca jako *agape*, Syna jako *eros*, a Ducha Świętego, jako doskonałą syntezę boskiej miłości: *agape* i *eros*. Dialektyka ta nie brałaby jednak dostatecznie pod uwagę faktu, że Boska *agape* i *eros* należą do ekonomii zbawienia, do formy objawiania się Boga, a więc także, ale tylko analogicznie, do immanentnej tajemnicy Boga. To samo ograniczenie trzeba mieć na uwadze, gdy określa się każdą z Osób Bożych terminem *agape*; zob. P. Cođa, *Gesù Cristo, rivelazione dell'agape trinitaria*, w: B. Della Pasqua, N. Valentini (red.), *Mistero di Cristo. Mistero dell'uomo. La nuova questione antropologica e le radici della fede*, Milano 2005, s. 47-63. Tak więc w relacji między Bogiem a stworzeniem, w każdej z osób Bożych można rozpoznać mi-

i Ducha Świętego opisują bogactwo Bożej miłości w jedyny uzasadniony teologicznie sposób, jakim jest ściśle odnoszenie przymiotów Boga do wiecznego pochodzenia Osób Bożych. Każdy przymiot, tożsamy z istotą Boga może i powinien być odczytany w kluczu trynitarnym. Bóg jest po prostu Miłością, kryjącą w sobie rację tego, by, będąc Ojcem i Synem, i Duchem Świętym, objawić się w ekonomii zbawienia jako *agape* i *eros* zarazem, z całkowitym oddaniem i „z całą pasją właściwą prawdziwej miłości”³¹. Boża Miłość objawiona w relacji do człowieka jest prawdziwym, doskonałym, historycznie udostępnionym darem i wyrazem odwiecznej niedostępnej (transcendentnej) miłości trynitarnej.

Eros-agape w zbawczym pośrednictwie Jezusa Chrystusa

W jaki sposób człowiek może stać się uczestnikiem trynitarного życia Boga? Czy ludzka miłość może upodobnić człowieka do Boga, który jest miłością niedostępną? Odpowiedź wydaje się prosta: Jako człowiek nie dosięgam Boga w Jego nieuchwytnym majestacie, ale skoro dosięga mnie Jego miłość, naśladowuję tę miłość i tak staję się podobny do Boga. Przez upodobnienie się do miłości objawionej, w której Bóg najpierw sam obrazuje siebie, także ludzka miłość stanie się jej obrazem. Miłość objawiona, *eros* i *agape*, pośredniczy między Bogiem a człowiekiem, jest objawieniem Boga i zarazem ma znamiona doskonałego człowieczeństwa.

Pełnią samoobjawienia się Boga jest Jezus Chrystus. On jest obrazem Boga niewidzialnego (Kol 1, 15). On jest Najwyższym Objawieniem miłości Bożej, która nie tylko ma ludzkie znamiona, ale wciela się w prawdziwe człowieczeństwo. Dlatego w Nim realizuje się doskonale pośrednictwo między Bogiem a człowiekiem. W Chrystusie została przywrócona człowiekowi możliwość spełnienia marzenia o boskości, o byciu jak Bóg, nie wbrew Bogu, lecz według Bożego Obrazu. Pierwszy grzech opisany w Księdze Rodzaju był próbą zdobycia atrybutów boskości, niezależnie od Stwórcy.

łość, która z upodobaniem poszukuje człowieka i jedności z nim. Np. J. Moltmann, określa Bożego Ducha stwórcy, Ducha Świętego, jako *eros*, ponieważ „od Jego stworzeń i w jego stworzeniach rozbylska piękno, które z kolei również rozbudza *eros*”; J. Moltmann, *Lo Spirito della vita*, s. 296 n. To samo jednak możnaby powiedzieć o Ojcu i Synu. *Eros* nie jest Imieniem jednej Boskiej Osoby.

³¹ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, nr 9.

Każdy grzech, jako sprzeciw wobec woli Boga, jest usiłowaniem bycia panem siebie i stwarzania sobie życia według własnego upodobania. Jednak nieuniknionym końcem tej drogi jest poddaństwo, niewola i śmierć, niezależnie od pozorów panowania nad własnym życiem. Odkupienie dokonane przez Chrystusa otwiera drogę ku temu, by człowiek stał się jak On, obrazem Boga, ale na jedynie możliwy sposób, tzn. synowski. Chrystus jest Objawieniem miłości Boga Ojca na sposób Syna. Tu dochodzi do głosu tajemnica miłości trynitarnej. Dla chrześcijanina droga odkupienia zawsze oznacza naśladowanie Chrystusa: stać się jak Jezus, Syn Boży, Syn Umiłowany, stać się „bogiem” na sposób Tego, który jest zrodzony, który akceptuje swoje istnienie, ponieważ jest kochany³². Nie ma innego sposobu dla człowieka, by stać się podobnym do Boga. „Jest pretensją skazaną na porażkę, chcieć stać się Bogiem, jak Ojciec, początek bez początku, prawo najwyższe siebie samego. Ale nie jest upokorzeniem zaakceptowanie siebie jako synów, ponieważ być kochanym nie jest mniej boskie, jak kochać, być zrodzonymi z miłości mniej przebóstwiający, jak rodzic”³³.

Ta prawda ma ogromne znaczenie dla zrozumienia godności i powołania człowieka. Ci, którzy pozwalają obdarzyć się miłością i są zależni od otrzymanego daru (pomyśleć można o wszystkich, którym potrzeba usłużyć, a którym ciąży ich niemożność działania i proporcjonalnego odwzajemniania dobra, np. obłożnie chorzy, ale i ubodzy, dzieci, ludzie, którzy mogą zdziałać mniej, lub nie mogą już uczynić), są obrazem Boga na równi z tymi, którzy aktywnie oddają się w miłości na służbę braciom, bo otrzymali zdolność owocnego działania. Postawa doceniana przez świat jako czynna i owocna oraz postawa deprecjonowana jako bierna i nieproduktywna mogą stanowić jednakowo wartościową drogę życia, zgodną z prawdziwie ludzkim przeznaczeniem. Pragnienie ofiarowania się i pragnienie przyjęcia daru są wpisane w tę drogę. To nie altruistyczna aktywność czy też bezradna bierność są miarą prawdziwej miłości upodabniającej człowieka do Boga i Jego wielkości, tylko zawierzenie woli Bożej, która w ciągu życia ludzkiego raz domaga

³² Por. V. Croce, *Trattato sul Dio cristiano*, s. 198; R. Fabris, „*Dio è amore*”. *L'orizzonte biblico dell'Enciclica*, s. 52: „Kto kocha, ujawnia swą tożsamość syna zrodzonego przez Ojca” (por. 1J 3,9).

³³ V. Croce, *Trattato sul Dio cristiano*, s. 199.

się inicjatyw i działań w imię miłości, a innym razem cierpliwej akceptacji i przyjęcia od innych miłosnego gestu. Znakiem tego zawierzenia jest wdzięczność przeżywana w każdych okolicznościach. Być kochanym nie jest mniej ludzkie ani mniej boskie, niż kochać. Dotyczy to w szczególności sposobu więzi między kobietą a mężczyzną, bo nie omija tego istotnego wymiaru miłości, jaki określony jest seksualną naturą człowieka.

Człowieczeństwo odkupione w Chrystusie jest zasadą odnowy obrazu Bożego w każdym człowieku. U podstaw tej odnowy dostrzec można „*eros* w najwyższym stopniu uszlachetniony” i tak oczyszczony z egoizmu, że stapia się z *agape*³⁴. Tak więc jedność miłości żarliwej, spragnionej dobra, zafascynowanej pięknem a jednocześnie bezinteresownej w dawaniu i przebaczącej jest miarą czystości Bożego obrazu, jest stopniem podobieństwa do pierwowzoru. Im bardziej czytelne jest zjednoczenie *eros* i *agape*, tym doskonałej miłości ludzka jest miłością Chrystusową i jako taka przywołuje trynitarną tajemnicę Miłości Bożej.

Pełne zjednoczenie miłości namiętej i stwórczej, wyraziste już w samym fakcie Wcielenia, objawiło się w sposób najbardziej zaskakujący na Golgocie, gdy żar miłości pozwolił Synowi Bożemu na dobrowolne przyjęcie cierpienia i śmierci, i gdy całkowicie wyrzekając się siebie oddał się w ręce Ojca, stając się ostatecznym Słowem przebaczenia i zasadą nowego stworzenia (por. Kol 1,15-18; Ap 3, 14). Boży Syn objawił się w Jezusie z Nazaretu tym, kim jest odwiecznie: całkowitym przyjęciem miłości Boga (woli Ojca), ale objawił się także jako Boski Oblubieniec oddający życie dla swej Oblubienicy-Kościola³⁵. Czy możemy powiedzieć, że oblubieńcza miłość między Chrystusem a Kościołem, miłość ukrzyżowana, ma wymiar erotyczny? To jest z pewnością część owej „wielkiej tajemnicy”, ukazanej w Liście do Efezjan: „Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany” (Ef 5, 25-26). Dobrowolne ofiarowanie się Jezusa Chrystusa na krzyżu ukazuje w specyficzny sposób jak „*eros* spala kochającego, aby ogrzać uko-

³⁴ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, nr 10.

³⁵ Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 13.

chaną i dać obojgu nowe życie”³⁶. Śmierć, doświadczenie opuszczenia czy też pozostawienie wszystkiego nie są rzeczywistościami obcymi dynamice miłości erotycznej, ale stanowią jej konstytutywną część³⁷. Tak jak Chrystus w stosunku do Kościoła, tak każdy kochający musi pozostawić swój egoizm, swoje przywiązanie do siebie samego, by ogień namiętności nie strawił oblubieńczej więzi, ale by był żarem nowego życia.

Trzeba odpowiedzieć na jeszcze jedno pytanie. W jaki sposób człowiek może mieć udział w człowieczeństwie odkupionym przez Chrystusa i w miłości zdolnej do autentycznej jedności, czyli w miłości Chrystusowej? Mocą sprawczą jest działanie Ducha Świętego. Ten, który tchnie wzajemną miłością Boga Ojca i Syna Bożego, Ten, który jest jej Świadectwem i Mocą, został posłany do serc ludzi wierzących jako dar Chrystusa i dar od Ojca, by rozlać w nich miłość Bożą (Rz 5, 5), tzn. by odwzorować w nich to samo upodobanie, którym Ojciec obdarza Syna, i to samo synowskie oddanie, które Chrystus objawił w misterium paschalnym. Prowadząc do poznania Bożej prawdy, Duch Święty – Duch Prawdy – wyzwala człowieka do uczestnictwa w miłości Bożej (por. J 15,26; 16,3). Nie ma innego sposobu, by upodobnić się do Chrystusa, jak przez całkowite poddanie człowieczeństwa (duszy i ciała) działaniu Ducha Świętego. A poddanie to oznacza przyjęcie z wiarą Słowa Bożego, objawiającego Boga i dającego człowiekowi usprawiedliwienie, oraz posłuszeństwo przykazaniom, chroniącym ludzkie przeznaczenie: „Będiesz miłował Pana Boga swego, a bliźniego, jak siebie samego” (por. Mk 12, 30-31).

Prawodawstwo Boże na straży erosu i agape

To, co dokonało się w Jezusie Chrystusie, poprzedzone zostało cierpliwą Bożą pedagogią, prowadzoną za pośrednictwem prawa. Przyjście Zbawiciela nie położyło kresu tej drodze, ale wprowadziło ją w pełnię, w nowy, definitywny etap. Jezus Chrystus jest tą Droga, na której wypełnia się Pismo. Dlatego ma głębokie znaczenie to, by czerpać naukę i poznanie woli Bożej z całej historii Przyjścia i historii Bożego prawodawstwa.

³⁶ Por. F. Faros, *La natura dell'eros*, Milano-Schio 1993, s. 112.

³⁷ Por. M. Paleari, *Il sacramento dell'eros. Una lettura simbolico-sapienziale dell'eros benedetto a partire da V. S. Solov'ëv e P. Evdokimov*, Milano 2003, s. 301-302.

Jest niezwykle znaczący już sam fakt, że zrozumienie i, jeszcze bardziej, odczuwanie miłości Boga wiąże się z akceptacją prawa, które od Niego pochodzi. Gdyby Bóg nie wymagał niczego od człowieka, nie przykazywał mu stylu życia, jak inaczej mógłby okazać swoją miłość: nie wszechmoc zwycięskiego Bóstwa, ubłaganego ofiarami, ale właśnie troskliwą miłość i przymierze miłości?

Bóg więc objawił się ludziom (najpierw jednemu ludowi), jako kochający ich Pan, wybierając ich sobie na własność i nadając im prawo. Aby właściwie zrozumieć sens Prawa, trzeba mieć stale na uwadze dwa aspekty, warunkujące się wzajemnie: pasję Bożej miłości i wymóg wierności Słowu Boga. Na oba te znamiona przymierza (i prawa) zwraca uwagę Benedykt XVI, gdy pisze: „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”. I dodaje: „Przed wszystkim prorocy, Ozeasz i Ezechiel, opisali tę «namiętność» Boga w stosunku swego ludu, posługując się śmiałymi obrazami erotycznymi”³⁸. Trochę dalej papież kontynuuje: „Historia miłości Boga do Izraela polega, w samej swej głębi, na tym, że On nadaje mu *Torah*, 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”³⁹. Przepisy prawa winny być więc odczytywane w języku miłości Boga, a erotyczne obrazy mają przynaglać do wierności prawu przymierza. Bóg stale domaga się od człowieka wierności przeznaczeniu określonego przez sam akt stwórczy, przez prawo natury, a następnie przez prawo przymierza. Biblijne prawodawstwo ukazuje właśnie, jak znaczące dla Boga jest to, by człowiek, którego ukochał, odzwierciedlał Jego miłość, był Jego obrazem na ziemi, nieustannie poddawany oczyszczeniu.

Wracając do terminów *eros* i *agape*, służących do opisanego pełni miłości, trzeba zauważyć, że stanowione prawo Boże nie pozwala sądzić, aby to miłość erotyczna była jakimś zanieczyszczeniem ludz-

³⁸ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, nr 9.

³⁹ *Tamże*.

kiego ducha i jego zdolności do miłowania Boga. *Eros* nie jest skażeniem *agape*. W człowieku oba dążenia miłości są prawdziwie i jednakowo ludzkie, o tyle jednak, o ile są nierozdzielne, współistniejące w harmonii, poddane miłości Boga. Nie można w pełni oddać siebie z miłości, jeśli się siebie w pełni nie posiada, jako dobro upragnione i otrzymane. Miłość – *eros* i *agape* – jest jednym niepodzielnym Bożym darem dla całej osoby ludzkiej. „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”⁴⁰. Współistnienie miłości „wstępującej i zstępującej” nie jest znamię stanu niedoskonałości, cechą przejściową życia ziemskiego, ale jest przeznaczeniem człowieka ukrytym w Bogu. Dlatego zdolność miłowania i bycia kochanym, sposób, w jaki miłość wyraża się i wzrasta we wspólnocie ludzkiej, styl zaangażowania myśli, woli, uczuć i poruszeń ciała, to wszystko, o ile jest prawdziwie ludzkie, o tyle obdarzone jest także godnością zobrazowywania prawdy o Bogu. Mówienie o miłości Boga jest przekonujące tylko w kontekście konkretnego ludzkiego doświadczenia miłości. To doświadczenie jest oczywiście zdeterminowane specyfiką ludzkiej natury, ale także czynnikami będącymi skutkiem grzechu. Jednak to przez te ludzkie doświadczenia Bóg wyraził swe bezgraniczne umiłowanie człowieka, sprawił, że miłość jest więzią najbardziej pociągającą człowieka, i tymi więzami sam też człowieka pociągnął (por. Oz 11, 4). „Wiara biblijna nie buduje jakiegoś świata równoległego, czy jakiegoś świata sprzecznego z istniejącym pierwotnie ludzkim zjawiskiem miłości, lecz akceptuje całego człowieka, interweniuje w jego dążenie do miłości, aby je oczyścić, ukazując mu zarazem jej nowe wymiary”⁴¹. Zburzenie jedności między *eros* i *agape* jest rozdarciem, które można rozpoznać u podłoża i w akcie grzechu.

Jak więc jest prawdą, iż „miłość między kobietą a mężczyzną jest najwznioślejszym archetypem miłości”⁴², tak też jest prawdą, że miłość ta stale domaga się „drogi oczyszczenia i ascezy”⁴³, na której przewyciężony zostaje egoistyczny charakter miłości ero-

⁴⁰ *Tamże*, nr 7.

⁴¹ *Tamże*, nr 8.

⁴² *Tamże*, nr 2.

⁴³ *Tamże*, nr 6.

tycznej, początkowo wyraźnie dominujący, a ukazuje się coraz bardziej jej otwartość, poszukiwanie dobra osoby ukochanej, zdolność wyrzeczenia się siebie i definitywność. Tylko tak dojrzały *eros* jednoczy trwale mężczyznę i kobietę w miłości ofiarnej i czyni z nich razem, ale i każde z osobna, czytelnym obrazem Boga⁴⁴. Natomiast „miłość stworzona, która dla swego zaspokojenia nie chciała przekroczyć siebie, wyrzeka się swego własnego rozwoju”⁴⁵, degradowuje się, traci podobieństwo do miłości Boga, pozostaje skażona, nieczytelna, nieczysta.

Drogowskaz zintegrowanej miłości – przepisy Księgi Kapłańskiej

Konkretnym drogowskazem do rozwoju miłości ludzkiej są zbiory przepisów prawnych zawarte w Pięcioksięgu. „Ich narracyjny kontekst – opowiadanie o dziejach wędrowki, rozpięte między wyjściem z niewoli egipskiej a wejściem do Ziemi Bożej Obietnicy – sprawia, że są one przeniknięte duchem drogi, której początkiem jest objawienie się Boga zniewolonemu ludowi, treścią jest doświadczenie Bożego wybrania i wolności, a celem bezpieczne życie we wspólnocie, kierującej się miłością Boga i bliźniego. Nadanie prawa jest objawieniem sposobu, w jaki wybrany lud może osiągnąć cel, dla którego został stworzony i wyzwolony. Prawo przymierza jest ewidentnym znakiem zaangażowania się Boga w rozwój człowieka i w jego przeznaczenie, jest konkretnym darem i staje się również konkretnie określonym wymogiem miłości⁴⁶.

Do zilustrowania tej roli prawa, warto sięgnąć po Księgę Kapłańską⁴⁷. Zawarte w niej szczegółowe rozporządzenia wydawać się mogą

⁴⁴ Por. *tamże*, nr 11.

⁴⁵ L. Bouyer, *Mysterium paschalne*, s. 155.

⁴⁶ Istotnie, całe Prawo opiera się na przykazaniu miłości Boga i bliźniego, i streszcza się w nim (por. Mt 22, 34-40; Rz 13,9). „Nawet przepisy kultyczne i rytualne zależą od miłości w jej podwójnym ukierunkowaniu”, B. Estrada, *Il comandamento dell'amore e le sue conseguenze alla luce di Mt 5, 17-20*, *Annales Theologici* 1/1987, s. 107-129, tu s. 114. Także tradycja rabiniczna współczesna Jezusowi uczy, że miłość bliźniego jest syntezą całej Tory, najważniejszym przykazaniem, które reasumuje w sobie wszystkie inne. Przy czym miłość bliźniego nie może istnieć bez ścisłej łączności z miłością do Boga, do Jego nauczania i do objawionych przez Niego praw; por. E. Lea Bartolini, *Amore per Dio e amore per il prossimo. Un binomio inscindibile nella tradizione ebraica*, w: „Dio è amore”. *Commento e guida alla lettura dell'Enciclica „Deus caritas est” di Benedetto XVI*, s. 9-34, tu s. 15.

⁴⁷ Chodzi o konkretny przykład zbioru prawa, a nie o gotową refleksję na temat jego roli. Taką refleksję można znaleźć np. w Ps 119.

dzisiejszemu chrześcijaninowi anachronicznym elementem Objawienia, który można swobodnie pominąć, bez uszczerbku dla poznania Boga i Jego woli. A jednak trzeba liczyć się z tym, że właśnie ta księga, stanowiła źródło uporządkowanego współżycia narodu wybranego i umacniała świadomość religijnego znaczenia wszystkich aspektów codzienności. Nieprzypadkowo, już w swej strukturze, zawiera jakby teologię zawierzenia Bogu, bez której niewystarczające byłoby uzasadnienie wymogów miłości wzajemnej. Układ Księgi wskazuje najpierw na związek między zewnętrznymi rytuałami, których należy przestrzegać przy składaniu ofiar (Kpł 1-9), a przygotowaniem człowieka do uczestnictwa w kulcie ofiarnym. To przygotowanie wiąże się z czystością człowieka, wyrażającą się w postawie posłuszeństwa wobec Boga ingerującego drobniawczo w jego życie, postawie polegającej na akceptacji interwencji Boga w sferę ludzkich wyborów (np. doboru pokarmów) oraz na poddawaniu procesowi oczyszczenia różnych aspektów cielesności (Kpł 11-15). Z kolei „nie przypadkiem przepisy z dziedziny tzw. prawa czystości bezpośrednio poprzedzają regulacje odnośnie do Yom Kippur (Kpł 16), czyli Dnia Przeblągania. Motywowana religijnie troska o własne ciało odróżnia Izraelitę od innych i ma sprzyjać jego pełniejszemu poświęceniu się Bogu”⁴⁸. Następne przepisy Księgi Kapłańskiej formują tzw. Kodeks Świętości, regulujący zasady życia społecznego (Kpł 17-26). I znów „nie można się oprzeć wrażeniu, że taka właśnie struktura Księgi Kapłańskiej ukazuje wewnętrzny związek pomiędzy przebaczeniem, okazywanym przez Boga w rytuałach ofiarniczych, a miłością bliźniego, będącą najgłębszym wyrazem sprawiedliwości społecznej”⁴⁹.

Opieka Boża zakodowana w rubrykach prawa miała być dla ludu wybranego konkretnym znakiem Jego miłości. Miłujący Bóg, Ten, który na mocy bezinteresownego wybrania i umiłowania Izraela, ma prawo do każdej cząstki i całego życia człowieka, jest objawiony w prawodawstwie nie mniej niż w biblijnej liryce miłosnej. Można więc, w celu ukazania głębi przymierza, iść tropem erotycznych metafor, obrazujących zabieganie Boga o wierność swego ludu⁵⁰, ale

⁴⁸ W. Chrostowski, *Ludzka cielesność jako obraz Boga*, CTh 70 (2000) 4, s. 14.

⁴⁹ Z. Pawłowski, *Biblijna agape. Język miłości i jego funkcja w kształtowaniu społecznego wymiaru doświadczenia Boga*, Ethos 43 (1998) 420, s. 33-49, tu s. 44.

⁵⁰ Księgą Pisma Świętego najczęściej chyba przytaczaną i interpretowaną w tym kontekście jest Pieśń nad Pieśniami, która w przenośniach typowych dla języka ludzkiego, ukazuje

można także zwrócić się ku przepisom prawa starotestamentalnego, by poznać intencje Boga wobec człowieka, a przez nie Jego miłość, wołającą o miłość. Ta druga droga była wybierana w teologii chrześcijańskiej na zasadzie selekcji materiału, tzn. były teksty chętnie omawiane i takie, które zawsze omijano, jako przestarzałe i nieaktualne. Można więc chyba myśleć o wielu rozporządzeniach prawnych, regulujących życie narodu wybranego, jako o niedocenionym objawieniu lub o ignorowanym dowodzie miłości Bożej. Bowiem nie sposób byłoby się zgodzić z tym, że istnieją takie rozdziały Biblii, które nie mają już dziś mocy objawienia prawdy o Bogu.

W tym kontekście na szczególną uwagę zasługuje rozdział 15 Księgi Kapłańskiej, dlatego, że jest poświęcony temu aspektowi ludzkiego życia i miłowania, który, z pewnego punktu widzenia, wydaje się najbardziej oddalony od wzniosłości i piękna miłości Bożej. To bardzo specyficzny rozdział Pisma Świętego, jeden z najbardziej „niedostosowanych” do współczesnej mentalności. Choć nie mówi się w nim wprost o miłości w jej wymiarze teologicznym i duchowym ani nawet w jej wymiarze uczuciowym, co więcej, o miłości jako takiej w ogóle się nie wspomina, to jednak opisuje się w nim sferę typową dla realizacji miłosnego zjednoczenia ludzi: sferę płciowości. Dokładniej rzecz biorąc, Kpł 15 zawiera szczegółowe przepisy tzw. prawa czystości, w odniesieniu do najbardziej wstydliwie (z dzisiejszej perspektywy) skrywanego aspektu ludzkiej płciowości – jej fizjologii, która jednak przecież w istotny sposób warunkuje wzajemne odniesienie mężczyzny i kobiety w pożyciu seksualnym i codziennym współbytowaniu. We wskazanym rozdziale mówi się o tzw. nieczystości, jaka dotyczy człowieka i jego otoczenia, w związku zarówno z normalnym jak i chorobowym funkcjonowaniem narządów płciowych (związany z różnymi wyciekami), z samym aktem współżycia seksualnego (i emisją nasienia), z biologicznym rytmem życia kobiety, wyznaczanym krwawieniem miesięcznym. Trzeba przyznać, że wymowa tego biblijnego fragmentu jest naprawdę trudna do zrozumienia dla współczesnego chrześcijanina, któremu obcy jest zarówno religijno-społeczny kontekst życia jak i mentalność ludzi, do których po raz pierwszy Bóg skierował te

„namiętną” miłość Boga wobec swej oblubienicy: swego ludu Izraela. Y. de Andia, *Eros i agape: boski żar miłości*, *Communio* 89 (1995) 5, s. 36-58, tu s. 36; zob. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, nr 6.

słowa. A przecież nie wolno zapomnieć, że Księga Kapłańska jest częścią Bożego Objawienia, i odczytaniu przepisów zawartych w rozdziale 15 towarzyszyłaby w chrześcijańskim zgromadzeniu (gdyby tekst ten był kiedykolwiek wybrany podczas celebracji słowa Bożego) konkluzja lektora: „Oto słowo Boże!” z należną jej akklamacją wiernych: „Bogu niech będą dzięki!”

Tak na ten fragment Objawienia pomaga spojrzeć Barbara Strzałkowska, we wspomnianej na początku publikacji *Rozporządzenia dotyczące kobiet w Kpl 15*⁵¹. Podejmuje ona wszystkie wspomniane wyżej zagadnienia z zakresu nieczystości seksualnych, a szczegółowo analizuje tekst mówiący o kobiecych przypadłościach i o nieczystości związanej ze sferą intymną. Przez lekturę książki dochodzi się do konkluzji, że w codziennym życiu ludu wybranego najbardziej znaczący był sam fakt, iż biologiczne prawa, regulujące najintymniejsze procesy życiowe człowieka, są poddane prawu Boga, a nie są obojętnymi Bogu prawdami płciowości człowieka. I tak jak człowiek nie może skryć się przed regułami własnej natury, tak też nie wolno mu skryć się przed prawem Boga, które ogarnia każdy wymiar jego życia. Boże prawo ingeruje tam, gdzie *eros* musi być otoczony szczególną uwagą, by nie uległ deprawacji. Spośród innych wniosków, do których się dochodzi, trzy wydają się szczególnie wiążące dla rozumienia prawdy o uzdolnieniu i przeznaczeniu człowieka do życia w miłości: 1. Cała sfera ludzkiej płciowości jest darem Stwórcy i ma znaczenie w relacji między człowiekiem a Bogiem. 2. To religijne znaczenie płciowości objawia się, gdy człowiek podporządkuje się prawu Bożemu, prawu czystości. 3. Kobieta i mężczyzna są osobście i jednakowo odpowiedzialni przed Bogiem za uporządkowane odniesienie się do naturalnych przejawów swej seksualnej natury.

Warto przynajmniej skrótowo omówić te wnioski, po pierwsze, by zobaczyć, jak głęboko dotyka ludzkiej egzystencji prawo motywowane miłością Boga, a po drugie, dlatego, że sam tekst biblijny nie zawiera tych wniosków *explicite* i domagają się one wyjaśnienia. Punktem odniesienia jest cytowana książka.

Ad 1. Ludzka płciowość jest darem Stwórcy i ma pełne znaczenie w relacji między człowiekiem a Bogiem.

⁵¹ B. Strzałkowska, *Rozporządzenia dotyczące kobiet w Kpl 15*.

Gdy podkreśla się aspekt teologiczny tekstu Księgi Kapłańskiej (zgodnie z jego rodowodem i przeznaczeniem), wtedy można dostrzec, że rozporządzenia, dotyczące fizjologicznych znamion płciowości (jak np. menstruacja kobiety), nie ograniczają refleksji do granic ludzkiej cielesności⁵². Co więcej, to właśnie przez konkretne, legalistyczne można by rzec, potraktowanie organizmu ludzkiego w jego najbardziej intymnych funkcjach, podkreślone zostaje istotne znaczenie ciała (i płciowości) w życiu osoby, która należy do ludu wybranego. Sfera seksualna nie jest wyłączną sprawą człowieka jako jakiejś niezależnej jednostki, nie jest sferą tak „prywatną”, jakby można było ją odizolować od znaczenia życia wspólnoty i, co bardziej jeszcze doniosłe, od historii narodu, który wziął w swe posiadanie Bóg. Nie jest to przestrzeń niczym niekontrolowanej dowolności. Jest to sfera, w której naturę wpisane jest odpowiednie, zgodne z ludzkim przeznaczeniem i z powołaniem narodu, odnośnienie się do najbliższych (np. do żony, do męża), do społeczności, ale zwłaszcza, na pierwszym miejscu, do Boga i Jego kultu⁵³. Konsekwentnie, trzeba widzieć znaczenie poprawnego stosunku człowieka do własnej i innych płciowości w kontekście osobistej i wspólnotowej drogi świętości. „Dla Izraelitów sfera ta nie tylko nie była wstydliva czy gorsząca, ale dotyczyła świętości i mogła osiągnąć swą pełnię i doskonałość dopiero wtedy, gdy miała odniesienie do Boga”⁵⁴. Dlatego wszelkie regulacje prawne, które jej dotyczyły „z pewnością nie były wyłącznie higieniczne, ale miały głębokie konsekwencje dla ludzkiej psychiki i duchowości, a także dla kultu”⁵⁵. Podstawę tego sposobu myślenia i zachowania wyznaczało przekonanie, że „cały człowiek, ze wszystkim, co go stanowi, jest obrazem Bożym”⁵⁶. Można powiedzieć, że Bóg domaga się porządku w dziedzinie ludzkiej cielesności, z troski o integralność swego, przez siebie stworzonego wizerunku.

Ad 2. Ludzka płciowość objawia swe pełne znaczenie tylko na drodze podporządkowania się człowieka prawu Bożemu. Jest ko-

⁵² Por. *tamże*, s. 15.

⁵³ Por. *tamże*.

⁵⁴ *Tamże*, s. 180.

⁵⁵ *Tamże*, s. 177.

⁵⁶ *Tamże*, s. 180.

nieczna droga wzrostu, droga zwana oczyszczeniem, by naturalne uwarunkowania płciowe harmonijnie wpisywały się w życie religijne osób wybranych do udziału w przymierzu z Bogiem.

Poprawność odniesienia się człowieka do własnej i innych cielesności, wyraża się w posłuszeństwie prawu Bożemu, zwłaszcza prawu oczyszczenia. Rozporządzenia określające drobiazgowo sposób, w jaki osoba lub rzecz zostaje oczyszczona, posługują się kategorią „nieczystości” nie po to, by cokolwiek lub kogokolwiek potępić⁵⁷, ale po to, by wytyczyć poprawną drogę, na której wszystko, co dotyczy cielesności człowieka, doprowadzi go do jedności z Bogiem. Okoliczności związane z fizjologicznymi (normalnymi lub anormalnymi) procesami organizmu, a także małżeńskie współżycie seksualne, jak zresztą i inne ważne aspekty życia we wspólnocie (jak np. kontakt z chorymi), są związane z wejściem w szczególną sytuację określoną właśnie jako „nieczystość”. Nie rozumie się jej jednak jako stan grzeszny⁵⁸. Nie chodzi w pojęciu nieczystości o wyrażenie zależności między złym czynem i konsekwencją czynu, którą można by określić jako poniesienie kary za winę. Człowiek nie ma się obawiać własnego ciała. Nieczystość nie jest karą, której należałoby się w naturalnych przejawach życia spodziewać i lękać. Jest to raczej stan nałożonego Bożym prawem wyróżnienia tej sfery życia po to, by realizował się w niej poddyktowany przez Boga porządek, tzn. by wyraźna była w niej troska o poprawność relacji z Bogiem i Jego ludem. Podkreślone to zostaje niekiedy u kresu drogi oczyszczenia obowiązkiem złożenia Bogu ofiary. Tak rozumiany stan nieczystości trwa tak długo, jak długa trwa czas oczyszczenia, kiedy to dana osoba odizolowana jest od zwyczajnego kontaktu ze wspólnotą (z domownikami) i od kultu. Etap oczyszczenia jest faktycznie „drogą duchowego wzrostu jednostki i społeczności” i jest „nauczycielem odpowiedzialności za sferę intymną”⁵⁹, a będąc drogą posłuszeństwa Bożemu prawu, jest już zarazem drogą ku świętości. „Człowiek całym sobą chwali Boga, także gdy obchodzi się poprawnie z tym, co uznane było za najbardziej plugawe, czyli jeśli poddaje się oczyszczeniom i przestrzega przepisów prawa – oddaje chwałę Bogu. W tym

⁵⁷ *Tamże*, s. 177.

⁵⁸ *Tamże*.

⁵⁹ *Tamże*, s. 185.

przejawia się jego świętość⁶⁰. Grzechem natomiast byłoby przekroczenie rozporządzeń o czystości⁶¹.

Ad 3. Kobieta i mężczyzna są osobiście i jednakowo odpowiedzialni przed Bogiem za uporządkowane odniesienie się do naturalnych przejawów swej seksualnej natury.

W dziedzinie seksualnej, istotny jest indywidualny wymiar odpowiedzialności, wynikającej z rozporządzeń regulujących kwestie nieczystości⁶². Według Strzałkowskiej, „to dlatego tak szczegółowo wymieniane są poszczególne zakazy i nakazy związane z tą sferą, by też każdy osobiście odpowiadał za przypadłości, które go dotyczyły”⁶³. Na płaszczyźnie odpowiedzialności osobistej, dostrzec można „swoistą równość [kobiet i mężczyzn] w sferze intymnej, a w więc w tej sferze, która dotyczy najgłębiej człowieka i jego relacji z drugim”⁶⁴. Odpowiedzialność jest uwarunkowana świadomością otrzymania w darze pewnego dobra, władzy, potencjału i związanej z tym misji, którą trzeba właściwie wypełnić. Co jest podstawowym darem i misją, która stanowi miarę odpowiedzialności człowieka przed Bogiem, także w sferze płciowości? Można powiedzieć, że miarę odpowiedzialności wyznacza fakt, że człowiek należy do Boga, jest Jego własnością, jako stworzony „obraz Boga” i jako wyzwolony Boży sługa. Ta przynależność, przypieczętowana przymierzem, jest darem określającym przeznaczenie człowieka. Im bardziej jest ona wyrażona przez wierność przymierzu z Bogiem przez ascezę, dyscyplinę i wyrzeczenie, tym pełniejsze i zgodne z przeznaczeniem jest ludzkie życie, we wszystkich szczegółach. Miejszem uprzywilejowanym, w którym powinno się objawić się podobieństwo człowieka do Boga, jest wzajemna miłość kobiety i mężczyzny. Także najbardziej intymny zakres tej miłości ma służyć realizacji ludzkiego przeznaczenia: „być obrazem Boga” i „służyć Bogu”. Ta odpowiedzialność dotyczy jednakowo obu płci. „Kobieta i mężczyzna, z właściwymi sobie przypadłościami, są równi wobec Boga i ja-

⁶⁰ *Tamże*, s. 174.

⁶¹ *Tamże*, s. 177.

⁶² B. Strzałkowska podkreśla aspekt indywidualny tej odpowiedzialności, także dlatego, że wydaje się on umykać uwadze wielu komentatorów Księgi Kapłańskiej, natomiast pozostałe wymiary odpowiedzialności, tj. społeczny i kultowy, są zwykle bardziej podkreślane; por. *tamże*, s. 179.

⁶³ *Tamże*.

⁶⁴ *Tamże*, s. 181.

ko dwoje stanowią Jego obraz i podobieństwo. Z tego, że przepisy dotyczące obojga płci zestawione są obok siebie, można wnioskować o wzajemnym dopełnianiu się ich w tej sferze życia, a z tego, że są przedstawione osobno – każdy przepis jest zapisany oddzielnie dla każdej z płci – można wnioskować, że chodziło o to, by za najbardziej intymną sferę życia odpowiadał każdy sam (...), uwzględniając wymóg wzajemności”⁶⁵.

Ład w sferze płciowości, osiągnięty przez podporządkowanie jej wymogom prawa Bożego, niewątpliwie wpływał na jakość postaw we wzajemnym odniesieniu kobiety i mężczyzny. Szacunek wobec prawa czystości domagał się wzajemnego respektowania się osób, w sytuacjach określonych prawem. Uznanie i przestrzeganie prawa musiało się wiązać ze świadomością konsekwencji, jakie niesie, w życiu osobistym, społecznym i religijnym, niepoprawne ustosunkowanie się człowieka do intymności własnej i innych. Prawo ukazywało konieczność umiarkowania i wyrzeczeń, czyli zdyscyplinowania w różnych dziedzinach życia, w tym także w dziedzinie pragnień i upodobań. Wszystko zaś po to, by człowiek żył harmonijnie wszystkimi wymiarami swego egzystencji, zdolny do miłowania Boga przez dojrzałe uporządkowaną miłość bliźniego.

Całe życie intymne człowieka było objęte troską Boga, wyrażoną przepisem prawnym w taki sposób, by stanowiło drogę prawdziwego wzrostu kobiety i mężczyzny, angażując ich rozumność i wolność. Odpowiedzialność ludzi przed Bogiem za właściwe odnośnienie się do spraw związanych z własną intymnością płciową jest zrozumiała o tyle, o ile uznaje się, że sfera seksualna stanowi z natury doniosłą płaszczyznę manifestacji takiego człowieczeństwa, które „odpowiada Bogu” i jest „obrazem Boga”⁶⁶.

Ważność przedstawionych wniosków polega na tym, że fundamentalną naukę Pisma Świętego o człowieku jako stworzeniu uczynionym „na obraz Boży”, wyrażają w jakby krańcowo ciele-

⁶⁵ Tamże; por. X. Lacroix, *Il corpo e lo spirito. Sessualità e vita cristiana*, Magnano (Bi) 1996, s. 87: Odpowiedzialność za siebie zakłada jednoczesną odpowiedzialność za drugiego. Odpowiedzialność za siebie, czyli za swoje ciało, swoje gesty, impulsy, możliwości, oznacza opanowanie siebie, przynajmniej częściowe oswojenie się ze sobą, uczenie się siebie. Odpowiedzialność za drugiego oznacza odpowiedzialność za jego oczekiwania, za jego pragnienia i kruchość. To oznacza bycie godnym zaufania, zdolnym do dania dowodu uczciwości i wierności w intymnej więzi, jaka się zrodziła.

⁶⁶ Zob. W. Chrostowski, *Ludzka cielesność jako obraz Boga*, s. 13-14.

snym kontekście ludzkiej osoby, potraktowanej w Księdze Kapłańskiej, wydawałoby się może aż nazbyt fizjologicznie i bezpośrednio jak na tekst tak czcigodny i święty, natchniony przez Ducha Bożego. Ale właśnie tu biblijny paradoks, polegający na tym, że cielesny człowiek jest obrazem bezcielesnego Boga⁶⁷, jest szczególnie wyrazisty. Nieprzypadkowo stworzył Bóg i mężczyznę i niewiastę, a skoro tak, tajemnica ich zróżnicowania i dążenia ku jedności ma Boski rodowód⁶⁸.

Im wyraźniej widoczna jest integralność człowieka w jego cielesności i psychicze, w jego postawie religijnej i w relacji do innych ludzi, tym łatwiej spojrzeć na niego jak na obraz Boga. Ta integralność dotyczy w szczególności sposób związku mężczyzny i niewiasty. Wszystko to, co jest typowo ludzkie, z wyjątkiem grzechu, jest jednakowo zależne od stwórczego zamysłu i zbawczego działania Boga. Czy ciało ma gorszy rodowód niż dusza? Objawienie temu zaprzecza. Cały człowiek jest Bożym stworzeniem, choćby nawet Bóg posłużył się innymi środkami, „lepiąc ciało” i „tchnąc technienie życia” (Rdz 2,7). Czy kobieta ma mniej Boskie pochodzenie niż mężczyzna? Żadną miarą⁶⁹, a samą odmienność płciową trzeba widzieć jako przez Boga zamierzony dynamizm jedności człowieczeństwa i integralności Bożego obrazu. Konieczna jest afirmacja całej ludzkiej natury, by zachować prawdziwy wizerunek Boga na ziemi. Nie tylko bowiem rozumność, wolność, uczuciowość, ale

⁶⁷ Por. *tamże*, s. 5-9; B. L. Sherwin, *Ludzkie ciało a obraz Boży*, w: W. Chrostowski (oprac. i red.), *Dzieci jednego Boga. Praca zbiorowa uczestników seminarium naukowego w Spertus College of Judaica w Chicago (1989)*, Kościół a Żydzi i Judaizm 2, Warszawa 1991, s. 72-84, zvl. s. 81.

⁶⁸ Warta jest uwagi w tym kontekście refleksja Jeana Basteira: „Materia jest zrodzona przez ducha, świat pochodzi od tchnienia; wszystko jest duchowe. Także w swojej płciowości, łącznie z seksualną aktywnością genitalną, człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże. To nie oznacza, że powinno się wyznawać seksualność Boga i pomylić orgazm z objawieniem, jak usiłował wierzyć Wilhelm Reich, mistyk, który zбочzył na szlaki freudowskie. Przeciwnie, to ludzka seksualność i funkcjonowanie narządów płciowych, (...) mają objawiać głęboką naturę dzieci Ducha. Nie są z innego tworzywa niż reszta świata; są uczynione z tego samego materiału, z którego są utkami synowie Boży. Jak wszystko, co wychodzi z rąk Ojca, są obdarzone wielką godnością. (...) Ich zła reputacja jest nie tylko oszustwem, ale i obelgą, która dosięga dzieła stworzenia u jego korzenia...”; J. Basteira, *Eros redento*, s. 31-32.

⁶⁹ Już św. Augustyn odrzucał podobne wątpliwości niektórych chrześcijan, którzy sądzili, że płeć żeńska jest pewnym defektem stworzenia, lub że nie jest ona obrazem Bożym na równi z mężczyzną, z którego to powodu kobiety po śmierci zmartwychwstaną jako mężczyźni. Trudności budziła interpretacja tekstu 1 Kor 11, 7-12; por. J. M. Soskice, *Imago Dei e differenza sessuale*, Concilium 1/2006, s. 55.

także ludzka cielesność i płciowość manifestowana w intymnym zjednoczeniu kobiety i mężczyzny „mówi coś o Bogu, mimo że jest on absolutnie bezcielesny i nie dotyczy Go jakiegokolwiek zróżnicowanie płci”⁷⁰. Tę samą prawdę można wyrazić także stwierdzeniem, że Bóg skrywa w sobie rację zróżnicowania płciowego swych stworzeń, obejmuje to zróżnicowanie swą istotą, przenika je i nieskończenie przekracza⁷¹.

Eros i agape w drodze ku wiecznemu przeznaczeniu

We współczesnym nauczaniu Kościoła odnowione zostało to biblijne spojrzenie na naturę człowieka i jego przeznaczenie, które dostrzega płciowość jako konstytutywną część tożsamości osobowej kobiety i mężczyzny oraz jako istotny czynnik kształtujący ich historię. Czy dla dziejów ich zbawienia wiecznego ma znaczenie to, jak ludzie są płciowo zróżnicowani? Oczywiście, że tak, bo Bóg stworzył człowieka jako mężczyznę i niewiastę nie tylko tymczasowo, ze względu na jakiś strategiczny plan rozwoju gatunku ludzkiego i zaludnienia ziemi, ale po to, by wobec całego stworzenia on i ona byli obrazem Bożej miłości i troski, znakiem Opatrzności i sensu istnienia, znakiem i miejscem przymierza między Stwórcą a stworzeniem⁷². Jeśli

⁷⁰ W. Chrostowski, *Ludzka cielesność jako obraz Boga*, s. 10. „Skoro ludzka cielesność jest obrazem Boga, a płciowość stanowi niezbywalny wymiar i składnik cielesności, zatem w intymnym złączeniu mężczyzny i kobiety też można się dopatrzeć obrazu życia Bożego”; *tamże*, s. 16. „Człowiek jest obrazem Boga również w tym niezwykłym potencjale miłości, który został w nim złożony i dzięki któremu łączy się z płcią przeciwną, zaś z tego związku powstaje nowe życie. Miłość, która sprawia, że «mężczyzna opuszcza swojego ojca i matkę i łączy się ze swoją żoną tak, że stają się jednym ciałem», w perspektywie chrześcijańskiej słusznie może być postrzegana jako znak tajemnicy życia Bożego, miłości, która ożywia Tróję Świętą”; *tamże*, s. 17.

⁷¹ Akcentowanie tego aspektu tajemnicy Boga wiąże się dziś jednak najczęściej z odnajdywaniem i podkreślaniem żeńskich rysów Bożego obrazu w stworzeniu. Istnieją wysiłki, warte uwagi, by zweryfikować filozoficzne założenia nauki o Trójcy Świętej, tak, by można się było łatwiej posługiwać w teologii analogią zaczerpniętą z rzeczywistości zróżnicowanej płciowo, jak np. analogia miłości rodzinnej czy też żeńskie rysy poszczególnych Osób Bożych. Syntetyczne, ale dobrze udokumentowane opracowanie na ten temat; zob. G. Greshake, *Il Dio Unitrino*, s. 294-303.

⁷² Zob. J. Noriega, *Il destino dell'eros. Prospettive di morale sessuale*, Bologna 2006, s. 76: „Ludzkie ciało, z dynamizmem obłubieńczy, które się z nim wiąże, przemienia się w pierwotny sakrament właśnie przez to, że pozwala dostrzec skutecznie niewidzialną tajemnicę Bożego planu. (...) Płciowość odnosi się wewnętrznie do tajemnicy przymierza z Bogiem, posiadając jasny wymiar religijny; ukrywa w sobie tajemnicę, która ją nieskończenie przekracza”.

kobieta i mężczyzna, trwają we wzajemnej miłości, wzajemnym upodobaniu i oddaniu, doświadczają chwili szczęścia i pragną pozostać w niezakłóconej jedności, to w pewien sposób wyrażają ukrytą tęsknotę całego stworzenia za wiecznym królestwem Bożym, królestwem pokoju i harmonii. Ich miłość, wyrażona cielesnym zjednoczeniem, wciąż niestety zagrożonym rozłąką, jest jakimś znakiem prorockim i obietnicą pełniejszej jeszcze jedności. Oblubieńcza „mowa ciała” posługuje się alfabetem pożądania (*eros*), który jednak jest otwarty na słowo prorockie o przyszłym zjednoczeniu (*agape*), które nie będzie się już lękać ofiary i śmierci⁷³.

Oryginalność człowieka jako stworzenia uczynionego na obraz Boży wiąże się tak mocno z jego cielesnością i płciowością, że nie traci ona swego prorockiego znaczenia, także wtedy, gdy mężczyzna lub kobieta wyrzekają się miłosnej namiętności i seksualnego zjednoczenia, właśnie ze względu na królestwo Boże. Co więcej, płciowość zdaje się wówczas w szczególny sposób potwierdzona, a nie zanegowana. Jan Paweł II pisał: „Jeżeli płciowość ludzka nie jest traktowana jako wielka wartość dana przez Stwórcę, traci sens wyrzeczenie się jej dla Królestwa Niebieskiego”⁷⁴. Dlatego „Objawienie chrześcijańskie zna dwa sposoby urzeczywistnienia powołania osoby ludzkiej – w jej jedności wewnętrznej – do miłości: małżeństwo i dziewictwo. Zarówno jedno jak i drugie, w formie im właściwej, są konkretnym wypełnieniem najgłębszej prawdy o człowieku, o jego istnieniu «na obraz Boży». W następstwie tego płciowość, poprzez którą mężczyzna i kobieta oddają się sobie wzajemnie we właściwych i wyłącznych aktach małżeńskich, nie jest bynajmniej zjawiskiem czysto biologicznym, lecz dotyczy samej wewnętrznej istoty osoby ludzkiej jako takiej”⁷⁵. To samo przekonanie, lecz akcentując jeszcze dobitniej wymiar eschatologiczny ludzkiej tożsamości płciowej, wyraziła Kongregacja ds. Doktryny Wiary, pod przewodnictwem kard. Józefa Ratzingera: „Męskość i żeńskość są objawione jako przynależne ontologicznie stworzeniu i dlatego też są przeznaczone, aby trwać poza czasem teraźniejszym, oczywiście w przemie-

⁷³ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa. Część II. Sakrament*, Città del Vaticano 1986, s. 438-443; P. Bortkiewicz, *Miłość otwarta na miłość. Misterium ciała ludzkiego jako język osoby*, *Więź* 8-9/2004, s. 9-18.

⁷⁴ Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 16.

⁷⁵ *Tamże*, nr 11.

nionej formie. W ten sposób cechują one miłość, która «nigdy nie ustaje» (1Kor 13,8), choć zostanie zatracony wyraz czasowy i ziemski płciowości, przystosowany do życia znaczonego zdradaniem i śmiercią. Dla tej przyszłej formy egzystencji męskości i żeńskości, celibat dla Królestwa Bożego chce być znakiem prorockim. Zróżnicowani od początku stworzenia i pozostający takimi na całą wieczność, mężczyzna i kobieta włączeni w misterium paschalne Chrystusa, nie postrzegają więc już więcej różnic jako motywu ich niezgody⁷⁶. Owa „przynależność ontologiczna” płciowości⁷⁷, o której mówi dokument, nie oznacza, rzecz jasna, że kobieta i mężczyzna różnią się ontologicznie, bo takiej odmienności bytowej między ludźmi nie ma, ale sformułowanie to akcentuje bytową, a więc nienaruszalną, wartość bycia kobietą i bycia mężczyzną. Ta wartość zostanie w królestwie Boga ostatecznie doceniona i jeszcze uszlachetniona w bezpośredniej relacji z Trójjedynym Stwórcą⁷⁸. Przeżywana właściwie, tzn. w zgodności z prawem przymierza, miłość mężczyzny i miłość kobiety, oblubieńcza albo dziewicza, jest drogą do umocnienia własnej tożsamości, do odkrywania własnej wartości i czerpania radości z istnienia „na obraz i podobieństwo Boże”. Jest więc drogą do królestwa niebieskiego. Posłuszna prawu, miłość erotyczna, stęskniona i potrzebująca, zostaje oczyszczona z egoizmu, usprawiedliwiona poprzez odkrycie jej sensu i przeznaczenia oraz uszlachetniona w jedność z *agape*, która nawet śmierci się nie lęka.

Teologia miłości czy erotyka teologiczna?

Wszystko, co dotąd powiedziano, miało pokazać, że prawdziwy ład w miłości erotycznej ma podstawę w teologii miłości, która się-

⁷⁶ Kongregacja ds. Doktryny Wiary, *List do biskupów Kościoła Katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*, 31 V 2004, nr 12.

⁷⁷ Krytykę tego sformułowania zob. w: J. M. Soskice, *Imago Dei e differenza sessuale*, s. 58-59.

⁷⁸ Pewną analogię tego niezwykłego, przemienionego w przyszłym świecie, związku między przeżywaniem własnej płciowości a doświadczeniem Boga, mogłyby stanowić przykłady doznań mistycznych, którym towarzyszy seksualna ekscytacja. W każdym razie, na ziemi stanowią one ciekawy wyraz szczególnej więzi człowieka ze Stwórcą; zob. J. Prusak, *Obcość i swojskość w świecie płci i mistyki*, *Więź* 8-9/2004, s. 55-62 oraz tam (s. 59) przytoczone zdanie: „Jeśli seksualność w niebie jest odmiennego typu, to tylko z tego powodu, że jest bardziej, a nie mniej ekscytująca niż na ziemi”; L. B. Smedes, *Sex for Christians. The Limits and Liberties of Sexual Living*, Grand Rapids 1994, s. 23.

ga samej istoty Boga i historii przymierza Boga z ludźmi. Ponieważ całe prawo Przymierza ogniskuje się w przykazaniu miłowania Boga i bliźnich, zrozumienie przykazań, także drobniejszych rozporządzeń, i posłuszeństwo im, wiąże się z uznaniem miłości jako obiektywnej wartości, która ma swe źródło w Bogu i jest darem dla człowieka. Spojrzenie na ludzką miłość przez pryzmat prawa Bożego, ogarniającego wszystkie sfery życia, ma tę zaletę, że chroni przed niebezpieczną tendencją wyidealizowania jednego tylko, np. erotycznego, aspektu miłości. Ponadto, nadanie prawa zakłada realistyczne podejście do ograniczeń ludzkiej natury: istnieje prawo, bo istnieje w człowieku skłonność do zamazywania kształtów określonego przez Boga dobra i piękna, istnieje pewna łatwość w rozmowywaniu Bożego obrazu. Jeśli medytacja nad znaczeniem miłości erotycznej byłaby pozbawiona konkretnego odniesienia do prawa Bożego, mogłaby zaprowadzić na manowce pewnej formy gnostycyzmu, który etykę zastępuje chętnie estetyką, czyli zamiast ascetycznego wysiłku panowania nad sobą akcentuje błogość mistycznego czy ekstatycznego zatracenia się w doświadczeniu piękna, co raz trudniejszego do określenia, które jednak daje iluzję życia już w przedśmionkach raj⁷⁹.

Tymczasem chrześcijańskie pozytywne spojrzenie na uczucia, na emocje, na rolę ciała w małżeńskich intymnych relacjach i we wszelkiej uporządkowanej Bożym słowem formie życia osobowego nie oznacza przyjęcia takiej optymistycznej wizji człowieka, według której człowiek potrafiłby w sposób naturalny i skuteczny, po odpowiednim oświeceniu, przeżywać miłość erotyczną jako drogę samozbawienia⁸⁰. Ukazywanie perspektywy jedności *eros* i *agape* nie może prowadzić do pomylenia *agape* z pragnieniem piękna, wspólnoty, pokoju, tolerancji, szacunku, z tęsknotą za drugim człowiekiem a także za Bogiem. *Agape* nie utożsamia się także z uczuciami, jakie tym pragnieniom i tęsknotom towarzyszą. Ale to właśnie owe tęsknoty i uczucia mają znaleźć swe uporządkowanie, przez otwarcie się na *agape* jako miłość bezinteresowną, przebaczącą i ofiarną.

⁷⁹ Przed nową falą gnostycyzmu, sprawiającą, że zatracą się chrześcijański sens *agape*, przez zrównanie jej z *erosem*, na bazie pewnych sentymentów ekologiczno-duchowych, ostrzega P. Sequeri, *Non ultima è la morte. La libertà di credere nel risorto*, Milano 2006, s. 88-90.

⁸⁰ O zbytnim optymizmie wspomina Oliver Clément w przedmowie do wspomianej książki Bataire'a; zob. J. Bataire, *Eros redento*, s. 10.

Dla chrześcijanina oznacza to długą drogę wychowania i dojrzewania *erosu* przez naśladowanie Tego, który przyszedł, aby doskonale wypełnić Prawo Boże, Tego, który oddał swe życie za ludzi zszpeczonych grzechem, przyjmując na siebie ich brzydotę⁸¹. Przestrzeganie prawa, niegdyś wypisanego na kamiennych tablicach, a w Nowym Przymierzu wypisanego w sercach (por. 1 Kor 3,3; Hbr 10,16) jest drogą do jedności *erosu* i *agape*. Bez wierności prawu przymierza, *eros* nie otwiera się na *agape*, staje się dynamizmem bałwochwalstwa i różnych uproszczonych ideologii.

Teologia miłości nie ma być ideologią, tylko pogłębionym rozumowo i oświeconym wiarą Kościoła spojrzeniem na miłość Bożą i ludzką. Teologia jest refleksją zatroskaną o prawdę, we wszystkich jej aspektach. Dlatego mogą budzić sprzeciw próby określenia chrześcijańskiej nauki o miłości, jako „erotyki chrześcijańskiej” czy wręcz jako „erotyki teologicznej”?⁸² Mają one posmak redukcjonizmu i są ponadto mylące, bo erotyka nie jest nauką o miłości erotycznej, tylko złożonym kulturowym wyrazem seksualnego popędu człowieka⁸³. Można oczywiście i trzeba mówić o chrześcijańskiej specyfice kształtowania tego obszaru ludzkiej kultury i o jej znaczeniu w refleksji teologicznej. To, co dotyczy człowieka, dotyczy tym samym chrześcijanina i interesuje teologa⁸⁴. Jeśli jednak w ostatnich dziesięcioleciach została podkreślona pozytywnie, także przez Magisterium Kościoła, ludzka płciowość jako istotna wartość w formowaniu się osobowości, więzi społecznej a także doświadczenia religijnego⁸⁵, to jeszcze nie znaczy przecież, że należy mówić o ero-

⁸¹ O znaczeniu brzydoty Mesjasza, w kontekście polemiki antygnostycznej; zob. S. M. Benedetta Zorzi, *Desiderio della Bellezza*, s. 255-258.

⁸² Oba sformułowania pojawiają się przy prezentacji książki J. Bastaire'a, *Eros redento*: o „traktacie erotyki chrześcijańskiej” mówi O. Clement w przedmowie, a o elementach pewnej „erotyki teologicznej” wzmiankuje wydawca, na okładce publikacji. Sam autor nie określa w taki sposób swojej książki.

⁸³ Por. przyp. 2.

⁸⁴ Kard. A. Scola podkreśla we wprowadzeniu do opatrzonego jego komentarzem wydania encykliki *Deus caritas est*, że ukazuje ona wyraźnie niezasadność rozdziału między tym co ludzkie, a tym co chrześcijańskie. W tym kontekście, używanie sformułowania „erotyka chrześcijańska” wydaje się po prostu niepotrzebne; zob. Benedetto XVI, „*Deus caritas est*”. *Introduzione e commento di Angelo Scola*, Siena 2006, s. 8-9.

⁸⁵ Por. G. Filoramo, *Sessualità*, w: P. Coda, G. Filoramo, *Il Cristianesimo. Grande dizionario*, t. II, Torino 2006, s. 700; A. Autiero, *Sessualità*, w: F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera (red.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Cinisello Balsamo (Mi) 1990, s. 1231.

tyce personalistycznej, społecznej czy religijnej. Jeśli można wiele powiedzieć o roli miłości erotycznej w historii zbawienia i rozważać jej udział w tzw. rzeczach ostatecznych człowieka, to nie znaczy od razu, że istnieje potrzeba ustanowienia pewnej erotyki soteriologicznej lub eschatologicznej. Ciekawe nazewnictwo można mnożyć w teologii z łatwością, ale nie zawsze jest to potrzebne. Potrzebne jest natomiast kontynuowanie głoszenia integralnej wizji człowieka, ukazującej wartość jego istnienia w każdym stworzonym przez Boga wymiarze, w stylu, jaki podpowiada samo Objawienie i nauczanie Kościoła. Szczególne znaczenie ma rozwijanie takiej teologii miłości, która odsłania najgłębsze znaczenie wierności Bożemu prawu, zwłaszcza w tych obszarach życia, które ze swej natury są środowiskiem miłosnych odniesień i przez to też najbardziej domagają się ochrony przed egoizmem i manipulacją.

* * *

Charakterystyczne dla języka Biblii i równie typowe dla chrześcijan jest to, by w tym wszystkim, co czyni człowieka prawdziwie ludzkim, tak w sferze ducha jak i ciała, dopatrywać się boskiego rodowodu. Rozwój człowieka jest ściśle związany z harmonijnym jednoczeniem wszystkich aspektów jego życia, podczas gdy degeneracja i śmierć, polega na ich separacji i, w ostateczności, rozkładzie. Różne wymiary człowieczeństwa dążą ku sobie, przenikają się i przywołują się nawzajem. W studium etycznym *Miłość i odpowiedzialność*, kard. Karol Wojtyła, pisał: „Życie duchowe nie może rozwijać się prawidłowo wówczas, gdy elementarne linie ludzkiej egzystencji zostaną gruntownie poplątane w sferze tych spraw, w których bezpośrednio zaangażowane jest ciało”⁸⁶. Podobnie, jeśli człowiek pobiłdzi w tzw. sferze ducha, jego życie i nawet najbardziej podstawowe popędy ulegają stopniowemu zdeformowaniu. Przeznaczeniem człowieka nie jest oświecenie samej duszy, pozbawienie jej „cielesnych” pragnień, uwolnienie z więzów ciała i utożsamienie się z bóstwem, czystym duchem. Nie jest nim także nasycenie wszystkich żądań ciała, bez względu na aspiracje duchowe. Ludzkim przeznaczeniem jest wieczne przeżywanie odpowiedzi na dar stworzenia

⁸⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 64.

i odkupienia, w przymierzu z Bogiem, które angażuje pragnienia duszy i ciała. Ta ludzka odpowiedź, do której Bóg uzdalnia człowieka, jest prawdziwą miłością, zdolną do pragnienia i zdolną do wyrzeczeń, *eros* i *agape*.

Nie tylko ofiarna, hojna, bezinteresowna *agape*, ale i miłość erotyczna ma swoją przyczynę w Bogu. Miłość bogata pragnieniem i upodobaniem jest konstytutywnym elementem tego podobieństwa do Boga, jakim poszczycić się może człowiek, o tyle, o ile jednoczy się, stapia się z *agape*. Na tym jednoczeniu polega naśladowanie miłości Boga do ludzi, która jest całkowicie *eros* i zarazem *agape*. Bóg nie tylko udziela dobra ze swej obfitości, ale także pasjonuje się człowiekiem i oczekuje na jego odpowiedź. Bóg pozwala się doświadczyć nie tylko jako rezultat filozoficznego dowodu, ale nade wszystko jako Żywy Bóg, czyniący dobro w historii na rzecz człowieka i jako Pan kochający troskliwie i czule. Podstawę takiego umiłowania człowieka stanowi wewnętrzna tajemnica życia Trójcy Świętej. *Eros* i *agape* należą do ekonomii zbawienia i są historycznym obrazem tej odwiecznej miłości, która jest tak samo boska, gdy jest (w Ojcu) całkowitym daniem się i gdy jest (w Synu) kompletnym przyjęciem daru i gdy jest (w Duchu) nieskończonym Technieniem jedności.

W Jezusie Chrystusie objawiająca się Boża miłość dosięgła pełni. Objawia On miłość Ojca i własną synowską oraz dar miłości w Duchu Świętym. W Chrystusie, pragnienie i ofiara, upodobanie i wyrzeczenie, fascynacja i przebaczenie, *eros* i *agape* osiągnęły doskonałą jedność, gdy pasja Bożej miłości utożsamiała się z męką Syna Bożego na krzyżu, w mocy Ducha Świętego. Droga naśladowania miłości Bożej stała się drogą naśladowania Chrystusa.

Tej drogi strzegło przez wieki i nadal strzeże Boże prawo, które skrupulatnie ingeruje we wszystkie istotnie ludzkie sprawy. Ponieważ spodobało się Bogu związać objawienie tajemnicy swego życia z życiem człowieka, którego uczynił swoim obrazem w stworzeniu, te wymiary ludzkiej egzystencji, które mają szczególny walor w doświadczeniu miłości, otoczył specjalną troską. I dlatego Boże prawo już w Starym Testamencie nadzorowało relacje między kobietą a mężczyzną, w tym także ich pożycie płciowe i osobistą dbałość każdego o własną sferę intymną (Kpł 15). Prawo Nowego Przymierza wypisane w sercach wierzących nie jest mniej „detailed”, skoro domaga się od człowieka całkowitego daru z siebie. Prawo jest

zawsze znakiem zainteresowania Boga danym obszarem życia, a więc jest istotnym dowodem jego znaczenia, które jest racją jego istnienia i ostatecznym rodowodem. Boże prawo ogarnia wszystko, co dotyczy człowieka, bo wszystko, co prawdziwie ludzkie, gdy zostaje poddane prawu, dostępuje oczyszczenia i znajduje usprawiedliwienie (sens) w Bożym przebaczeniu i upodobaniu.

Trzeba więc podkreślić, że biblijne i chrześcijańskie podejście do *erosu* jest inspirowane miłością Boga. Natura ludzka nie jest uważana za nieszczęśliwie skażoną miłością erotyczną. Ta miłość przynależy na mocy stworzenia do ludzkiej natury. Ona też jest przedmiotem odkupienia i domaga się zintegrowania z całością życia osobowego. Eros stanowi dar Boży, który należy z wdzięcznością przeżywać i zarazem wyzwanie, któremu należy sprostać, poszukując coraz głębszej wewnętrznej jedności duszy i ciała⁸⁷. Dlatego wierzący w Chrystusa kładą nacisk na dyscyplinę pragnień, na ascezę i wyrzeczenia w sprawach dotyczących ciała, bo ciału przyznają, tak jak i duszy, niezgłębioną wartość istnienia „na obraz i podobieństwo Boże”. Jeśli *eros* poddany jest procesowi „oczyszczenia i dojrzewania, które osiąga się także na drodze wyrzeczenia”, wówczas staje się naturalnym potencjałem, mogącym prowadzić człowieka poza siebie samego, ku przebóstwieniu⁸⁸. Wtedy wszystkie aspekty życia: intelektualny, duchowy, fizyczny, intymny, społeczny są przeżywane *ad gloriam Dei*. Wówczas też człowiek staje się naprawdę sobą i całym swym jestestwem modli się i wielbi Boga (por. 1Kor 6,20)⁸⁹.

ks. Krzysztof WIŚNIEWSKI

⁸⁷ Por. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, s. 5.

⁸⁸ *Tamże*.

⁸⁹ Por. B. Strzałkowska, *Rozporządzenia dotyczące kobiet*, s. 187; J. Bastaire, *Eros redento*, s. 19.