

- Kontekst znaczeniowy słów „agape” i „caritas”
- Istota caritas
- Caritas a miłość naturalna
- Doskonałość caritas
- Caritas jako cnota

CARITAS (**charitas**, łac. carus — drogi, cenny; gr. ἀγάπη [agape]) — miłość, miłowanie, cnota miłości nadprzyrodzonej; w teologii i filozofii chrześcijańskiej jedna z trzech cnót teologalnych (włanych), skierowana do Boga jako najwyższego Dobra, samego w sobie godnego miłości, oraz do wszystkich innych bytów ze względu na Boga.

Kontekst znaczeniowy słów „agape” i „caritas”. Wyraz „ἀγάπη”, w gr. literaturze klasycznej używany sporadycznie, pojawił się w tekstach NT na oznaczenie szczególnej więzi miłości, jaka ma miejsce między człowiekiem a Bogiem, będącej darem Boga objawionego w Chrystusie. Termin ten zastosowali tłum. Septuaginty w gr. przekładach ST, używał go również Filon z Aleksandrii na określenie miłości Bożej oraz więzi duszy ludzkiej z Bogiem. W tekstach ojców Kościoła (Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Pseudo-Dionizy Areopagita, Maksym Wyznawca) miłość ἀγάπη [agape] przeciwstawiano miłości ἔρως [eros], oznaczającej uczucie, silne pragnienie i żądze, „ἀγάπη” określano natomiast jako: „dobry porządek duszy, według którego żadne z istniejących dóbr nie jest przedkładane nad poznanie Boga” (Maksym Wyznawca, *Księga miłości*, Κεφάλαια περὶ ἀγάπης [Kephálaia perí agapes], I 1), lub, opierając się na wzorach stoickich, jako „zgodę (ὁμόνοια [homónoia]) z życiem i całym bytowaniem, albo, krótko mówiąc, wspólnotę (κοινωνία [koinonía]) życiową, wytrwałość (ἐκτένεια [ekténeia]) w przyjaźni i w uczuciu przyjacielskim, razem ze słusznością rozumową, na potrzebę towarzyszy” (Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, Wwa 1994, II 41, 2).

W łac. przekładzie NT odpowiednikiem gr. ἀγάπη jest rzeczownik c., zapisywany często jako „charitas”, z powodu rzekomego pochodzenia od gr. χάρις [charis] — łaska. W łac. literaturze przedchrześcijańskiej c. oznaczała dosłownie „wysoką cenę lub wartość jakiejś rzeczy”, często jednak wyraz ten stosowany był w znaczeniu przenośnym na określenie miłości, przywiązania, uznania (Cyceron, Liwiusz, Tacyt, Apulejusz), np. w znanych zwrotach „c. generis humani” („miłość rodzaju ludzkiego”, Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, V 23, 65) czy „vincla caritatis” („więzy miłości”, Tacitus, *De vita et moribus Agricolaе*, 32). W Wulgacie oraz w traktatach łac. ojców Kościoła na oznaczenie miłości chrześcijańskiej obok terminu „caritas” („charitas”) występuje termin „dilectio”, a także „amor”. Dwa pierwsze suponują akt rozumu (c. — ocena wartości; dilectio — wybór), c. wnosi ponadto aspekt ceny, jaką należy zapłacić za wybierane dobro ze względu na jego wartość (carus — drogi). Słowo „amor” obejmuje natomiast swym zakresem każdy akt dążenia do odpowiedniego dobra. Św. Augustyn dąży do ukazania jednolitego i wspólnego charakteru wszelkiej miłości (*De civ. D.*, XIV 7; *De Trin.*, XV 18, 32), będąc jednak świadomym zróżnicowania aspektów, zawartych w tych terminach. Św. Tomasz z Akwinu analizując podobne zróżnicowanie terminologiczne stwierdza, że c. może oznaczać zarówno właściwy sobie akt, jak i usprawienie aktu, czyli cnotę (*S. th.*, I-II, q. 26, a. 3; w języ-

ku pol. tę dwoistość można oddać terminami „miłość”-akt oraz „miłowanie”-cnota). W pierwszym przypadku może być stosowany zamiennie z „dilectio” i „amor”. O wzajemnych związkach znaczeniowych i przenikaniu się tych terminów świadczą m.in. ukute w średniowiecznej teologii wyrażenia „amor caritatis” i „dilectio caritatis”. Z drugiej strony silne przeciwstawienie amor — c. (ἔρως — ἀγάπη [eros — agape], miłość cielesna, erotyczna — miłość duchowa, Boża), obecne w literaturze chrześcijańskiej średniowiecza i epoki nowożytnej, a swym echem sięgające naszych czasów, ma swoje korzenie w dualizmie platońskim, który wywarł ogromny wpływ na teologię i filozofię łac. Europy. W czasach współczesnych znaczenie słów pochodnych od c. (charity, charité, Caritas, carità, caridad, pol. działalność charytatywna) zredukowało się do okazywania pomocy ludziom potrzebującym, jako akt jałmużny w stosunku do bliźniego.

Istota caritas. Podstawą nauki o miłości człowieka do Boga jest doktryna o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże. Zadaniem miłości człowieka jest upodobnienie go do jego Wzoru, gdyż prawdą jest, że podobieństwo to jest w człowieku niedoskonałe. Człowiek ze swej natury zdolny jest do ukochania Boga nade wszystko, jednak na skutek słabości rozumu i silnego wpływu sfer uczuciowych, wiążących podmiot z dobrami konkretnie doświadczanymi, nieuchronnie ulega on miłości własnej (teologicznie jest to skutek grzechu pierworodnego). Człowiek w miłości wybiera więc siebie, odrzucając tym samym Boga jako Dobro, które należy pokochać nade wszystko. Chociaż więc w naturze człowieka zawarta jest zdolność miłości Boga ponad siebie samego, to jednak zdolność ta jest przytłumiona do tego stopnia, że człowiek o własnych siłach nie jest w stanie odbudować w sobie miłowania Boga nade wszystko. „Tęsknota za Bogiem, jako za pełnią Bytu i Dobra, jest pragnieniem nieskutecznym dla samego człowieka, mimo iż jest pragnieniem rzeczywistym, albowiem w siłach ludzkich nie leży dojście do osiągnięcia tego właśnie celu, lecz jest to darem Boga” (Krapiec Dz II 573). Taki stan rzeczy suponuje udział łaski jako rzeczywistości nadprzyrodzonej, której działanie polega przede wszystkim na „uzdrawianiu” natury. „Obecnie już nie sama nasza natura zdolna jest kochać Boga nade wszystko, lecz nasza natura odnowiona przez łaskę. [...] Jeśli w naszym obecnym stanie potrzebujemy łaski, by móc kochać Boga nade wszystko, to nie znaczy to jednak, że natura jest sama przez się do tego niezdolna. Znaczy to jedynie, że stała się do tego niezdolna bez pomocy łaski, która musi ją najpierw uleczyć z ran, a dopiero potem nakierować ku jej prawdziwemu przedmiotowi” (É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Wwa 1958, 271). Łaska, jako skutek bezinteresownej woli Bożej, umożliwia wlanie do duszy ludzkiej miłości nadprzyrodzonej (c.), która jest szczególną więzią człowieka z Bogiem. Potrzeba łaski bierze się, filozoficznie rzecz ujmując, z niewspółmierności natury ludzkiej do natury Bożej, przy jednoczesnym przeznaczeniu człowieka do uczestnictwa w życiu Boga. Aby relacja miłości między człowiekiem a Bogiem zaistniała realnie (ontycznie), konieczne jest specjalne udoskonalenie natury ludzkiej (duchowej). Łaska ma charakter nadprzyrodzony, gdyż ludzka natura w ten sposób może „zbliżyć się” do natury Boskiej — jest zatem niezależna od człowieka, tzn. ma postać daru. W duszy ludzkiej jest ona przypadłością jej istoty, stając się podstawą dla cnót wlanych, z których najważniejszą jest c. Przypadłość ta zostaje wyprowadzona w duszy ludzkiej z tzw. możliwości uległości (potentia oboedien-

tialis) i sprawia, że substancja nią obdarzona zaczyna istnieć w nowy sposób. Ten nowy sposób istnienia, całkowicie zgodny z prawami natury ludzkiej (*gratia non tollit sed supponit et perficit naturam*), zostaje usprawniony przez kolejne dary: cnoty wlane i dary Ducha Świętego. Łaska jest zatem koniecznym warunkiem zaistnienia miłości nadprzyrodzonej, jako jej źródło i korzeń (*principium et radix*) (*S. th.*, I–II, q. 109–112).

Caritas a miłość naturalna. C., jako zdolność dążenia do Boga, jest dodana do skłonności naturalnych (przyrodzonych), w których mocy nie leży taka zdolność. Jest więc miłością nadprzyrodzoną (wlaną). Znamienny jest w tym względzie tekst św. Tomasza: „człowiek ze swej natury jest dostosowany do pewnego celu, którego pożąda w sposób naturalny i w ramach swych naturalnych sił i zdolności może pracować nad osiągnięciem tego celu. Tym celem jest kontemplacja rzeczy boskich, która jest dla człowieka możliwa do osiągnięcia w ramach zdolności naturalnych i w której filozofowie upatrują najwyższe szczęście człowieka. Istnieje jednak pewien cel przekraczający przystosowanie ludzkiej natury, do którego człowiek został powołany przez Boga. Celem tym jest życie wieczne, które polega na oglądaniu Boga w jego istocie, co przekracza zdolności wszelkiej stworzonej natury, będące zgodne jedynie z naturą samego Boga. Dlatego trzeba przyjąć, że człowiekowi zostało dodane coś, dzięki czemu nie tylko mógłby pracować nad osiągnięciem tego celu, albo dzięki czemu jego pożądanie skłaniałoby się do tego celu, ale także dzięki czemu sama jego natura zostałaby wyniesiona do takiej godności, dla której ów cel byłby odpowiedni. Po to właśnie została nam dana łaska, zaś po to, żeby skłonić pożądanie do tego celu została nam dana miłość nadprzyrodzona [...]” (*De ver.*, q. 27, a. 2). Miłość naturalna jest miłością Boga jako źródła i celu (doskonałości) danej natury, przedmiotem c. jest natomiast Bóg jako szczęście (najwyższe spełnienie), a więc o ile ma miejsce pewna wspólnota duchowa między człowiekiem a Bogiem („*secundum quod homo habet quamdam societatem spiritualement cum Deo*”, *S. th.*, I–II, q. 109, a. 3, ad 1). Św. Tomasz twierdzi, że c. dodaje do miłości naturalnej (*dilectio naturalis*) pewną gotowość do działania (*promptitudo*) oraz radość (*delectatio*), podobnie jak cnota usprawnia akt. Miłość do Boga staje się w ten sposób nie tylko ukochaniem ostatecznego celu i szczęścia, ale także przyjaźnią, wspólnotą międzyosobową, w której w najwyższym stopniu ma miejsce przyłączenie człowieka (przez Boga do tej wspólnoty powołanego) do samego Bytu.

Doskonałość caritas. Skoro każde dobro jest jakimś odbiciem dobra najwyższego, każda miłość musi być ostatecznie rozumiana jako pewne uczestnictwo w miłości, jaką Bóg kocha samego siebie (*S. th.*, I–II, q. 28, a. 3). Udział człowieka w miłości Bożej jest tym większy, że nie tylko dąży on do Boga nieświadomie (jak każdy byt), ale nadto uświadamia sobie i poznaje tę miłość. Wszelką miłość w bytach sprawia Bóg w ten sposób, że „rodzi On miłość w sobie, sprawiając ją zarazem w innych bytach, jako w obrazach i podobieństwach samego siebie” (Gilson HFS 265). W tym sensie miłość można rozumieć jako pewną doskonałość, która w bytach przygodnych osiąga swój szczyt w miłości-c., będącej udziałem w wewnętrznym życiu samego Boga. Partycypacja w miłości Boga jest zatem najpełniejsza w miłowaniu Boga miłością wlaną, choć jej podstawę stanowi miłość naturalna (jako nieświadomiona miłość Boga nade wszystko) oraz miłość rozumna (świadoma — umożliwiająca poznanie naturalnego pragnienia

Boga). C. obejmuje bowiem w sobie wszystkie postaci miłości ludzkiej („*dilectio caritatis sub se comprehendit omnes dilectiones humanas*”, *Q. disp. de caritate*, 7). Można więc mówić o swoistym krążeniu miłości w stwórczym dziele Bożym (tj. w świecie): „stworzony wszechświat — zrodzony z miłości — jest cały poruszany, pobudzany, przepojony od wewnątrz miłością, krążącą w nim jak krew w ożywianym przez się ciele” (Gilson HFS 266).

Dążąc do kochania Boga człowiek w najwyższym stopniu kocha samego siebie, pragnąc dla siebie najwyższego (ostatecznego) dobra (*Q. disp. de caritate*, 7, ad 10). W tym sensie człowiek kocha samego siebie miłością nadprzyrodzoną (tamże, ad 11). Miłość-c. nie może być jednak rozumiana jako kolejny etap w naturalnym rozwoju miłości ludzkiej, gdyż należy do dziedziny łaski, której zadaniem jest nie tylko zachowanie natury, ale także doskonalenie jej, podniesienie na wyższy poziom — wg jej miary. Dlatego c. winna być rozumiana jako swoista i szczególna przemiana, niewytłumaczalna ze strony rozumu (stąd metafora nazywająca c. ogniem, gdyż ten rodzaj miłości pochłania wszystko i przemienia w siebie; por. J. Pieper, *O miłości*, Wwa 1993, 154).

Caritas jako cnota. Ponieważ przedmiotem c. jest ostateczny cel jako taki, cnota ta wprowadza istotny porządek w dziedzinę ludzkiego działania. Po pierwsze, stanowi formę wszystkich cnót, gdyż ich przedmioty (szczegółowe dobra) są podporządkowane Dobru najwyższemu. W tym sensie c. nakazuje akty pozostałych cnót, a także innych rodzajów miłości (pożądania), przyporządkowując wszelkie ludzkie działanie celowi ostatecznemu (*Q. disp. de caritate*, a. 3). Jest więc najważniejszą z cnót oraz — w przeciwieństwie do cnót wiary i nadziei, z istoty swej doczesnych — jej trwanie jest wieczne, gdyż wiąże ona na zawsze człowieka z Bogiem. Po drugie, przedmiot c., którym jest życie wieczne, ma charakter dobra wspólnego, gdyż przynależy wszystkim, którzy są do tego życia powołani. W tym sensie c. jest cnotą społeczną, ustanawiając tym samym pewien porządek życia społecznego (tamże, a. 2). Pragnąc dobra ostatecznego, pragniemy go nie tylko dla siebie, ale dla wszystkich ludzi. Takie pragnienie (którym jest istotnie c.) stanowi podstawę prawdziwej wspólnoty, społeczności. C. wiąże więc ludzi najsilniejszymi więzami społecznymi, sprawiając, że ewangeliczna miłość wzajemna staje się podstawą relacji międzyludzkich.

Za św. Augustynem przyjęto hierarchię przedmiotów c., tj. bytów, które człowiek powinien kochać miłością c. — wg pewnego porządku (*De doctrina christiana*, I 23; *Q. disp. de caritate*, a. 7). Pierwszym w hierarchii takich bytów jest sam Bóg, jako ten, który ma szczęście wieczne ze swej istoty. Następnie istota rozumna, jako mająca udział w owej szczęśliwości, i to najpierw człowiek w stosunku do samego siebie, a dopiero potem inni ludzie, jako współuczestnicy wiecznego szczęścia („fakt, że człowiek bierze udział w dobru Bożym, jest większym powodem miłowania niż fakt współtowarzyszenia innych w tym udziale”, *S. th.*, II-II, q. 26, a. 4) — spośród innych ludzi bardziej powinni być kochani ci, którzy okazują większą pomoc w dążeniu do Boga (*Q. disp. de caritate*, a. 9). Na końcu przedmiotem c. jest byt mający udział w wiecznej szczęśliwości przez nadmiar i obfitość (*per redundantiam*), a jest nim ciało człowieka. W dalszej kolejności c. obejmuje wszystkie inne byty, o ile służą człowiekowi w dążeniu do najwyższego celu.

Bibliografia: A. M. Gmurowski, *Miłość Boga jako przyjaźń z Bogiem*, AK 14 (1928), 313–346; A. Nygren, *Eros und Agape*, I–II, Gü 1930–1937, 1955²; L. A. Ryan, *Charity and the Social Order*, Thom 3 (1941), 539–563; M. C. D’Arcy, *The Mind and Heart of Love*, Lo 1945, 1954²; J. Woroniecki, *Miłość chrześcijańska jako przyjaźń z Bogiem wedle nauki świętego Tomasza z Akwinu*, w: *Przyjaźń chrześcijańska (zbiór studiów)*, Ki 1948, 72–80; E. Bezzina, *De valore sociali c. secundum principia s. Thomae Aquinatis*, Na 1952; G. Stevens, *The Disinterested Love of God: According to Saint Thomas and Some of His Modern Interpreters*, Bal 1953; C. A. J. van Ouwerkerk, *C. et Ratio*, N 1956; V. Warnach, *Agape*, LThK I 178; L. A. Muratori, *Trattato della carità cristiana e altri scritti sulla carità*, R 1961; P. Foresi, *L’agape in San Paolo e la carità in San Tommaso d’Aquino*, R 1964; T. Horváth, *C. est in ratione. Die Lehre des H. Thomas über die Einheit der intellektiven und affektiven Begnadung des Menschen*, Mr 1966; J. Pieper, *Über die Liebe*, Mn 1972, 2000⁸ (*O miłości*, Wwa 1975, 1993); Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, Wwa 1979, I 22–23, III 10; Maksym Wyznawca, *Księga miłości*, w: tenże, *Antologia życia wewnętrznego [...]*, Pz [1980], 274–319; R. Coste, *L’amour qui change le monde. Théologie de la charité*, P 1981 (*Miłość, która zmienia świat. Teologia miłości*, R-Lb 1992); Bernard z Clairvaux, *O miłowaniu Boga*, Kr 1991; F. Drączkowski, *Koncepcja miłości chrześcijańskiej w przekazach biblijno-patrystycznych*, w: *Miłość w postawie ludzkiej*, Lb 1993, 117–136; M.-D. Philippe, *De l’amour*, P 1993 (*O miłości*, Kr 1995); J. Ruszczynski, *Cnota miłości*, w: Tomasz z Akwinu, *O miłości nadprzyrodzonej — De c.*, Wwa 1994, 5–23; Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, Kęty 1998, II 464–468.

Arkadiusz Gudaniec