

Ks. STANISŁAW MYCEK

Sandomierz

PODSTAWOWE ZASADY CHRZEŚCIJAŃSTWA WEDŁUG JOSEPHA RATZINGERA – BENEDYKTA XVI

1. Postawienie problemu

Czy można „apologetycznie” i „dogmatycznie” mówić o „istocie chrześcijaństwa”, czyli o tym, co/kto w chrześcijaństwie stanowi jego „rdzeń”, bez którego wszystkie inne elementy ulegają rozproszeniu i zagubieniu? W historii pytania pojawiały się różnego rodzaju odpowiedzi: z jednej strony były to opracowania, które starały się wyjaśniać postawiony „problem” – warto wymienić takich myślicieli, jak A. von Harnack, K. Adam, R. Guardini, B. Forte; z drugiej zaś nie brakowało prowokujących „ataków”, które zaciemniały chrześcijańską wiarę, uderzając w jej prawdę – tak jak to zostało przeprowadzone m.in. przez L. Feuerbacha¹. Jednakże człowiek, zwłaszcza wierzący, nadal pozostaje w horyzoncie otwartego pytania, zwłaszcza na obecnym etapie „demokratycznej pluralizacji” i „globalizacji” sposobu myślenia i decydowania. Temat „istoty chrześcijaństwa” nie jest zagadnieniem zamkniętym, co więcej, staje się niejako centralnym zagadnieniem wierzącego, który musi przecież w jakiś twórczy sposób odnajdywać się w specyficznej rzeczywistości „europejskiego dzisiaj”. Nie brakuje dezorientujących odpowiedzi wobec „wielości”, które próbują ratować się „relatywizującą względnością prawdy”, również w temacie wiary, gdyż – zwłaszcza w obliczu terroryzmu uzasadnianego religijną ideologią – człowiek wybierający prawdę jest odczytywany jako „nośnik fanatyzmu i nietolerancji”. Poza tym, coraz bardziej staje się doświadczalna różnorodność wyznań i doświadczeń religijnych, które wzywają chrześcijanina do określonej postawy². W jakiej więc relacji do innych religii, jak i ludzi niewierzących, pozostaje codzienne bycie

¹ Zob.: K. Adam, *Natura katolicyzmu*, Warszawa 1999; R. Guardini, *O istocie chrześcijaństwa*, Kraków 2000; A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900; B. Forte, *L'essenza del cristianesimo*, Milano 2002; L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa 1959; szerzej, wraz z bogatą bibliografią, zob.: M. Delgado, *Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert. Vom „Wesen des Christentums“ zu den „Kurzformeln des Glaubens“*, Stuttgart-Köln 2000.

² Szerzej na ten temat zob.: I. Verhack, *Kościół wobec sekularyzacji świadomości religijnej*, w: *Dramatyczne pytania naszego wieku*, red. L. Balter i inni, Poznań 2006, s. 79-89; G. Kolk, *Postmodernistyczna reinterpretacja wartości kulturowych i religijnych*, w: *Ku syntezie wiary i kultury*, red. K. Wolsza, Opole 2006, s. 40; S. Ewertowski, *Zanik wartości i tradycji w Europie jako zagrożenie dla instytucji rodziny*, Forum Teologiczne 7 (2006), s. 139-155.

chrześcijaninem/katolikiem? Czy jest ono jednym, spośród wielu – tak więc względne, czy też jedyne i uniwersalne – a zatem jak najbardziej ważne i wiążące? Co lub kto stanowi istotę „wybranej wiary” i czy można „rozumowo” uzasadnić jej jedyność i niepowtarzalność?³

W perspektywę pytań i możliwych odpowiedzi na temat tego, co istotne w katolicyzmie, wpisuje się „myśl” Josepha Ratzingera – Benedykta XVI. Obecny Ojciec Święty, wnikliwy i krytyczny obserwator rzeczywistości, jeszcze jako uniwersytecki wykładowca, podejmował wyzwania stawiane chrześcijaństwu przez „poszukujących” sensu. Jego odpowiedzi były rzeczywiście „apologetyczno-dogmatyczne”, tzn. podejmowały wybrany problem oraz egzystencjalnie wyjaśniały/oczyszczały go w świetle prawd wiary⁴. W podjętym problemie „istoty katolickiej wiary”, na uwagę zasługują „apologetyczno-dogmatyczne publikacje”, które staną się, bez zbytnich uproszczeń, punktem odniesienia dla prezentacji „tego, co istotne”: chodzi o książkę *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* [dalej: *WCh*] prof. J. Ratzingera, encyklikę *Deus caritas est* [dalej: *DCE*] i adhortację *Sacramentum caritatis* [dalej: *SC*] już Papieża, Benedykta XVI⁵.

2. Zarys „struktury” i „metody pracy” J. Ratzingera – Benedykta XVI

Mimo że treści wyżej wymienionych publikacji, *WCh*, *DCE* oraz *SC*, dzieli wyraźnie nie tylko różnica czasowa (1968 – 2005 – 2007), ale i „jakościowa” (profesorska publikacja, papieska encyklika i adhortacja), to jednak wszystkie „przedstawiają” to, co najważniejsze w katolicyzmie, tzn. absolutną i niepowtarzalną miłość Boga objawioną w osobie i posłaniu Jezusa Chrystusa, która daje się przede wszystkim w tajemnicy Eucharystii⁶. Zanim jednak zostaną naszkicowane podstawowe

³ Zob. także: J. Werbick, *Il futuro della religione in Europa*, Il Regno 16 (2005), s. 557-564; S. Mycek, *Trynitarna jedyność i uniwersalność Jezusa Chrystusa*, Roczniki Teologiczne 51,2 (2004), s. 227-229; 'Pluralistyczny' Bóg 'tolerancyjnego' chrześcijaństwa, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 23 (2003), s. 99-100.

⁴ Zob. także „szkicowe wprowadzenie” do teologicznej myśli J. Ratzingera – Benedykta XVI: J. Krasiński, *Portret teologiczny Ratzingera – Benedykta XVI*, Sandomierz 2009; A. Czaja, *Naczelna zasada i przewodnie idee teologii Josepha Ratzingera*, Forum Teologiczne 8 (2007), s. 5-15; A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, Kraków 2006; *Wokół osoby i myśli Benedykta XVI*, red. K. Glombik, Opole 2006.

⁵ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* [dalej: *WCh*], Kraków 2005 (I wydanie: *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968); Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est* [25.12.2005]; cytowane będzie polskie wydanie: Pallottinum, Poznań 2006 [dalej: *DCE*]; tenże, Adhortacja *Sacramentum caritatis* [22.02.2007]; cytowane wyd. pol. Pallottinum, Poznań 2007 [dalej: *SC*]. Warto zapoznać się z historyczno-systematycznym opracowaniem: J. Ratzinger, *Eucharystia. Bóg blisko nas*, Kraków 2005.

⁶ Por. *WCh*, s. 16-26; *DCE*, nr 12-18; *SC*, nr 2; wstępną prezentacją *DCE*, zob.: J. Krasiński, *Pierwsza encyklika papieża Benedykta XVI Deus caritas est*, Kronika Diecezji Sandomierskiej 5-6 (2006), s. 408-418; A. Nadbrzeżny, *Benedykta XVI interpretacja miłości chrześcijańskiej*, Roczniki Teologiczne 53,2 (2006), s. 45-58; praca zbiorowa: *Refleksje nad encykliką Benedykta XVI Deus caritas est*, Poznań 2006; B. Smolka, *Miłość zasadą działalności charytatywnej Kościoła w encyklice papieża Benedykta XVI Deus caritas est*, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 26 (2006), s. 279-284; M. Kowalczyk, *Miłość Boża jako podstawa ludzkiej prakseologii*, Roczniki

aktualizację chrześcijańskiej miłości, warto jedynie w szkicowy sposób zatrzymać się nad szeroko pojętym „warszatem pracy” J. Ratzingera–Benedykta XVI, który w swojej prostocie i głębi zarazem, może być również cennym punktem odniesienia dla głoszenia i obrony „wiary w dzisiejszym świecie”.

Istotne spostrzeżenia, co do „struktury” dyskursu i „metody” prezentacji chrześcijańskiej prawdy, są ujęte przez J. Ratzingera w następujący sposób: „Gdybym miał dzisiaj jeszcze raz napisać *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, doświadczenia ostatnich trzydziestu lat musiałyby znaleźć swe pełne odbicie w jego tekście, który w znacznie większym stopniu, niż mi się to wydawało wskazane w chwili pisania, musiałby też uwzględniać kontekst międzyreligijnej problematyki. Sądzę jednak, że nie popełniłem błędu, jeśli chodzi o główny kierunek: w centrum uwagi umieściłem pytanie o Boga i pytanie o Chrystusa, które zaowocowały «chrystologią narratywną» i wskazały miejsce wiary w Kościele”⁷. Natomiast papież Benedykt stwierdza: „U podstaw 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. (...) 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”; podobnie: „Najświętsza Eucharystia jest darem, jaki Jezus Chrystus czyni z samego siebie, objawiając nam nieskończoną miłość Boga wobec każdego człowieka (...). Każdy bowiem człowiek niesie w sobie niezniszczalne pragnienie prawdy, ostatecznej i definitywnej. Dlatego Pan Jezus, który jest «Drogą, Prawdą i Życiem» (J 14,6) zwraca się do wzdychającego serca człowieka, który czuje się pielgrzymem i spragnionym, do serca tęskniącego za źródłem życia, do serca, które zebrze o Prawdę. Jezus Chrystus istotnie jest Prawdą i jednocześnie Osobą, która pociąga do siebie świat”⁸.

Powyższe cytaty pozwalają na uchwycenie elementów tzw. „apologetycznej struktury” i „metody pracy”. Jeśli chodzi o próbę zarysu apologetycznej struktury, to w pierwszej kolejności należy zauważyć, że J. Ratzinger–Benedykt XVI bardzo wnikliwie stara się analizować człowieka w konkretnym czasie i z konkretnymi pytaniami; człowieka, który nie zawsze jest ugruntowany w wierze (chrześcijańskiej), również takiego, który z tą wiarą w Chrystusa ma niewiele wspólnego. Pozostając w bardzo ogólnym zarysie, ale nie uproszczeniu, można dokonać następującego streszczenia „struktury” obecnej zarówno w *WCh*, jak i *DCE* oraz *SC*,

Teologiczne 53,2 (2006), s. 27-37; *Deus caritas est: A Symposium*, Communio. International Catholic Review 3 (2006).

⁷ *WCh*, s. 25-26. Jeśli chodzi o próbę symboliczno-narratywnej prezentacji chrześcijaństwa, warto zapoznać się z myślą włoskiego teologa Bruno Forte, zob. m. in.: Tenże, *Gesù di Nazaret: storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia*, Milano 2003; *La teologia come compagna, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia*, Milano 1996; *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione l'inizio e il compimento*, Milano 1991.

⁸ *DCE*, nr 1; *SC*, nr 1,2.

mianowicie: 1. Punktem wyjścia jest analiza problemu – ogólne ludzkie doświadczenia wiary i miłości, które również odzwierciedlają niewystarczalność czysto ludzkich odpowiedzi; 2. Granice ludzkiego słowa zostają poszerzone przez światło Słowa samego Boga – Biblia, a szczególnie przez osobę Jezusa Chrystusa, „odczytywaną” w żywej wspólnoty Jego Kościoła; 3. Propozycja egzystencjalnego rozwiązania problemu w świetle chrześcijańskiej prawdy wiary⁹.

Szkicowe ujęcie „apologetycznej struktury” pracy J. Ratzingera–Benedykta XVI, pozwala jednocześnie na odkrycie tzw. „apologetycznej metody” jego teologicznego dyskursu. Niewątpliwie egzystencjalny punkt wyjścia, to znaczy wyjście od spotkania z konkretnym człowiekiem i jego pytaniami – nie zaś z kimś abstrakcyjnym i dalekim od codziennego życia – daje solidne podstawy do określenia samej metody jako „metody dialogalno-narratywnej”; metody, która może być nakreślona w następujący sposób: 1. Wsłuchanie się w pytania; 2. Podjęcie/objęcie, z pełnym szacunkiem, zaproponowanie quasi rozwiązania, z wykazaniem ich niewystarczalności i niepełności – wynajdując w nich jednoczenie elementy prawdy i dobra; 3. Ogarnięcie elementów prawdy i dobra, oczyszczenie ich i poszerzenie światłem chrześcijańskiej prawdy wiary, wraz z praktycznymi odpowiedziami; odpowiedziami, które starają się łączyć wiarę, kult i etos w jedną całość¹⁰.

Wstępnie reasumując, można stwierdzić, że zarówno w apologetycznej strukturze, jak i w dialogalno-narratywnej metodzie J. Ratzingera–Benedykta XVI, kluczowym punktem odniesienia pozostają zarówno tzw. „naturalne możliwości poznawcze człowieka” jako „otwartego pytania” oraz obiektywna i rozumna prawda wiary, jako „otwarta odpowiedź” (niem. *Wort* i *Ant-wort*). A zatem, racjonalność człowieka, która egzystencjalnie dotyka własnych granic, może i powinna spotkać się z rozumną wiarą. Nie istnieje więc niebezpieczeństwo jakiegoś fanatyzmu religijnego czy też nietolerancji, gdyż to właśnie prawda staje się podstawą zarówno dla tożsamości, jak i wzajemnego dialogu w pluralistycznym świecie. W końcu rozpoznana prawda wiary powinna być gruntownie medytowana i przeżywana, aby była wiarą ożywianą przez miłość i dającą nadzieję, czyli wiarą autentycznego świadka Chrystusa w konkretnych sytuacjach życiowych¹¹. Tym samym rodzi się potrzeba praktycznych drogowskazów dla aktualizacji tak odczytywanego chrześcijaństwa¹².

⁹ Por. tzw. „wewnętrzzną strukturę” *WCh*: Wprowadzenie (I. Wiara w dzisiejszym świecie; II. Postać wiary w Kościele); *Cz. I. Bóg*; *Cz. II. Jezus Chrystus*; *Cz. III. Duch i Kościół*; „strukturę” *DCE*: *Cz. I. Jedność miłości w stworzeniu i historii zbawienia*; *Cz. II. Caritas dzieło miłości dokonywane przez Kościół jako „wspólnotę miłości”*; oraz *SC*: Wprowadzenie (m.in. Pokarm prawdy); *Cz. I. Eucharystia, tajemnica wiary*; *Cz. II. Eucharystia, tajemnica celebrowania*; *Cz. III. Eucharystia, misterium życia*; zob. również: J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, Kraków 2001, s. 22-32.

¹⁰ Por. *WCh*, s.16-26; 35-80; *DCE*, nr 2-18; 33-39; *SC*, nr 70-92.

¹¹ Zob. także: J. Ratzinger, *Fede - verità - tolleranza*, Siena 2003, s. 103-110.

¹² Zob. także: R. Howsare, *Why Begin with Love*, *Communio. International Catholic Review* 3 (2006), s. 437-445.

3. Istota podstawowych zasad

Joseph Ratzinger, świadomy wyzwania czasu stawianych chrześcijaństwu, bardzo precyzyjnie stawia problem/pytanie we *WCh*, umieszczając go pomiędzy wstępnym wyjaśnieniem chrystologicznej tajemnicy (osoba Jezusa Chrystusa) a soteriologicznymi treściami Credo (dzieło Jezusa Chrystusa), formułując go w następujący sposób: „Przy rozważaniu poszczególnych zagadnień zatracana jest łatwo spójrzanie na całość. Wyczuwamy zaś szczególnie dzisiaj, kiedy próbujemy rozmawiać z niewierzącymi, jak potrzebne byłoby dla nas to spójrzanie całościowe. (...) Kto potrafi jasno i krótko dać odpowiedź na pytanie: Co to znaczy właściwie być chrześcijaninem? Kto potrafi zrozumiale wytłumaczyć komuś, dlaczego wierzy i jaka jest istota decyzji wiary?”¹³. W odpowiedzi Ratzinger proponuje apologetyczno-dogmatyczne ujęcie tego, co istotne dla chrześcijaństwa, tzw. „istoty chrześcijaństwa”, skonkretyzowane w sześciu zasadach, które stanowią „podstawową strukturę” egzystencji chrześcijańskiej, bronią jednocześnie jedności i uniwersalności samego chrześcijaństwa, a są nimi: zasada jednostki i całości; zasada „dla”; prawo anonimowości; prawo nadmiaru; definitywność i nadzieja; prymat tego, co otrzymane¹⁴. Istota chrześcijaństwa, w syntetyczny sposób naszkicowana przez J. Ratzingera we *WCh*, a pogłębiona już przez papieża Benedykta XVI w *DCE* oraz *SC*, ostatecznie streszcza się w tzw. „zasadzie miłości”; jak mówi sam Autor: „wszystkie te zasady ostatecznie spotykają się w jednej – w zasadzie miłości”¹⁵ – „Wiara chrześcijańska, uznając miłość jako główną zasadę, przyjęła to, co stanowiło istotę wiary Izraela, a równocześnie nadała temu nową głębię i zasięg”; „W sakramencie Eucharystii, Jezus ukazuje w sposób szczególny prawdę o miłości, która jest samą istotą Boga. I to jest ta prawda ewangeliczna, która interesuje każdego człowieka i całego człowieka”¹⁶.

Rysuje się zatem konieczność bliższego odczytania powyższych propozycji, pozostająca jednocześnie pod względem metodologicznym w następującej relacji: z jednej strony „apologetyczna przesłanka” *WCh*, z drugiej „dogmatyczne rozwinięcia” i „egzystencjalne aktualizacje” *DCE* i *SC*.

3.1. Jednostka i całość „dzięki” miłości

Rozróżnienie na „jednostkę” i „całość”, na „moje ja” i na „oni”/„my”, którego można dokonać w obrębie możliwości czysto ludzkiego spostrzegania, stanowi pierwszy punkt wyjścia w poszukiwaniu tego, co specyficzne w chrześcijaństwie, tzn. jego istoty. Sam Ratzinger wprowadza w postawiony problem w następujący sposób: „Wiara chrześcijańska nie pochodzi od wyodrębnionych jednostek, tylko

¹³ *WCh*, s. 253-254. Warto również zapoznać się z szerszym ujęciem problemów dotyczących wiary: J. Ratzinger, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kard. Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, Kraków 2005.

¹⁴ Por. *WCh*, s. 253-282.

¹⁵ Tamże, s. 282

¹⁶ *DCE*, nr 1; *SC*, nr 2.

z wiedzy, że nie istnieje sama jednostka, że człowiek o wiele bardziej jest sobą samym, gdy jest włączony w całość, w ludzkość, w historię (...). Chrześcijaństwo wychodzi z zasady «cielesności» (historyczności), należy je rozumieć na płaszczyźnie całości i na niej tylko jest sensowne, ale że właśnie przez to przyjmuje i przyjąć musi zasadę «jednostki», co jest jego zgorzeniem, a przecież staje się w tym widoczna jego wewnętrzna konieczność i racjonalność¹⁷.

Konkretny człowiek może być widziany i często pozostaje interpretowany w dwóch „racjonalizujących skrajnościach”: indywidualizmu i kolektywizmu; może jednak i powinien być interpretowany i przeżywany w horyzoncie tzw. „integralnego spojrzenia”, które oczywiście nie eliminuje pozytywnego napięcia pomiędzy jednostką i całością, lecz je oczyszcza i twórczo porządkuje¹⁸. To, co stanowi o odrębności każdego człowieka, to właśnie jego ciało – jego cielesność. Jak zauważa Ratzinger, ciało, to swego rodzaju „zewnątrzna bariera”, która oddziela jednych od drugich, wyznaczając dystans i granicę. Jednocześnie owa cielesna bariera z konieczności zakłada coś wspólnego, mianowicie historię – osadzenie w czasie i przestrzeni, czyli pochodzenie od kogoś drugiego. Tym samym, to bycie/stawanie się „pośród”, „z”, „dzięki” innym, według „otwartej logiki” cytowanego przez Ratzingera monachijskiego filozofa F. von Baadera: *cogitor ergo sum* – zostałem pomyślany, więc jestem, staje się otwartym istnieniem „dla” innych, co w praktyce stanowi nową jakość bycia w przeciwieństwie do „współczesnego zamknięcia” i zagubienia tworzonego przez kartezjańskie *cogito ergo sum* – myślę, więc jestem, które absolutyzuje indywidualną wolność jako niezależność i samowolę, czyli samo-zniewolenie¹⁹. Tak więc podstawowe rozróżnienie na jednostkę widzianą w całości oraz całość skierowaną na jednostkę, to przede wszystkim „sposrzenie” chrześcijańskiej antropologii, która przypomina jednocześnie, że stawanie się autentycznym człowiekiem, pełnym człowiekiem, nie jest sprawą czystego indywidualizmu lub czystego kolektywizmu, lecz pozostaje darem wspólnoty dla osoby: wspólnoty, która „żyje” również dla „jednostki”, oraz „jednostki/człowieka” żyjącej dla „wspólnoty/całości” w historycznym ciągu ludzkości²⁰.

¹⁷ *WCh*, s. 255; 262.

¹⁸ Zob. również: A. Scola, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, Poznań 2005, s. 157.

¹⁹ *WCh*, s. 256-257. W kontekście fenomenu „otwartości człowieka”, warto zapoznać się z filozoficznym studium: M. Wolicki, *Otwartość osoby ludzkiej. Interpretacja filozoficzna*, Wrocław 2005, oraz z teologiczno-historycznym ujęciem: J. Krasieński, *Homo religiosus*, Sandomierz 2002.

²⁰ *WCh*, s. 259-260. Dzięki temu „całościowemu spojrzeniu” – „kolektywnemu splotowi”: jednostka/cielesność/historyczność – całość ludzkości/wspólnota, staje się możliwe, zdaniem Ratzingera, właściwe zrozumienie tajemnicy grzechu pierworodnego, zmartwychwstania ciał, Sądu Ostatecznego; por. tamże. Oczywiście nie można zapominać o tzw. „wewnętrznym zagubieniu” każdego człowieka, które zostało opracowane przez szwajcarskiego teologa Hansa Ursa von Balthasara, w oryginalny sposób, w perspektywie egzystencjalnego pytania: „kim jestem?” i „dla kogo/czego mam żyć?”, zob. m.in.: H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 2, cz. I; t. 2, cz. II, Einsiedeln 1976; 1978; zob. również: S. Mycek, *Teologiczna osoba w eucharystycznym istnieniu*, w: *Osoba we wspólnotcie. Kościół Chrystusowy*, red. L. Balter i inni, (Kolekcja Communio 16), Poznań 2004, s. 342-360.

Na tym etapie analizy objawia się swoisty „paradoks wiary”, sformułowany przez Ratzingera w optyce „twórczej dialektyki”, która wykazuje, że to właśnie w chrześcijaństwie ostatecznie wszystko zawisło na „jednostce”, czyli na Jezusie z Nazaretu. To właśnie niepowtarzalna „osoba/jednostka” – Jezus, swoim słowem i życiem dokonał rewolucyjnego i radykalnego przełomu – zbawienia/wyzwolenia: „człowieka/jednostki” i „całości/wspólnoty”²¹. W twórczym napięciu spotkania jednostki i całości, zaproponowanym ludzkiej „racjonalności i wolności” przez chrześcijaństwo, wyłania się figura Tego, który ustanawia tzw. „nowy rytm istnienia”: osoba i posłanie Jezusa Chrystusa. To właśnie On, jak to określa papież Benedykt, jest „wcieloną miłością” Boga. Chrystus umiera na krzyżu dla zbawienia z Miłości i dla Miłości „jednostki” i „całości”. Jego przebity bok – otwarte serce, staje się tym samym uprzywilejowaną przestrzenią kontemplacji miłości dla każdego, który szczerze poszukuje drogi swego życia i tworzy historię swojej miłości²². Miłość Chrystusa objawia miłość Boga Ojca do każdego człowieka/do wszystkich ludzi, dając się w miłości Ducha Świętego – Ducha Zmartwychwstałego Chrystusa. Chrystusowa miłość, do każdego (jednostka) i do wszystkich (całość), otwiera się i pozwala się „dotykalnie doświadczyć” w „mistyce sakramentu” – w Eucharystii. Mistyka eucharystycznej miłości streszcza również i przypomina przykazanie miłości Boga i bliźniego, dając równocześnie „siłę” do jego wypełnienia²³.

Reasumując powyższe wprowadzające uwagi do pierwszej zasady, należy zauważyć, że to dzięki „sile caritas”, a szczególnie tej „sile”, która jest obecna w każdej Eucharystii, ludzka, słaba miłość może przewycięzać napięcia wytworzone przez bycie sobą i bycie pośród innych (jednostka i całość). Tym samym, to jedynie siła rozumnej miłości wyzwala człowieka od ciasnego kręgu samowolnego „ja”, w kierunku autentycznego, wspólnotowego „my”²⁴, otwierając jednocześnie uniwersalną przestrzeń dla integralnego i solidarnego humanizmu²⁵.

3.2. Pro-egzystencja „w” miłości

Historyczna egzystencja jednostki stawia pytania, które dotyczą jej samej, jak i całość istnienia. Jednostkowe istnienie wobec całości istnienia, które pragnie nakreślać „sprawiedliwe” relacje funkcjonowania „z” i „pośród” innych, czasami „od” i „dzięki” innym, wzywa równocześnie do „czegoś więcej” w obliczu „wymiennej niewystarczalności”, czyli to tzw. istnienia „dla” innych²⁶. Tym samym, według J. Ratzingera, tzw. „zasada dla”, to drugi filar apologetyczno-dogmatycznego

²¹ *WCh*, s. 261-262.

²² Por. *DCE*, nr 12; *SC*, nr 9.

²³ Por. *DCE*, nr 13-17; *SC*, nr 89.

²⁴ Por. *DCE*, nr 18; *SC*, nr 13.

²⁵ Zob. także: Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, Kielce 2005, nr 1-19.

²⁶ Zob. także: M. Wolicki, *Otwartość osoby ludzkiej...*, s. 13-44; S. Mycek, *Prozopoiczna dynamika odpowiedzialności*, Sandomierz 2007, s. 138-141.

rozumienia „istoty” chrześcijańskiej prawdy. Zasada „bycia dla” pojawia się jako konieczny wniosek, wypływający z pierwszej zasady „jednostki i całości”. Jeśli pierwsza zasada „jednostka i całość” zostanie zinterpretowana w chrystologiczno-soteriologicznej perspektywie, i przede wszystkim skonkretyzowana w sakramencie Eucharystii, wówczas otwiera się nowa przestrzeń istnienia jako tzw. „pro-egzystencji”, czyli „bycia dla”²⁷.

Jednocześnie ten „nowy rytm” istnienia nie jest jedynie kolejną ideologiczną utopią pośród innych wymyślonych propozycji. Dla samej ludzkiej „racjonalności” utopijna pro-egzystencja w chrześcijaństwie posiada swoją „egzystencjalną matrycę” w osobie i posłaniu Jezusa Chrystusa: Jego „byciu dla innych”, czyli Jego wychodzeniu (exodus) „ku innym”. Dla człowieka wierzącego, „chrystologiczny exodus” stanowi imperatyw ciągłego przechodzenia od bytowania dla siebie samego do bytowania dla drugich. Ta nowa forma stawania się/bycia człowiekiem przybiera postać wybrania/powołania, które jednak nie jest jakimś izolującym jednostkę wyróżnieniem, lecz włączeniem jej w misję wspólnoty/całości²⁸. Pro-egzystencja Chrystusa, exodus Chrystusa, czyli jego bycie dla innych, wychodzenie ku innym, odsłania również jego „podstawowy dynamizm”, mianowicie: by być dla innych/ofiarować się innym, trzeba mieć „źródło siły” w Innym; i tak, jak dla Jezusa ową „siłą” była miłość Boga Ojca (por. J 10,30), tak też dla każdego chrześcijanina „siłą” tą powinno być osobiste zjednoczenie z samym Chrystusem²⁹.

Jezus Chrystus jako dynamiczne źródło każdej możliwej pro-egzystencji nie pozostaje jednak kimś dalekim historycznie i ontologicznie, czyli kimś nieosiągalnym w codziennym trudzie istnienia. W tej perspektywie objawia się piękno samej Eucharystii i jej „siły miłości”, która staje się niepowtarzalnym, historycznym i uniwersalnym źródłem wewnętrznej przemiany dla wierzącego poszukującego pomocy w „byciu dla”. Jak zauważa papież Benedykt: „Zjednoczenie z Chrystusem jest jednocześnie zjednoczeniem z wszystkimi. Nie mogę mieć Chrystusa tylko dla siebie samego; mogę do Niego należeć tylko w jedności z wszystkimi (...). Komunია wyprowadza mnie z koncentracji na sobie samym i kieruje ku Niemu”³⁰. Miłość bliźniego/„bycie dla”, nie jest rzeczą prostą i łatwą, zwłaszcza miłość człowieka, którego się nie zna, lub też, do którego nie czuje się sympatii. Taka „miłość/bycie dla” jest trudne, tym bardziej, zdaniem Benedykta, tego rodzaju „istnienie dla” może być urzeczywistnione jedynie wtedy, kiedy jego punktem wyjścia jest intymne spotkanie z miłością Boga³¹.

Reasumując, należy zauważyć, że Ratzinger–Benedykt, z całym realizmem podejmuje istnienie człowieka i jego pytania. Bycie jednostką w całości nie jest łatwe bez porządkującej siły miłości. Tym bardziej „bycie dla” innych nie jest postawą, która może zostać łatwo wprowadzona i utrzymana, zwłaszcza wobec

²⁷ Por. *WCh*, s. 262-263.

²⁸ Por. tamże, s. 264-265.

²⁹ Por. tamże, s. 265-266.

³⁰ *DCE*, nr 14; zob. także: *SC*, nr 15.

³¹ *DCE*, nr 18; zob. także: *SC*, nr 64.

konkretnych trudności. Jedynie miłość, zwłaszcza jej eucharystyczna siła, jest rzeczywistością, która powinna towarzyszyć codziennemu stawianiu się pełniejszym człowiekiem, czyli jego „dywinizacji” poprzez „personalizację” (bycie osobą) oraz „humanizację” (bycie osobą społeczną)³².

3.3. Anonimowość „w” miłości

Człowiek, który swoim istnieniem wchodzi i realizuje rytm „jednostki i całości” oraz „bycia dla”, bardzo często dotyka zarówno „indywidualnego” problemu życia w ukryciu/introwertyzm (nieznajomość) lub bycia widzianym/ekscentryzm (znajomość), jak i „społecznego” bycia obecnym (publiczność) lub nieobecnym (prywatność) w życiu drugiego. Podobne antropologiczne rozwinięcia i aplikacje spotyka się w szeroko pojętej „religijnej/teistycznej” perspektywie „pytania o obecność” oraz „pytania o ukrycie” istnienia i działania Absolutu w świecie³³. W tym horyzoncie, J. Ratzinger proponuje możliwą „logikę odsłonięcia i ukrycia”, która charakteryzuje i formułuje tzw. „prawo anonimowości”. Tak więc z pro-egzystencjalnej zasady „bycia dla” jednostki i całości, wyłania się kolejna podstawowa struktura istoty chrześcijaństwa, która stara się interpretować istnienie człowieka poprzez dialogalno-dialektyczne „ukrycie – odsłonięcie” istnienia samego Boga³⁴. Stworzony świat może odsłaniać wszechmoc Boga Stwórcy, jednakże tenże świat ukrywa również Jego obecność. Stwórca niewątpliwie ukazuje się w kosmicznej potędze, to jednak człowiek swoim rozumem i wolnością może zanegować Jego obecność. Mimo ludzkiej negacji obecności Boga, On sam jednak pozostaje „ukrytą obecnością”, która wszystko podtrzymuje w istnieniu³⁵.

Logika stwórczej „obecności ukrycia” samego Boga, posiada również jeszcze inne miejsce objawienia w ludzkim świecie: to tzw. „znak miłości”. Nie chodzi jednak o jakieś bezkształtne uczucie, które przychodzi i odchodzi, ale o ukrzyżowaną miłość/cierpiącą miłość, która w kosmiczno-ilościowej skali nie ma większego znaczenia. Dla Boga właśnie taka „wymagająca miłość”/„anonimowa miłość” staje się uprzywilejowanym miejscem Jego obecności. Boska logika „bycia dla”/objawiania się/dawania się, to – zdaniem Ratzingera – swego rodzaju „epifanijny” łańcuch: ziemia – Izrael – Nazaret – krzyż – Kościół, w którym, jak się po ludzku wydaje, Bóg coraz bardziej zanika, ale w rzeczywistości, właśnie przez to, coraz bardziej objawia się i staje się obecny³⁶. Tym samym, tzw. prawo anonimowości staje się zrozumiałe jedynie dzięki miłości. To Jezus Chrystus objawia go, realizuje i nadaje mu pełny sens, ukazując jednocześnie, czym jest prawda stworzenia świata

³² Zob. także: J. Szymik, *O teologii dzisiaj*, Pelplin 2006, s. 69-71.

³³ Zob. także: J. Buxakowski, *Bóg jedyny w Trójcy Osób*, Pelplin 2006, s. 11-35; V. Croce, *Trattato sul Dio cristiano*, Torino 2004, s. 15-39; Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 2000, s. 21-36.

³⁴ Por. *WCh*, s. 266.

³⁵ Tamże, s. 267.

³⁶ Tamże, s. 268.

i człowieka³⁷. Jak zauważa sam papież Benedykt, człowiekowi potrzeba spojrzenia skierowanego na przebity bok Chrystusa, który „milcząco” mówi/krzyczy do każdego, że to Bóg jest miłością (1 J 4,8). Na krzyżu Chrystusa może i powinna być kontemplowana ta prawda. Tak więc kontemplacyjne „wyjście” z Ukrzyżowanego pomaga zrozumieć, czym jest autentyczna miłość i jak powinno się ją przeżywać³⁸.

Chrześcijanin może zatem odkrywać „ukrytą” obecność miłości, realizując swoim życiem „logikę anonimowości”. Miłość Chrystusa obecna w Jego słowie i sakramentach poszerza ludzką miłość wierzącego, która konkretyzuje się w praktyce jednostki w konkretnej wspólnotcie (m.in. wolontariat)³⁹. Człowiek wierzący, idąc śladami Chrystusowego prawa anonimowości, w codziennej aplikacji/inkarnacji Jego miłości, tak często ukrytej, nie tylko może i powinien być kompetentny w tym, co robi dla drugiego (tzw. przygotowanie profesjonalne), lecz również powinien z sercem poświęcać się na rzecz drugiego, w taki sposób, aby on sam doświadczył „bogactwa” możliwej pełni człowieczeństwa (tzw. dynamika „miłości miłosiernej”)⁴⁰. Do tego „ukrytego” prawa/prawa anonimowości potrzeba również formacji „serca, które widzi”. To właśnie takie serce, jak mówi Papież, „widzi”, gdzie potrzeba miłości i działa konsekwentnie. Prawo anonimowości, to „dynamiczna logika miłości”, która wskazuje roztropny czas do mówienia o Bogu – dawania świadectwa Jego „odkrycia”, oraz odpowiedni czas do milczenia, by pozwolić „mówić” jedynie miłości, która odsłania Jego ukrytą obecność w zagubionym ludzkim świecie⁴¹.

Reasumując, prawo anonimowości ukrywa i zarazem odsłania to, co istotne w chrześcijaństwie: miłość. To dzięki porządkującej obecności miłości, Stwórca podtrzymuje wszystko w istnieniu, i w miłości, jako Zbawca ofiaruje prawdziwą wolność. Miłość objawia się i ukrywa w prawie anonimowości, które chroni również człowieka przed dominującą pychą, jak i fałszywą pokorą, nadając codziennej egzystencji rozumną i roztropną równowagę bycia dla siebie i dla innych.

3.4. Nadmiar „dzięki” miłości

Teoretycznie, zdroworozsądkowy osąd rzeczywistości, wspomagany przez światło sumienia, nakazuje być i żyć sprawiedliwie; jednakże codzienne doświadczenie tzw. „bycia pomiędzy innymi” bardzo szybko koryguje powyższe założenia/ludzkie pragnienia. Społeczne współ-istnienie z/dla innych wprowadza specyficzne napięcie pomiędzy „roszczeniem” sprawiedliwości i jej „brakiem”. Człowiek zdaje sobie sprawę, idąc za głosem sumienia, że w zasadzie wystarczałaby

³⁷ Zob. także: R. Fisichella, *La via della verità. Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo*, Milano 2003, s. 25-29.

³⁸ Por. *DCE*, nr 12; także: *SC*, nr 10.

³⁹ Por. *DCE*, nr 25.

⁴⁰ Ten aspekt „dynamiki miłości” rozwija również Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia*, por. m.in. nr 14; zob. także: S. Mycek, *Logika miłości*, *Communio* 25 (2005), s. 125-130.

⁴¹ Por. *DCE*, nr 31; *SC*, nr 25.

odrobina dobrej woli, aby być sprawiedliwym, lecz właśnie na tym polega jego tragedia, że jest on do tego, bardzo często, wręcz niezdolny⁴². J. Ratzinger doskonale zdaje sobie sprawę, w jakiej kondycji pozostają „racjonalne” możliwości człowieka; tym samym realistycznie konstatuje, że typowo ludzka sprawiedliwość potrzebuje konkretnej pomocy w codziennej praktyce, tzn. potrzebuje miłości; innymi słowami: „etos” potrzebuje „laski”: w takiej perspektywie zostaje zaproponowane tzw. „prawo nadmiaru”⁴³.

Człowiek, który chce przynajmniej być sprawiedliwym, musi pozwolić, aby został obdarowany. Tylko ten, kto pozwala się obdarować, pozwala jednocześnie poszerzyć podstawową sprawiedliwość, i może w konsekwencji stać się rzeczywiście sobą. Jak zauważa Ratzinger: „przejrzenie” sprawiedliwości człowieka (owego minimum – „przynajmniej”), jest równocześnie historycznym „wskazaniem” oraz „osobowym objawieniem” sprawiedliwości samego Boga, która „koryguje” racjonalnie ludzkie „minimum”. To, paradoksalnie, Jezus Chrystus staje się tzw. „osobowym nadmiarem” boskiej sprawiedliwości. Chrystus jest Tym, który wykracza poza zwykłą miarę, jest więc „osobowym nadmiarem” sprawiedliwości Boga. Jezus jest okazaniem miłości, która jest większa od sprawiedliwości, a która nieskończenie przewyższa sprzeciw człowieka. Tak więc „logika nadmiaru” staje się równocześnie prawem zbawienia człowieka/prawem historii zbawienia, która może być zrozumiana i przyjęta jedynie przez tego, który kocha ową „niedorzeczność miłości” Boga do zagubionego człowieka⁴⁴.

W świetle chrystologiczno-soteriologicznego nadmiaru miłości, zwłaszcza nadmiaru miłości Eucharystii, która jest wręcz „nieskończoną rozrzutnością” samego Boga, chrześcijanin powinien kształtować swoje indywidualne i wspólnotowe stawanie się. Człowiek, ze świadomością bycia obdarowanym, zdaje sobie sprawę, że żyje „przez” i „dzięki” nadmiarowi miłości. Podstawowa sprawiedliwość takiego człowieka może i powinna polegać właśnie na tym, że sam wspaniałomyślnie „rozdaje” innym/„obdarza” innych prawem nadmiaru, które wypełnia i koryguje wymienną sprawiedliwość bycia. Życ według logiki nadmiaru nie jest oczywiście łatwe, tym bardziej potrzeba porządkującej „siły *caritas*”, która obdarowuje człowieka w osobistym spotkaniu z jej eucharystyczną Obecnością, aby nie tylko starać się być (minimum) sprawiedliwym, ale i umieć przebaczać według logiki nadmiaru miłosiernej miłości⁴⁵.

Reasumując, zaproponowane prawo nadmiaru bezpośrednio dotyka życia człowieka pośród innych, gdzie w skali minimum powinna być obecna sprawiedliwość. Jednakże w praktyce okazuje się, że sama sprawiedliwość nie wystarcza, gdyż często przerasta racjonalne możliwości, demaskując jego tzw. „dobrą wolę” i pozostawiając poczucie bezsilności i niespełnienia. W tą bezsilność człowieka może wejść sam Bóg ze swoją sprawiedliwą miłością, która obdarowuje, w osobie

⁴² Por. *WCh*, s. 271.

⁴³ Por. tamże, s. 272.

⁴⁴ Por. tamże, s. 271.

⁴⁵ Por. tamże; oraz: *DCE*, nr 26-29; 35-37; *SC*, nr 21.

i posłaniu Jezusa Chrystusa, prawem nadmiaru eucharystycznej miłości. Tylko taka miłość – miłość nadmiaru jest w stanie wyzwolić i przemienić wymienną sprawiedliwość i kalkulującą miłość każdego człowieka.

3.5. Definitywność nadziei „na” miłość

Człowiek może egzystować w pewnego rodzaju „decyzyjnym zawieszeniu”, które degraduje i blokuje jego człowieczeństwo, skazując go na wegetację. W praktyce może dawać „warunkowe tak”, broniąc się przed „definitywnością odpowiedzialności”, ale jednocześnie ten sam człowiek tęskni za jakąś pewnością „bezwarunkowego tak”, które pozwoliłoby na trudne budowanie własnej przyszłości wśród ciągłych zmian⁴⁶. W tym horyzoncie, według Ratzingera, to właśnie Jezus Chrystus jest tzw. „definitywnością” i „granicą” Boga do człowieka, która rozpoczęła się w historii i trwa w czasie. Jezus Chrystus jest więc „definitywnością miłości” Boga i „granicą”, a zarazem „nadmiarem” Jego miłości, jak również jest „nadzieją na miłość” Boga, która może otworzyć każdą przyszłość⁴⁷. Chrystusowa definitywność i nadzieja domagają się również definitywności i otwarcia ze strony powołanego człowieka, to znaczy domagają się jego decyzji wiary. Wiara/decyzja wiary powinna definitywnie angażować całego człowieka, i chociaż osobista „historia wiary” ma swoje, jak to określa Ratzinger, „odpływy”, „przyływy” i „stopnie”, to jednak tylko ona może stworzyć trwałą i jedyny fundament codziennej egzystencji. Wiara powinna być również ciągle budowana/ożywiana w miłości słowa dogmatów i symboli sakramentalnej i instytucjonalnej wspólnoty Kościoła, które dają pewność definitywności i otwierają nadzieję na przyszłość wśród możliwych trudności⁴⁸.

W zasadzie każdy człowiek potrzebuje pewnej definitywności i nadziei, i to pragnienie nie jest bezpodstawne, gdyż może on zostać „rozumnie obdarowany” właśnie miłością odważnej wiary i wiernością odważnej miłości. Tak więc chrześcijańska wiara, to nie jakieś bezkształtne uczucie i odczuwania ducha, lecz to osobowa dynamika drogi rozumu, wolności i łaski, którą należy wędrować całe życie. Tym samym takie ujęcie „tajemnicy wiary” odsyła i umacnia specyficzne „wędrowanie we dwoje”, czyli monogamiczne małżeństwo i jego nierozzerwalność, którego definitywność wskazuje na definitywność miłości samego Boga do człowieka, objawionej/wypełnionej w osobie i posłaniu Jezusa Chrystusa⁴⁹.

Chrześcijanin, jak zauważa papież Benedykt, pomimo wszystkich nieporozumień i zamieszania w otaczającym go świecie, nie przestaje wierzyć w definitywność dobroci i miłości Boga do ludzi. Również człowiek wierzący, tak jak inni ludzie, pogrążony jest w dramatycznej złożoności dziejów. Taki człowiek żyje i realizuje niepowtarzalne dzieje/historię swojej wiary, nadziei i miłości, czasami

⁴⁶ Zob. także: J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza*, Kraków 1999, s. 14-19.

⁴⁷ Por. *WCh*, s. 274-276.

⁴⁸ Por. tamże, s. 277.

⁴⁹ Tamże, s. 278.

bardzo burzliwe. Jednakże to właśnie „spojrzenie wiary” utwierdza w przekonaniu, że Bóg jest Ojcem i kocha człowieka, nawet jeżeli Jego milczenie pozostaje dla niego czasami niezrozumiałe⁵⁰. Ojciec Święty przypomina również, że „definitywność nadziei” w codziennym życiu powinna wyrażać się przede wszystkim w cnocie cierpliwości, która nie słabnie w czynieniu dobra nawet w obliczu pozornej porażki, i w cnocie pokory, która akceptuje misterium Boga i ufa Jego miłości, nawet w ciemności niepewności i próby. „Definitywność wiary” ukazuje wierzącemu Boga, który dał swojego Syna z miłości do każdego człowieka. Ta pewność wiary – jej definitywność, przemienia w chrześcijaninie niecierpliwość i wątpliwości w „definitywność nadziei”⁵¹.

Reasumując zasadę definitywności (decyzji) i nadziei (potwierdzenia w trudnościach), należy zauważyć, że to właśnie owa „definitywność wiary” może obdarzyć pewnością, że Bóg Ojciec podtrzymuje w swoich „dwóch rękach”: Jezusie Chrystusie i Duchu Świętym, całe jego życie i ludzki świat, i że tylko On zwycięża. Ostatecznie „definitywność mocy wiary” i „definitywność mocy nadziei” są możliwe dzięki „definitywności mocy miłości”, która ożywia je, nadając im właściwą formę i treść na drodze personalizacji i humanizacji człowieka i świata.

3.6. Prymat daru „dzięki” miłości

W czysto pragmatycznych założeniach, działanie i wytwarzanie mogą stanowić jedyny punkt odniesienia, zniewalając i zamykając tym samym jednostkę w indywidualistycznym świecie „*cogito – facio ergo sum*”. W ten sposób desperacka ucieczka w *praxis*, pragnie stać się namiastką wyzwolenia człowieka z jego wewnętrznej pustki, któremu w świadomości „tytana” lub „gnostyka” jest bardzo trudno otworzyć się na kategorię „bezinteresownego daru” przychodzącą bez żadnej ekonomicznej kalkulacji zysku i strat⁵². W tym (współczesnym) kontekście bycia, J. Ratzinger dobitnie podkreśla, że jeśli chodzi o ostateczne rzeczy człowieka, czyli jego wyzwolenie/zbawienie, to typowo chrześcijańska interpretacja sensu istnienia jest zupełnie inna, tzn.: pierwszeństwo posiada przyjmowanie przed działaniem oraz obdarowanie przed osobistymi dokonaniem⁵³. W takiej logice, człowiek staje się „bardziej sobą” nie przez to, co czyni i wytwarza, lecz właśnie przez to, co otrzymuje z miłości. Miłość, będąc darem, musi być przyjęta jako dar. Tak więc, człowiek może stawać się „prawdziwym” tylko wtedy, gdy zostanie pokochany; lecz bardzo często musi jednak najpierw pozwolić się pokochać komuś drugiemu lub dostrzec istniejącą już miłość Drugiego. Tym samym miłość, stanowiąc najwyższą możliwość człowieka i jego najgłębszą potrzebę, bezpośrednio dotyka tzw. „otwarcia” lub „zamknięcia” ludzkiej racjonalności i wolności⁵⁴.

⁵⁰ Por. *DCE*, nr 38; *SC*, nr 14; 83.

⁵¹ Por. *DCE*, nr 39; *SC*, nr 26.

⁵² Zob. także: G. Greshake, *Il Dio unitrino*, Brescia 2000, s. 190-193; H.U. von Balthasar, *Theo-dramatik II/1*, s. 316-391.

⁵³ Por. *WCh*, s. 279.

⁵⁴ Tamże, 279-280.

Papież Benedykt konsekwentnie powtarza, że w chrześcijaństwie prymat tego, co otrzymane, staje się „prymatem daru miłości”; prymatem daru, który w prawdzie może „otworzyć”, tzn. „wyzwolić” samo-wolę człowieka. Tym samym, doświadczenie bycia obdarowanym wyzwala od pychy i egoizmu, budząc pokorę i zarazem perspektywę tzw. „istnienia zawdzięchanego”⁵⁵. Dar miłości przemienia ludzkie, kalkulujące spojrzenie w „spojrzenie miłości”. To właśnie miłość Boga „wyrażona” w osobie i posłaniu Jezusa Chrystusa, jest historycznie „porządkującą siłą”, która przychodząc jako dar, nie narzuca się człowiekowi, lecz wzywa – powołuje do jakościowo nowego życia. Człowiek może i powinien pozytywnie odpowiedzieć w posłuszeństwie wiary na wezwanie tej miłości, która daje autentyczną, wewnętrzną wolność. Tak więc autentyczna miłość człowieka, czyli miłość rozumna i wolna, jak podkreśla Ojciec Święty, wyrasta jedynie dzięki porządkującej obecności pokornej Caritas⁵⁶.

Reasumując, prymat tego, co otrzymane w miłości i dzięki miłości, pozwala na integralne ujęcie tajemnicy człowieka, zwłaszcza jego wolności. Prymat tego, co otrzymane, nie eliminuje trudu indywidualnego poszukiwania prawdy i dobra, lecz obejmuje go, oczyszcza z egoistycznych tendencji i otwiera na doświadczenie daru. Dar nie zamyka człowieka, lecz nadaje jego życiu pełniejszy sens, ucząc pokory i wdzięczności, ze świadomością, że będąc „pierwszy pokochanym” (prawo anonimowości), osobiście powinien odpowiedzieć swoją miłością innym/Innemu (jednostka – całości, zasada dla), dając jednocześnie (prawo nadmiaru) przebaczącą i porządkującą siłę Miłości, która go wyzwala (personalizacja), uporządkowała (humanizacja) i przemieniła (dywinizacja).

4. Podsumowanie

Joseph Ratzinger, streszczając apologetyczno-dogmatyczną prezentację tego, co konstytutywne w chrześcijaństwie, syntetycznie stwierdza, że w ostateczności jego istotą pozostaje tzw. „zasada miłości” lub też „dynamika miłości”, w której spotykają się podstawowe struktury chrześcijańskiej egzystencji⁵⁷. Tak więc z jednej strony zasada miłości/przykazanie miłości dynamicznie koronuje każdą wyżej zarysowaną „strukturę”, z drugiej zaś strony to właśnie miłość/przykazanie miłości dynamicznie je porządkuje oraz w nich się aktualizuje. Miłość jest tą siłą, która integruje (związa) stworzone istnienie, a także siłą, która otwiera (rozwiąza) istnienie człowieka, tzn. „personalizuje” je w kierunku „dywinizacji” i „humanizacji” społecznego bycia osobą we wspólnocie. W tym miejscu należy również dodać, wykorzystując refleksje papieża Benedykta, że w chrześcijaństwie autentyczna miłość nie jest jakimś niesprecyzowanym uczuciem, lecz konkretną Osobą: to Jezus Chrystus, jedyny i uniwersalny Zbawiciel posłany przez Boga Ojca

⁵⁵ Zob. także: H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur die Liebe*, Einsiedeln 1966, s. 40.

⁵⁶ Por. *DCE*, nr 18; *SC*, nr 82-83.

⁵⁷ Por. *WCh*, s. 283.

w mocy Ducha Świętego, który kontynuuje Jego wyzwalającą i porządkującą misję w ludzkim świecie poprzez sakramentalną i instytucjonalną obecność Kościoła⁵⁸. W prowokująco twórczy sposób, który w zasadzie nie wymaga szerszego komentarza, J. Ratzinger stwierdza: „nie ten, kto wyznaje tę wiarę, jest prawdziwym chrześcijaninem, tylko ten, kto przez to, iż jest chrześcijaninem, stał się naprawdę człowiekiem. Nie ten, kto zachowuje pewien system norm, niewolniczo i z nastawieniem na siebie, tylko ten, kto zdobył wolność, pozwalającą mu oddać się prostej ludzkiej dobroci”⁵⁹. Sam Ratzinger jednocześnie precyzuje, że to właśnie dzięki wierze dynamika miłości/przykazanie miłości, pozostaje tym, czym być powinna, gdyż bez wiary staje się miłością samowolną; dodajmy oczywiście, że chodzi o wiarę, której człowiek uczy się we wspólnocie Kościoła. W dynamice miłości/przykazaniu miłości współobecna jest również nadzieja, która przekracza chwilę obecną i jej rozdrobnienie, mając w polu widzenia całość. Tak więc światło wiary, nadziei i miłości może i powinno twórczo dynamizować rozumne poznawanie, prawe myślenie i osądzanie oraz roztropne działanie człowieka, gdyż „kochająca wiara” nie eliminuje słusznej „autonomii rozumu” człowieka, lecz pomaga w głębszym i szerszym odczytywaniu sensu indywidualnego, społecznego i eklezjalnego bycia, działania oraz posiadania⁶⁰.

Syntetycznie, apologetyczno-dogmatyczna myśl J. Ratzingera–Benedykta XVI, to egzystencjalno-pastoralne prowadzenie rozumnej wolności każdego człowieka, który szuka sensu własnego istnienia w pluralistycznym i demokratycznym świecie, gdzie wszystko jest prawdziwie umowne, a zatem wszystko może być fałszywe. J. Ratzinger–Benedykt XVI (jedynie i aż) w nowej „szacie werbalnej” ponownie przedstawia dzisiejszemu człowiekowi „uniwersalną syntezę” możliwej logiki nowego istnienia (por. Mt 5,43-48), której sens został już ujęty w formie Hymnu (por. 1 Kor 13,1-13). Dynamiczna miłość/caritas pozostaje „istotą” katolickiej wiary/chrześcijańskiej egzystencji. Jeśli konkretna miłość wiary porządkuje/nadaje sens ludzkiemu wędrowaniu, a konkretna miłość nadziei porządkuje/nadaje sens ludzkim poszukiwaniom (por. Dz 4,12), to dlatego, że konkretna i jedyna osoba Jezusa Chrystusa (por. J 14,6), objawiającego Trójjedyną Agapę (por. J 14,9), porządkuje poprzez wspólnotę Kościoła treść i formę ludzkiego stawania się (por. Rz 12,2); w takiej perspektywie rozwija się osobo-twórcza

⁵⁸ Por. *DCE*, nr 19; *SC*, nr 89-91; na temat jedyności i uniwersalności, ostatnio kwestionowanych przez tzw. „teologię pluralizmu religii”, zob.: Kongregacja Nauki i Wiary, *Deklaracja Dominus Iesus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Watykan 2000; na temat Deklaracji: *Wokół Deklaracji Dominus Iesus*, red. M. Rusecki, Lublin 2001; numer monograficzny: *Dominus Iesus*, *Communio* 1 (2002).

⁵⁹ *WCh*, s. 282; także: *DCE*, nr 18; *SC*, nr 30.

⁶⁰ Por. *WCh*, s. 282; także: *DCE*, nr 39; *SC*, nr 80; zob. również: J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 1986, s. 147-150; I. Sanna, *La prospettiva della teologia dogmatica*, w: *Le virtù teologali. La vita cristiana nella fede, speranza, carità*, red. D. Vitali, Cinisello Balsamo 2005, s. 173-178.

dynamika miłości, która personalizuje, humanizuje i dywinizuje chrześcijanina „w” świecie i „dla” świata⁶¹.

PRINCIPI FONDAMENTALI DEL CRISTIANESIMO IN JOSEPH RATZINGER – BENEDETTO XVI

S o m m a r i o

L'articolo analizza la questione dell'essenza del cristianesimo nel pensiero di J. Ratzinger–Benedetto XVI, riferendosi, in un confronto dialogico, alle seguenti opere: la prima, scritta ancora dal prof. Ratzinger, "Introduzione al cristianesimo", le altre due scritte già dal Papa Benedetto: "Deus caritas est" e "Sacramentum caritatis". "Introduzione" riprende esplicitamente l'argomento d'essenza, offrendo le proprie spiegazioni di tipo apologetico-pastorale; le altre due, invece, sviluppano in modo apologetico-dogmatico e pastorale ciò, che è l'essenziale nel cristianesimo, ossia l'amore personalizzante. Dopo una breve riflessione sul metodo della ricerca di Ratzinger–Benedetto XVI, viene riassunta l'essenza cattolica, la quale si coglie in alcune strutture ovvero principi: "l'individuo singolo e il tutto", "il principio del per", "la legge della sovrabbondanza", "stadio definitivo e speranza", "preminenza della ricezione e positività cristiana". L'amore, essendo l'essenza del cristianesimo, ha bisogno della fede e della speranza, che devono essere imparate e vissute nella comunità della Chiesa. Siccome tale amore non è una cosa astratta, il suo ideale si è concretizzato nella persona e nella missione di Gesù Cristo, il quale, in modo vocazionale e ragionevole, rimane aperto alla libertà umana in ogni Eucaristia. Proprio un tale amore si rivela come il principio fondamentale del cristianesimo.

⁶¹ Zob. także: M. Rusecki, *Oryginalność osoby i nauki Jezusa Chrystusa*, w: *Jezus Chrystus ikona historii i wiary*, red. R. Dziura, Lublin 2004, s. 210-212.