

Mikołaj Olszewski

Narodziny i ewolucja pojęcia miłości Bożej

Dzieje pojęcia miłości w filozofii rozpoczynają się już u samego jej początku. Miłość w refleksji greckiej przybrała trzy podstawowe formy, którymi są w kolejności chronologicznej: miłość kosmologiczna, Platońska miłość erotyczna i przyjaźń Arystotelesa¹.

Jako pierwsza pojawiła się miłość rozumiana jako zasada konstrukcji wszechświata. Koncepcja ta, charakterystyczna dla presokratyków, znalazła swoją najpełniejszą postać u Empedoklesa, który uważał, że światem rządzą dwie przeciwstawne siły: miłość (*philotes*) i spór (*neikos*). Miłość dąży do zjednoczenia wszystkich składników świata w jedną harmonijną całość zwaną przez niego Sfajrosem. Na przeszkodzie temu dążeniu staje spór, który niszczy ład wprowadzany przez miłość.

Chociaż kosmologiczne pojęcie miłości występuje też u Platona², to jednak dla niego ważniejsze jest rozumienie miłości jako pragnienia duszy. Jej najpełniejszym i najlepiej znanym wyrazem są rozważania Sokratesa i mowa Diotimy z *Uczty*. Miłość (*eros*) jest pożądaniem czegoś, co ma kochany, a czego brak kochającemu. Tym czymś jest piękno i związane z nim dobro. Tak rozumiana miłość jest motywem wszystkich działań człowieka. W tym samym fragmencie *Uczty* pojawia się też wątek zróżnicowania przedmiotu miłości. Wiadomo, że jest nim zawsze piękno, ale piękno to może przejawiać się na różnych poziomach: cielesnym lub duchowym. Istotą miłości jest właśnie przechodzenie do coraz wyższych form piękna i dobra jako przedmiotu miłości. Cechą charakterystyczną tego rodzaju miłości jest jej niesymetryczność. Właściwie należałoby tu raczej mówić o uwielbieniu dla piękna i za jego pośrednictwem dla dobra, w którym nie ma znaczenia dla kochającego, czy jest ono odwzajemniane, ponieważ nie o to idzie; cel miłości jest wprawdzie czymś zewnętrznym wobec kochającego, ale jej rezultatem jest doskonalenie się samego kochającego.

Eros nie jest jedyną formą miłości stanowiącą przedmiot namysłu Platona. Zajmuje się on jeszcze miłością jako troską o dobro kogoś innego. Ten rodzaj

¹ Klasyfikacja zaproponowana przez H. Kuhna w jego książce *Liebe. Geschichte eines Begriffs*, München 1973, s. 30 i nast.

² *Lizys*, 212D; *Uczta*, mowa Eryksimachosa (186Cn).

miłości może łączyć ludzi — jej przykładem będzie wówczas staranie władcy o dobro swoich poddanych — lub Boga i ludzi. Ten szczególny rodzaj miłości nazywa Platon *philantropia* i ona właśnie stanowi główny motyw rozciągnięcia na ludzi Bożej opatrności³.

Cechą charakterystyczną obydwu platońskich pojęć miłości jest jej niesymetryczność, to znaczy, że mamy do czynienia z uczuciem, które nie może być odwzajemnione przez przedmiot kochany w takiej samej formie — i z takim samym natężeniem — w jakiej jest otrzymywane. Zupełnie inaczej rzecz ma się z *philia* Arystotelesa, której podstawową zasadą jest właśnie pełna wzajemność.

Punkt wyjścia u Arystotelesa jest podobny jak u Platona. Podstawowym określeniem miłości jest to, że jest ona dążeniem do dobra. Różnica tkwi zaś w tym, że u Platona jest nim dobro w ogóle, a u Arystotelesa własne dobro. Miłość własna jest głównym motywem wszystkich działań człowieka. U różnych ludzi może ona przybierać różne formy, od najniższej chęci zaspokojenia wszystkich potrzeb cielesnych do wyższej potrzeby szacunku dla własnej doskonałości etycznej, która może nawet stanowić motyw poświęcenia życia. Tak szerokie rozumienie miłości własnej pozwala Arystotelesowi przekroczyć miłość egoistyczną i opisać miłość, a raczej, jak się uatarło oddawać to po polsku, przyjaźń⁴ wzajemną. Jest ona obustronnym uznaniem własnej absolutnej wartości etycznej obydwu miłujących się. Ta zasada ma stanowić wyższą niż sprawiedliwość regułę określającą wszelkie relacje międzyludzkie. Choć doskonała przyjaźń wzajemna może zachodzić tylko między ludźmi równie dzielnymi etycznie, to jednak pewne jej formy mogą mieć miejsce między nierównymi, na przykład rodzicami i dziećmi. Jednakże w takich przypadkach uczucie musi być proporcjonalne do dobra każdego z nich. Skrajnym przypadkiem takiej nierówności jest relacja człowiek-Bóg, w której nie może być mowy o wzajemności. Przepaść dzieląca dzielność etyczną człowieka od dobroci Boga wyklucza zaistnienie między nimi obopólnej miłości⁵.

Z drugiej strony to właśnie dobroć pierwszego poruszyciela i powodowane przez miłość dążenie do niego określa budowę i ruch wszechświata⁶. Zatem również u Arystotelesa miłość jest spoiwem wiążącym Boga z człowiekiem, tylko że jej działanie przebiega w jedną stronę. To, że pierwszy poruszyciel nie może kochać tego, co poza nim, ma u Stagiryty głębsze uzasadnienie. Otóż między nim a pozostałymi bytami zachodzi radykalna różnica: on jest nieporuszony, niezmienny, nie doznaje, jest najdoskonalszym dobrem i ma je zawsze. Inaczej natomiast

³ *Prawa*, 713D. Szerszy wykład koncepcji opatrności to fragmenty X księgi 903E–905D, gdzie na zakończenie Platon dobitnie powtarza: „bogowie istnieją i troszczą się o nas”. tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960, s. 478.

⁴ Tak tłumaczy *philia* D. Gromska w *Etyce nikomachejskiej*. Wykład o przyjaźni znajduje się w VIII księdze 1156–1161.

⁵ *Etyka nikomachejska*, 1159a.

⁶ *Metafizyka*, 1072b 26–1073a 1.

pozostałe byty, są one ruchome, zmienne, doznają, dążą do dobra, którego nie mają. Tym właśnie dążeniem jest miłość, a jego motywem doznanie braku upragnionego dobra. Miłość zatem może dotyczyć wyłącznie gorszej strony bytu⁷. Ten stan wiecznego i niezmiennego posiadania dobra Arystoteles określa jako szczęście, co można w zgodzie z jego myślą określić także jako zadowolenie z własnego dobra, które jest podstawą miłości samego siebie⁸.

Problem miłości Boga do człowieka znajduje zupełnie inne rozwiązanie w tradycji chrześcijańskiej⁹. Pierwsze stwierdzenia o miłości Boga do człowieka znajdują się już w Starym Testamencie. Najpierw mówi się o miłości Boga do swego narodu, która objawia się w Jego trosce o los Izraela (*Powt* 1, 31; 32, 11). Następnym istotnym kontekstem, w którym występuje miłość Boga, jest Jego zadowolenie ze sprawiedliwych (*Ps* 11, 7; 37, 28). Natomiast w księgach prorockich miłość Boga zaczyna obejmować wszystkich, przestając być nagrodą za posłuszeństwo wobec Boga, by w zamian za to stać się główną formą wyrazu Jego stosunku do człowieka (*Jer* 31, 3). Końcowym etapem tej ewolucji jest miłość nowotestamentowa *agape* tłumaczona potem na łacińskie *caritas*¹⁰, o której często wspomina Jan. Według niego najdobitniejszym świadectwem miłości Boga do człowieka jest wcielenie i śmierć Syna Bożego, której celem było odkupienie wszystkich ludzi (*J* 3, 16). Kulminacją Janowej teologii miłości są słynne słowa: „Bóg jest miłością” (*I J* 4, 16), które stanowiły potem punkt wyjścia dla większości, by nie rzec dla wszystkich, późniejszych koncepcji miłości Bożej.

Wagę całego *Listu Jana* i zawartej w nim koncepcji miłości podkreślali wszyscy Ojcowie Kościoła, jednakże nie poddali oni tego zagadnienia głębszemu teoretycznemu opracowaniu, ograniczając się do stwierdzenia jej istnienia¹¹.

Wnikliwsze i bardziej systematyczne przemyślenia, które przekształcają się w rozwiniętą w wielu kierunkach teorię, pojawiają się u Augustyna. Jego teologia

⁷ Tamże, 1072b 15–1073a 14.

⁸ Tamże, 1072b 10–15.

⁹ Oczywiście Pismo, a za nim wszyscy myśliciele chrześcijańscy zajmują się również pozostałymi rodzajami miłości: miłością Bóg–człowiek i miłością międzyludzką. Pierwszym fundamentalnym świadectwem tej refleksji są starotestamentowe przykazania miłości Boga i miłości bliźniego. Ich przesłanie ulega jeszcze wzmocnieniu w Nowym Testamencie, gdzie znajdujemy nakaz miłowania nieprzyjaciół, a św. Paweł w *Liście do Koryntian* czyni z miłości do Boga podstawową drogę zbawienia.

¹⁰ Jak widać, w Nowym Testamencie pojawia się nowy termin na oznaczenie miłości we wszystkich jej formach. Ta zmiana leksykalna ma ważkie podłoże intelektualne, chodzi w niej o to, by podkreślić różnice dzielące miłość pogańską i chrześcijańską. Warto zauważyć, że wbrew intencjom samego Pisma Ojcowie Kościoła przywrócili do łask platoński *eros* uznając *agape* za jego oczyszczoną formę i nie dostrzegali niczego nie stosownego w określaniu za pomocą tego słowa na przykład miłości człowieka do Boga. Por. Orygenes, *Prolog do Komentarza do Pieśni nad Pieśniami*; Pseudo-Dionizy, *O imionach Bożych*, 4, 11–14.

¹¹ Por. *Theologische Realenzyklopädie*, P. Maraval, *Liebe V*, Bd. 21, Berlin-New York 1991, s. 146–147.

miłości stanowi w istocie zbiór różnych zagadnień, których treść zależy od tego, kto kocha i do kogo skierowana jest miłość. Kochającym i kochanym może być Bóg lub człowiek. Zatem z uwagi na zróżnicowanie podmiotu i przedmiotu miłość przybiera cztery postacie: miłość Boga do samego siebie, człowieka do Boga i wynikająca z niej miłość człowieka do drugiego człowieka, miłość Boga do człowieka¹².

Odwołując się do pierwszego rodzaju miłości, czyli miłości Boga do samego siebie, Augustyn objaśnia istotę Trójcy Świętej. Miłość jest relacją łączącą Ojca i Syna, którzy są dla siebie kochającym i kochanym. Ona sama natomiast to pośredniczący między nimi Duch Święty¹³.

W dziele Augustyna najwięcej miejsca zajmuje jednak miłość człowieka do Boga. Punktem wyjścia do zrozumienia jej wagi mogą być dwie znane i często cytowane sentencje Augustyna. *Amor meus pondus meum* — „moją siłą ciężenia jest miłość moja”¹⁴ — co znaczy, że miłość w duszy człowieka jest ciężarem, który pozwala mu się zakotwiczyć w świecie i nadaje stałość całemu jego życiu przez nakierowanie go ku dobru. Z kolei: *dilige et, quod vis, fac* — „kochaj i czyn, co chcesz”¹⁵ — to nakaz miłości uniwersalnej. Augustyn uczy, że miłość musi być motywem każdego czynu i że to ona przesądza o jego dobru. Dotyczy to zarówno relacji etycznych między poszczególnymi ludźmi, jak też miłości Boga do człowieka. W istocie zresztą te dwie formy miłości są ze sobą nierozzerwalnie splecione. Odrzucenie miłości bliźniego jest wystąpieniem przeciw Bogu¹⁶, a miłość doń jest miłością do Boga, ponieważ tym, co kochamy w innych ludziach, jest właśnie obraz Boga.

Miłość ta jednak różni się od tego, co ludzie zwykle określają tym mianem. Miłość Boga do człowieka jest, a człowieka do bliźniego ma być, surowa i wymagająca, a nie łagodna i przyzwalająca. Jest to miłość stawiająca wymogi, ponieważ ma na względzie osiągnięcie przez kochanego najwyższego dobra, a zatem mieści się w niej również kara czy nagana, natomiast wyklucza ona pochlebstwo¹⁷.

Interpretując ten fragment Augustyna, warto zwrócić uwagę na to, że stanowi on konkluzję rozważań nad ważnym problemem skrypturalnym, który dotyczy miłości Boga do człowieka. Augustyn zwraca mianowicie uwagę na to, że

¹² Por. H. Kuhn, dz. cyt. s. 80 i nast. W swoim opracowaniu Kuhn proponuje trójpodział miłości u Augustyna, pomija on miłość jako relację wewnętrzną Trójcy.

¹³ Por. *O Trójcy*, VIII, 10, 14. Ten wątek trynitologii Augustyna zadomowił się na trwałe w całej późniejszej teologii. Ciekawym świadectwem jego fuzji z Arystotelesową koncepcją samopoznającego, a dzięki temu samomiłującego się Boga są rozdziały 49–51 *Monologionu* Anzelmia z Canterbury.

¹⁴ *Wyznania*, XIII, 9, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1978, s. 276.

¹⁵ *Homilia na pierwszy List Jana*, VII, 8.

¹⁶ Tamże, VII, 5.

¹⁷ Tamże, VII, 7–8.

zarówno Bóg, jak i Judasz wydali Chrystusa na śmierć, a jednak to tylko Judasz popełnił grzech. Stało się tak dlatego, że wydanie przez Boga własnego Syna na śmierć było aktem Jego miłości do człowieka, i to ona właśnie przesądza o jego wartości etycznej¹⁸. Męka Chrystusa na krzyżu jest swoistego rodzaju *extremum* miłości Boga do człowieka.

Szczególnie interesujący dla określenia miłości łączącej Boga i człowieka jest ten fragment *Homilii na pierwszy List Jana*, w którym Augustyn dokonuje interpretacji cytowanego już wyżej fragmentu: „Bóg jest miłością, a kto trwa w miłości, w Bogu trwa, a Bóg w nim” (I J 4, 16). Augustyn wyjaśnia go tak: bycie Boga w człowieku i człowieka w Bogu jest istotniejsze dla człowieka. My jesteśmy w Bogu, żeby uchronić siebie samych przed upadkiem, a Bóg jest w nas, żeby nas właśnie, a nie siebie, podtrzymywać i nam pomagać¹⁹. Choć relacja ta jest wzajemna, bo Bóg kocha nas, a my Jego, to jednak jej człony nie warunkują się nawzajem, ponieważ Jego miłość jest dla nas konieczna i wyprzedza naszą miłość do Niego, która nie jest Bogu potrzebna dla Niego samego²⁰.

Ostatecznie więc ludzka miłość do Boga staje się aktem zawierzenia i ufności w Jego dobro, a Boża miłość do człowieka motywem udzielenia przezeń łaski lub wręcz samą tą łaską²¹. Ostatecznie oznacza to, że mieści ona w sobie wszystkie formy Bożej troski o świat, które zawiera pojęcie opatrności, ze zwróceniem szczególnej uwagi na związek między miłością Boga a aktem stworzenia. Miłość jest podstawą stworzenia. Bóg stworzył świat z miłości i kocha swoje dzieło.

Przekonanie o związku zachodzącym między stworzeniem świata a miłością Boga do niego stanowi ten wątek myśli Augustyna, który oddziałał później na myślicieli średniowiecznych. Bardzo ważny z tego punktu widzenia jest ten fragment z *Homilii na Ewangelię Jana*, który został zacytowany przez Piotra Lombarda w jego *Sentencjach*:

„Niepojęta i niezmienna jest miłość, którą Bóg kocha w każdym z nas to, co stworzył, jak też nienawidzi tego, co żeśmy my uczynili. W cudowny i boski sposób kocha nas nawet wówczas, gdy nienawidzi, co można dostrzec we wszystkich²²”.

Interpretacja tego fragmentu Augustyna dokonana przez Lombarda wyznaczyła podstawowe linie średniowiecznej refleksji nad miłością Boga. Przede wszystkim z faktu, że Bóg kocha to, co stworzył, wynika powszechność miłości. Ta powszechność wydaje się być ograniczana przez nienawiść Boga, jednakże u Lombarda przekształca się ona w hierarchię. Bóg kocha mniej to, co jest mniej

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, VIII, 14.

²⁰ Tamże, VII, 9.

²¹ Tamże, IX, 2.

²² „Incomprehensibilis est dilectio atque immutabilis, qua deus in unoquoque nostrum amat, quod fecit, sicut et odit, quod fecimus. Miro ergo et divino modo etiam quando odit, diligit nos; et hoc quidem in omnibus intelligi potest”. CX, 6.

dobrze. Kolejny problem to pozorna zmienność miłości Bożej w czasie. Lombard rozwiązuje go przy pomocy odróżnienia *essentia* i *efficitia* miłości Boga. Ta pierwsza — istota miłości — jest całkowicie niezmienna i odwieczna, natomiast jej sprawczość, czyli realizacja, dokonuje się w czasie, co sprawia wrażenie, że miłość Boża zmienia się w czasie, ponieważ my dostrzegamy jej skutki w pewnej sekwencji. Poza analizą tego fragmentu z *Komentarza* Augustyna w tym rozdziale *Sententiae* znajduje się jeszcze jeden ważny *passus*, w którym stwierdza się, że *amor Dei est eius ousia* — czyli, że miłość Boga jest Jego substancją²³.

Istotny etap średniowiecznej refleksji nad miłością Bożą stanowią kwestie 31 i 32 *Summy* Aleksandra z Hales. Tekst ten jest kontynuacją rozważań Lombarda, ale jest bardziej szczegółowy i wnikliwy. W kwestii 31 Aleksander tworzy ogólną teorię miłości Bożej, na której określenie używa terminu *dilectio Dei*. Jego analizy rozpoczynają się od pytania, czy miłość Boża do stworzenia jest różna od miłości w obrębie Trójcy. Aleksander stwierdza, że w miłości Bożej należy wyróżnić dwa elementy: to, co oznaczane (*signatum*), i to, co współoznaczane (*connotatum*). Mówiąc o miłości Bożej mamy przede wszystkim na myśli *voluntas sive quasi affectus Dei* — „wołę, czyli jak gdyby uczucie Boga”²⁴. Oczywiście woła Boża, która, jak zaraz dodaje Aleksander, jest tożsama z Jego istotą, jest jedna i niezróżnicowana, a więc i miłość Boża też jest jedna i niezróżnicowana. Zróżnicowanie pojawia się natomiast wtedy, gdy weźmiemy pod uwagę to, co współoznaczane, czyli przedmioty, ku którym skierowana jest miłość, a ściślej na skutki, jakie wywiera na nich miłość Boża. Skoro zaś przedmiotów tych jest wiele i różnią się one od siebie, to zróżnicowanie to musi być już założone w samej miłości, a właściwie, ze względu na jej sprawczy charakter, to ona je tworzy. Najważniejsze w powyższych rozważaniach jest określenie miejsca miłości w siatce innych atrybutów boskich i powiązanie jej z wolą Boga²⁵.

Kolejny problem nurtujący Aleksandra to kwestia, czy miłość Boża w odniesieniu do stworzenia osiąga ten najwyższy możliwy poziom miłości Boga, który jest właściwy relacji w obrębie Trójcy. Rozwiązanie tej kwestii rozpoczyna się od sformułowania definicji miłości: *idem est diligere aliquid quod velle bonum illi* — „tym samym jest kochać coś, co chcieć dla niego dobra”²⁶. Definicja ta ujawnia relacyjny charakter miłości, a zatem przypisany jej najwyższy poziom można odnieść do jednego z członów relacji, do przedmiotu miłości albo do samego chcenia. Jeżeli weźmiemy pod uwagę chcenie, czyli wolę Bożą, to oczywiście nie może tu być żadnego zróżnicowania, ponieważ miłość jest jedna, pojawi się ono natomiast, jeżeli zajmiemy się jej przedmiotem, ponieważ Bóg kocha różne rzeczy²⁷.

²³ *Sententiae*, III, 32, 1.

²⁴ Alexander de Hales, *Summa theologiae*, I, 31, 1, resp.

²⁵ Tamże, 31, 1, resp.

²⁶ Tamże, 31, 2, resp.

²⁷ Tamże, 31, 2, resp.

Rozstrzygnięcie tego problemu warunkuje także odpowiedź na pytanie o równość miłości Bożej względem różnych bytów. Miłość Boża jest współmierna z dobrem kochanej rzeczy, a zatem skoro rzeczy nie są w równym stopniu dobre, to miłość Boża do każdej z nich zależy od miejsca, jakie zajmuje dana rzecz w hierarchii bytów. Porządek ontyczny rzeczy, ich dobro oraz miłość Boża do nich są więc w rzeczywistości różnymi określeniami tej samej hierarchii²⁸.

Ogólne rozważania na temat miłości Bożej zamyka pytanie, które stanowiło największą trudność dla Lombarda, mianowicie pytaniem o początek miłości Bożej w czasie. Rozwiązanie Aleksandra nie dobiega tu zasadniczo od propozycji Lombarda²⁹.

W kwestii 32 Aleksander zajmuje się przykładami miłości Bożej do rozmaitych rzeczy. Chodzi mu zwłaszcza o takie przypadki zaświadczonej przez Pismo miłości Bożej do stworzeń, które wydają się naruszać zasadę, że Bóg kocha bardziej to, co lepsze. Taki charakter mają trzy pierwsze zagadnienia tej kwestii. Pierwsze z nich to pytanie, kogo Bóg kocha bardziej: aniołów czy człowieka. Na pytanie to można odpowiedzieć dwojako, biorąc uwagę gatunek albo jednostkę. Gatunkowo lepsze, a zatem bardziej kochane, są anioły, ale jednostkowo Bóg bardziej kocha człowieka, o czym świadczy wcielenie Syna Bożego. Wcielenie jest dowodem szczególnej łaski Boga wobec człowieka, której nie dostąpili aniołowie, choć wedle swojej natury są czymś lepszym od ludzi. Można zatem odpowiedzieć ostatecznie, że w porządku natury przedmiotem większej miłości są aniołowie, a w porządku łaski ludzie³⁰.

Następnie pojawia się pytanie, czy Bóg kocha bardziej przeznaczonego do zbawienia grzesznika od sprawiedliwego, który upadnie i zostanie potępiony. Odpowiedź brzmi tak, że zasadniczo bardziej kochany jest ten, kto będzie zbawiony, ale w danym momencie Bóg kocha bardziej uczciwego za jego sprawiedliwość³¹.

Następne pytanie ma swoje źródło w *Ewangelii Łukasza*, w której Chrystus mówi, że Bóg bardziej cieszy się z jednego nawróconego grzesznika niż z czterdziestu dziewięciu sprawiedliwych (15, 7), mimo że powszechnie uznaje się za lepszego kogoś, kto jest niezmiennie sprawiedliwy. Aleksander rozwiązuje ten problem przyznając, że jeżeli wszystkie inne walory moralne nawróconego i sprawiedliwego są takie same, to Bóg nagradza większą miłością stałość, ale jednak często zdarza się, że pokutujący grzesznicy dostępują większej łaski niż sprawiedliwi³².

Inny charakter ma ostatnie zagadnienie poruszane przez Aleksandra. Dotyczy ono wzajemności miłości Bożej. Autor *Summy* pyta, czy Bóg kocha bardziej tych,

²⁸ Tamże, 31, 3, resp.

²⁹ Tamże, 31, 4.

³⁰ Tamże, 32, 1, resp.

³¹ Tamże, 32, 2.

³² Tamże, 32, 3.

którzy kochają Go bardziej niż inni. Wydaje się, że Bóg powinien kochać tych, co kochają, ponieważ nieodwzajemnianie miłości jest czymś nagannym³³. Jednakże Nowy Testament dostarcza nam przykładu Jana i Piotra. Jan był umiłowanym uczniem Chrystusa, chociaż Piotr kochał Go najgoręcej, co wydaje się przeczyć, by wzajemność była zasadą określającą stopień miłości Bożej. Aleksander rozwiązuje ten problem twierdząc, że o miłości Bożej można wnosić na podstawie jej skutków, które są widoczne w życiu doczesnym lub wiecznym. Jeżeli chodzi o te pierwsze, to oznaki większej miłości Bożej otrzymał Jan, ponieważ otrzymał większą wiedzę o Bogu. Piotr natomiast przeważa w skutkach objawiających się w życiu wiecznym, ponieważ otrzyma większą chwałę w niebie. Możemy jednak abstrahować od oznak skutków miłości i rozważać ją samą w sobie, wówczas jej kryterium będzie poznanie Boga. Poznanie to może być dwojakie — spekulatywne bądź praktyczne. W tym pierwszym przeważa Jan, ponieważ otrzymał doskonalsze poznanie Boga, w drugim natomiast Piotr, dlatego że jemu zostały przekazane rządy nad Kościołem wymagające wiedzy praktycznej. W żadnym z tych kryteriów Aleksander nie stosuje zasady wzajemności i ostatecznie skłania się ku twierdzeniu, że miłość Boża nie jest wiązana przez zasadę wzajemności. Dzieje się tak dlatego, że wzajemność jest zasadą miłości przynależącej do sfery uczuć, a miłość Boża tylko pozornie jest uczuciem³⁴.

To przekonanie znajduje jeszcze mocniejsze potwierdzenie w dziele Bonawentury. Rozwodził on problem miłości Bożej w swoim *Komentarzu do Sentencji*³⁵. Podstawowe stwierdzenie Bonawentury na temat miłości Bożej brzmi tak: *Deus non dicitur creaturam diligere ratione affectionis animi, sed ratione communicationis alicuius boni* — „nie powiada się, że Bóg kocha stworzenie ze względu na uczucie ducha, ale ze względu na udzielanie jakiegoś dobra”³⁶. Takie określenie miłości Bożej determinuje rzecz jasna uznanie definicji miłości za wolę dobra, a odrzucenie następującego określenia odnoszącego się do miłości jako pewnego uczucia: *quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans vel copulare appetens, amantem scilicet et quod amatur* — „czymże jest miłość, jeżeli nie życiem spajającym lub dążącym do spojenia jakiś dwóch istot, mianowicie kochającej i kochanej”. Definicja w wersji literalnej została zaczerpnięta z Augustyna, jednak korzeniami swoimi sięga *Uczty* Platona i całej tradycji antycznej. Jej odrzucenie przez Bonawenturę uświadamia trudność w zastosowaniu greckiego pojęcia miłości do opisu miłości Bożej. Teorie greckie mają u źródeł rozumienie miłości jako uczucia, które może być bliższe jednostronnemu uwielbieniu platońskiemu lub wzajemnej przyjaźni równych u Arystotelesa, ale zawsze modelem

³³ Podobne rozumowanie odnaleźć można w *Monologionie* Anzelm z Canterbury, który uzasadnia ją przy pomocy sprawiedliwości Bożej. Nieodwzajemnianie miłości byłoby niesprawiedliwe, a odpłatą może być tylko sam przedmiot miłości i jego miłość. Por. roz. 70.

³⁴ Tamże, 32, 4.

³⁵ Bonaventura, *In III Sententiarum*, 32.

³⁶ Tamże, 32, 2.

stanowiącym punkt wyjścia dla analiz pozostaje jakiś fenomen z życia emocjonalnego człowieka, którego nie można zastosować do Boga. Przyjaźń Arystotelesa jest związkiem między dwoma osobami o jednakowej wartości, który uzyskuje swoją najdoskonalszą formę, gdy jest w pełni symetryczny. Asymetria miłości Platońskiej ma natomiast kierunek przeciwny do tego, który występuje w *amor Dei*. U Platona przedmiotem miłości jest coś doskonalszego, a w chrześcijaństwie to coś doskonalszego kocha. Twierdzenie, że przedmiotem miłości u Platona jest coś doskonalszego, dotyczy oczywiście koncepcji miłości przedstawionej w *Uczcie*, inaczej rzecz ma się z fragmentami *Praw*, w których opisuje się powodowaną przez miłość Bożą troskę o ludzi. Ten typ miłości zajmuje jednak u Platona nieporównanie mniej miejsca niż miłość erotyczna. Miłość oparta na modelu uczuciowym zawsze zakłada uprzednie istnienie swego przedmiotu, natomiast miłość Boża nie zakłada tego, ponieważ to ona sama stwarza swój przedmiot. W momencie, gdy uznamy jej odwieczny charakter, a co za tym idzie, jej istnienie wyprzedzające samo zaistnienie jej przedmiotu, mogą pojawić się uzasadnione wątpliwości co do jej relacyjnego charakteru, a w każdym razie co najmniej staje się ona relacją intencjonalną, taką samą jak poznanie. Ten ostatni wątek występuje również u Bonawentury, gdy powiada, że za miłość można uznać samo postanowienie udzielenia dobra (*propositio communicationis boni*)³⁷.

Bonawentura uznaje główne, a nawet szczegółowe tezy Aleksandra na temat powszechnego i hierarchicznego charakteru miłości Bożej, ale wprowadza też do jego konstrukcji własne elementy. W kwestiach ogólnych najważniejszą sprawą jest określenie miejsca miłości w strukturze istoty Boga. Otóż Bonawentura idzie tu za Lombardem, który określa *amor Dei* jako *eius usia*, co Bonawentura tłumaczy jako *esse*, a wbrew Aleksandrowi twierdzącemu, że miłość Boża to Jego wola³⁸.

Bonawentura wprowadził ponadto dwie innowacje do rozważań nad poszczególnymi przejawami miłości Boga. Po pierwsze, względem miłości Boga do aniołów w porównaniu z miłością do człowieka uznawszy, że jeżeli zwrócimy uwagę na naturę, bardziej kochane są anioły, a jeżeli weźmiemy pod rozwagę łaskę — ludzie, Bonawentura zastanawia się dalej, który z tych rodzajów miłości jest bardziej miarodajny dla ostatecznej oceny wielkości miłości Bożej. Ostateczna odpowiedź brzmi tak: człowiek zbawiony przewyższa anioła trzema dobrodziejstwami udzielonymi przez Boga: wcieleniem, odkupieniem i uwielbieniem³⁹.

Po drugie, Bonawentura wprowadza nowy problem w obręb dyskusji nad hierarchią miłości Bożej pytając, czy wydanie Chrystusa na śmierć za ludzkość jest dostatecznym powodem, by uznać, że Bóg bardziej kocha ludzi niż Swego Syna. Oczywiście Bonawentura odpowiada, że Bóg bardziej kocha Chrystusa niż

³⁷ Tamże, 32, 1.

³⁸ Tamże, 32, dub. 2.

³⁹ Tamże, 32, 4.

wszystkich ludzi, a oddanie Jego życia dla zbawienia ludzkości nie jest wystarczającym powodem, by twierdzić, że Bóg bardziej kocha ludzi niż swego Syna. Bonawentura uzasadnia to tym, że śmierć Chrystusa nie oznaczała oddania Go pod jej panowanie, a więc nie mamy tu do czynienia z wymianą życia Chrystusa za życie wieczne ludzkości, które jest pod panowaniem śmierci⁴⁰.

Kolejny etap w średniowiecznej refleksji nad miłością Boga stanowi koncepcja Świętego Tomasza wyłożona w 20 kwestii *Summy teologii*. Punktem wyjścia analiz jest pozytywna odpowiedź na pytanie, czy w Bogu jest miłość⁴¹. W Bogu jest miłość, ponieważ jest ona pierwszym ruchem woli, a skoro Bóg ma wolę, co zostało dowiedzione w kwestii 19, to ma i jej pierwsze poruszenie, czyli miłość. Większą część pierwszego artykułu Akwinata poświęca na wyjaśnienie, na czym polega pierwszeństwo miłości przed innymi aktami woli. Wszystko z natury dąży do dobra, a miłość jest właśnie tym dążeniem, a zatem poprzedza ona wszystkie inne pragnienia i decyzje woli⁴².

W tym zwięzłym rozumowaniu warte uwagi są dwa elementy. Po pierwsze, to, że podając ogólną definicję miłości Tomasz zarazem określa jej miejsce w strukturze istoty Boga i czyni to inaczej niż Bonawentura. Oczywiście ze względu na absolutną jedność Boga Jego miłość jest tożsama z Jego istotą i istnieniem, jednakże Tomasz chcąc ukazać specyfikę miłości w strukturze istoty Boga wiąże ją z wolą, podobnie jak Aleksander. Po drugie, w tych rozważaniach można łatwo dostrzec wpływ Arystotelesa, szczególnie tam, gdzie Akwinata mówi o wpływającym z natury dążeniu do dobra. Trzeba jednak pamiętać, że brak tu istotnego składnika koncepcji Stagiryty, mianowicie dopowiedzenia, że w dążeniu do dobra chodzi o dobro własne. Ta właśnie teza wprowadziłaby olbrzymie trudności w rozważania Tomasza. Gdyby Bóg pragnął tylko swojego dobra, nie mógłby pragnąć naszego, ponieważ nie jesteśmy Mu do niczego potrzebni.

Pozostała część tego artykułu, to znaczy trudności i ich rozwikłanie, skupia się na problemie rozumienia miłości jako uczucia. Pierwsza trudność wynika z określenia miłości jako uczucia, które oczywiście nie może przysługiwać Bogu, wobec czego Bóg nie kocha. Swoją odpowiedź Tomasz rozpoczyna od przedstawienia zakresów pojęć „miłość” i „uczucie”. Wszystkie požądania, a więc także miłość, mogą być zmysłowe lub intelektualne. Požadaniom zmysłowym towarzyszą zawsze jakieś przemiany w naszym ciele, toteż je właśnie nazywamy uczuciami. Nie mogą one być w żadnym razie udziałem Boga, który *amat sine passione* (kocha bez doznania), samym požądaniem intelektualnym⁴³.

⁴⁰ Tamże, 32, 5.

⁴¹ Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, 20, 1.

⁴² „Amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus. Et propter hoc omnes alii motus appetitivi praesupponunt amorem quasi primam radicem. Nullus enim desiderat aliquid nisi bonum amatum”. Tamże, I, 20, 1, in corp.

⁴³ Tamże, I, 20, 1, 1 i ad 1.

Trzeci z kolei zarzut wychodzi od platońskiej, tym razem w sformułowaniu Pseudo-Dionizego, definicji miłości jako siły jednoczącej. Bóg jest całkowicie prosty, zatem nie może się w Nim nic jednoczyć. Żeby cokolwiek mogło się zjednoczyć w Bogu, musiałyby być uprzednio rozdzielone, co wyklucza Bożą prostotę zakładającą niezłożoność Boga, Tomasz uchyla ten zarzut reinterpreterując tę definicję w duchu określenia miłości jako chcenia dla kogoś dobra. Akwinata twierdzi, że można chcieć dobra dla samego siebie lub dla kogoś innego. W pierwszym wypadku Bóg kocha siebie miłością jednoczącą, w której nie występuje jednak złożenie, gdyż nie chce dla siebie niczego innego poza samym sobą. Bóg kocha natomiast innych i chce dla nich tego samego dobra co dla siebie, a zatem ostatecznie chce ich połączyć z sobą samym, ale i to połączenie nie powoduje żadnego złożenia (*compositio*)⁴⁴.

Głównym elementem kolejnego artykułu 20 kwestii *Summy* jest argumentacja na rzecz powszechnego charakteru miłości Bożej. Przebiega ona w następujący sposób. Bóg kocha wszystko, co istnieje, ponieważ wszystko, co istnieje, jest dobre już przez sam fakt swego istnienia. Skoro więc miłość jest wolą dobra dla wszystkiego, a wola Boża jest przyczyną istnienia wszystkiego, to miłość Boża obejmuje wszystko⁴⁵. To rozumowanie daje Tomaszowi sposobność do wskazania zasadniczej różnicy między miłością ludzką a Bożą. Ludzka jest relacją zachodzącą między dwoma bytami, których istnienie i dobro poprzedza ich wchodzenie w tę relację, natomiast miłość Boża sama stwarza swój przedmiot. Zatem relacja poprzedza tu zaistnienie jednego ze swych członów⁴⁶.

Taka koncepcja powszechności miłości Bożej pozwala Tomaszowi rozwiązać argumentacje zwrócone przeciw niej. Pierwsza z nich wynika z odwieczności miłości Bożej skierowanej ku rzeczom. Jeżeli jest ona odwieczna, to nie może być skierowana do rzeczy jako takich — to znaczy jako samoistnych, a nie mających byt tylko w umyśle Boga — ponieważ one są czasowe, zatem jej przedmiotem mogą być wyłącznie rzeczy jako odwieczne przedmioty myśli Bożej. Tomasz odpowiada na to, że Bóg zna rzeczy w ich własnych naturach, a zatem może kochać je jako takie, a nie wyłącznie jako przedmioty swoich myśli⁴⁷.

W następnym wnioskowaniu twierdzi się za Arystotelesem, że istnieją dwa rodzaje miłości: przyjaźń i pożądanie. Pierwsza jest udziałem jedynie bytów rozumnych, a druga niesamowystarczalnych. Zatem Bóg mógłby kochać byty nierozumne tylko wówczas, gdyby ich potrzebował, co jest niemożliwe. Tomasz

⁴⁴ Tamże, I, 20, 1, 3 i ad 3.

⁴⁵ „Nam omnia existentia, inquantum sunt, bona sunt; ipsum enim esse cuiuslibet rei quoddam bonum est ... Voluntas Dei est causa omnium rerum et sic oportet, quod intantum habeat aliquid esse, aut quodcumque bonum, inquantum est volitum a Deo. Cuiuslibet igitur existenti Deus vult aliquod bonum. Unde cum amore nil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est, quod Deus omnia, quae sunt, amat”. Tamże, I, 20, 2, in corp.

⁴⁶ Tamże, I, 20, 2, in corp.

⁴⁷ Tamże, I, 20, 2, 2 i ad 2.

odpowiada na to, że Bóg kocha stworzenia nierozumne miłością pożądliwości (*amor concupiscentiae*), nie dlatego jednak, że zaspokajają one Jego potrzeby, ale dlatego, że służą do tego stworzeniom rozumnym. Są one pożądane przez Boga jako dobre dla nas⁴⁸.

Ostatni zarzut stanowi, często pojawiający się w Starym Testamencie, motywy nienawiści Boga do niesprawiedliwych, a nienawiść wyklucza miłość, zatem Bóg nie kocha niesprawiedliwych. Tomasz odpowiada na to, że miłość i jej przeciwieństwo odnoszą się do różnych aspektów tej samej rzeczy. Jest ona kochana jako byt, a nienawidzona za ułomność, która jest brakiem pewnego sposobu istnienia⁴⁹.

Ten wątek prowadzi do następnego zagadnienia, a mianowicie hierarchiczności miłości Bożej. Istnienie różnic w miłości Boga umożliwia przypisanie jej hierarchiczności. Tomasz odróżnia w miłości Boga akt woli i to, czego się chce dla jego przedmiotu. Akt woli Boga nie może być różny w odniesieniu do różnych przedmiotów, ponieważ jest jeden i niezmienny. Bóg jednakże chce różnych dóbr dla różnych bytów, o czym świadczą rzeczywiste różnice między bytami. Rozumowanie Tomasza można sparafrazować w taki oto sposób: skoro miłość Boża jest źródłem wszystkich rzeczy, a one różnią się od siebie stopniem dobra, to te różnice muszą być również uwarunkowane miłością Bożą⁵⁰.

Obiekcje wysuwane przeciw hierarchiczności miłości Bożej — takie same zresztą występują już w *Summie* Aleksandra⁵¹ — biorą za podstawę twierdzenie, że akt miłości Bożej jest niezróżnicowany, nie uwzględniając zróżnicowania przedmiotów kochanych, zatem odpowiedzi na nie nie nastroją Tomaszowi wiele kłopotu.

W ostatnim artykule tej kwestii Tomasz zajmuje się problemami o charakterze szczegółowym, które wydają się przeczyć zasadzie, że Bóg bardziej kocha to, co lepsze. Zasada ta wynika z Tomaszowego sformułowania twierdzenia o hierarchiczności miłości. Skoro ona jest źródłem dobra danego bytu, to zawsze jej zwiększenie oznacza polepszenie bytu⁵². Wszystkie te problemy odpowiadają temu, co wcześniej wchodziło w skład rozważań o miłości Boga do poszczególnych rzeczy. Pierwszy z nich odnajdujemy w *Komentarzu do Sentencji* Bonawentury⁵³, a stanowi go pytanie, czy Bóg kocha bardziej ludzkość niż Chrystusa, skoro wydał Go na śmierć, by zbawić ludzkość, mimo że bez wątpienia On jest lepszy niż wszyscy ludzie. Tomasz odpowiada, że Chrystus jest bardziej umiłowany niż całe stworzenie, a Jego śmierć w niczym nie umniejsza Jego doskonałości⁵⁴.

Kolejne cztery zarzuty skierowane przeciw odpowiedniości dobra i miłości Boga to cztery zagadnienia omawiane przez Aleksandra w 32 kwestii jego *Summy*.

⁴⁸ Tamże, I, 20, 2, 3 i ad 3.

⁴⁹ Tamże, I, 20, 2,

⁵⁰ Tamże, I, 20, 3, in corp.

⁵¹ Alexander de Hales, *Summa theologiae*, I, 31, 3.

⁵² Tamże, I, 20, 4, in corp.

⁵³ Bonaventura, *In III Sententiarum*, 32, 5.

⁵⁴ Tamże, I, 20, 4, 1 i ad 1.

Jako pierwszy rozważa Tomasz problem miłości Boga do aniołów i człowieka. Na samym początku Tomasz zapewnia, że człowieczeństwo w Chrystusie jest bardziej ukochane niż aniołowie. Jeżeli natomiast będziemy porównywać w ogólności naturę anielską i człowieczą, to musimy stwierdzić, że są one równe, jeżeli chodzi o udział w łasce, co jest sprzeczne z rozwiązaniem franciszkańskim, a jeżeli znowu chodzi o moc natury, przewagę ma anioł⁵⁵.

Kolejny problem omawiany przez Akwinatę to miłość Boga do Jana i Piotra. Akwinata podobnie jak wcześniej Bonawentura wyciąga tę kwestię z jej pierwotnego kontekstu. U Aleksandra miłość Chrystusa do Jana i Piotra stanowiła przykład na niezależność miłości Bożej od miłości danej osoby do Boga. Tomasz nie podaje własnego rozstrzygnięcia tego problemu twierdząc, że byłoby zarozumiałością chcieć wyrokować w tak delikatnej materii i przesądzać, który z apostołów był lepszy. Ogranicza się tylko do podania rozstrzygnięć proponowanych przez swoich poprzedników, korzystając z materiału zgromadzonego przez Bonawenturę i Alberta⁵⁶.

Dalej Tomasz rozważa kwestię, czy Bóg kocha bardziej pokutującego grzesznika, czy kogoś, kto trwał niezmiennie w sprawiedliwości. Rozwiązanie tej kwestii jest takie samo jak w *Summie* Aleksandra. Jeżeli grzesznik i sprawiedliwy nie różnią się niczym poza tym, że sprawiedliwy jest sprawiedliwy, a grzesznik jest grzesznikiem, to sprawiedliwy jest przedmiotem większej miłości Boga, jednak często zdarza się, że grzesznicy uzyskują większą łaskę miłości, tak jak żołnierz, który zawrócił w bitwie i natarł na wroga, mimo że najpierw uciekł⁵⁷.

Również w przypadku ostatniego problemu, czy bardziej kochany jest sprawiedliwy, który w przyszłości zgrzeszy, czy obecny grzesznik, który będzie zbawiony, ponieważ w przyszłości będzie pokutował, rozwiązanie Tomasza jest zgodne z *Summą* Aleksandra. Miłość Boga jest zależna od czasu, w chwili obecnej bardziej kochany jest uczciwy, ale po nawróceniu bardziej kochany będzie grzesznik⁵⁸.

Kolejnym etapem w scholastycznej refleksji nad miłością Boga do stworzenia są komentarze Jana Dunsza Szkota do *Sentencji* Piotra Lombarda⁵⁹. Na jego analizę

⁵⁵ Tamże, I, 20, 4, 2 i ad 2.

⁵⁶ Tamże, I, 20, 4, 3 i ad 3; Albertus Magnus, *In Sententiarum*, III, 31, 12; Bonawentura, *In Sententiarum*, III, 32, 6.

⁵⁷ Thoma de Aquino, *Summa theologiae*, I, 20, 4, 4 i ad 4. Przykład z żołnierzem również znajduje się w *Summie* Aleksandra.

⁵⁸ Tamże, I, 20, 4, 5 i ad 5.

⁵⁹ Moja rekonstrukcja poglądów Szkota na ten temat opiera się na fragmentach obydwu jego komentarzy, mianowicie na dystynkcji 32 *De dilectione Dei* pochodzącej z *Quaestiones in III librum Sententiarum*, według wydania Vivèa *Opera omnia*, Paryż 1894, t. XV, oraz z dystynkcji 32 *De dilectione Dei* z *Reportata parisiensia*, w edycji Vivèa *Opera omnia*, Paryż 1894, t. XXIII. Obydwa te teksty są do siebie zbliżone, a ich różnice uzupełniają się wzajemnie, toteż wolno na ich podstawie rekonstruować jedną teorię Szkota korzystając z jednego i drugiego wykładu.

problemu miłości (*dilectio*) Boga składa się jedna zasadnicza kwestia, czy Bóg kocha wszystko na równi. Odpowiedź na to pytanie rozbija się na trzy tezy wraz z ich uzasadnieniami: 1. Bóg kocha wszystko. 2. Miłość Boga nie jest właściwa jakiejś jednej osobie Bożej, ale całej Trójcy. 3. Miłość ta, choć jest jedna, dotyczy wszystkiego⁶⁰.

Szkot rozpoczyna od dowodu twierdzenia, że Bóg kocha wszystko. Jego rozumowanie przebiega dwustopniowo. Najpierw dowodzi się, że Bóg kocha siebie, a następnie rozszerza się zakres Jego miłości na całe stworzenie. Dowód tego, że Bóg kocha siebie, bierze za podstawę — podobnie jak u Tomasza — wolę i poznanie Boga. Jeżeli On poznaje i chce, to jest zdolny do szczęścia. Skoro zaś w Bogu żadna zdolność ani władza nie może poprzedzać właściwego sobie urzeczywistnienia czy działania, ani nie może bez niego pozostawać, to Bóg jest szczęśliwy. Tym szczęściem jest zaś w przypadku każdego bytu poznawanie i chcenie Boga. To samo dotyczy Boga, dla Niego szczęściem jest poznanie i chcenie samego siebie, czyli właśnie miłość⁶¹. W tym fragmencie Szkot wykorzystuje omawiane wyżej rozważania Arystotelesa z *Metafizyki*. Do niosącego Bogu szczęście samopoznania Duns dodaje chcenie samego siebie, które jest miłością.

Na marginesie tych rozważań Szkot zajmuje się problemem doskonałości przypisywanych Bogu. Doskonałości te są doskonałe zasadniczo, to znaczy, że pod żadnym względem nie mogą być niedoskonałościami. Takie są na przykład wszystkie własności transcendentalne, czyli, między innymi, dobro, byt, jedno. Własności te przysługują wszystkiemu. Wola jednak nie jest doskonałością tego rodzaju, ponieważ nie przysługuje wszystkiemu. O każdej rzeczy można jednak orzec dysjunkcję: mający wolę lub jej pozbawiony. Doskonalsza w tej dysjunkcji jest oczywiście pierwsza możliwość, toteż posiadanie woli jest doskonałością. Zatem również miłość jako szczególny rodzaj woli — wola dobra — jest atrybutem Boga⁶².

Kolejny krok w argumentacji Szkota stanowi dowód powszechności miłości Boga. Wszelka władza, która jest doskonała i ma właściwy sobie pierwszy przedmiot adekwatny⁶³, jest zdolna ogarnąć wszystko, co może być jej przedmiotem. Ujmując rzecz skrótowo można powiedzieć, że doskonałość miłości Boga wymaga, by obejmowała ona wszystko, co w ogóle można kochać, a więc wszystko, co istnieje⁶⁴.

⁶⁰ *In Sententiarum*, III, 32, 2; *Reportata*, III, 32, 2.

⁶¹ *In Sententiarum*, III, 32, 2; *Reportata*, III, 32, 2.

⁶² *In Sententiarum*, III, 32, 2; *Reportata*, III, 32, 5.

⁶³ Na przykład przedmiotem woli jest dobro, jednakże dobra są zróżnicowane, adekwatnym przedmiotem woli jest więc takie dobro, które znajduje się na tym samym szczeblu hierarchii ontycznej co chcący go podmiot. Toteż adekwatnym przedmiotem woli Bożej jest tylko On sam. Przedmiot adekwatny jest zarazem pierwszy, co znaczy, że posiadanie go musi poprzedzać rozciągnięcie woli na pozostałe przedmioty, a więc Boża wola stworzenia świata jest wtórna wobec woli własnego istnienia.

⁶⁴ *In Sententiarum*, III, 32, 2; *Reportata*, III, 32, 5.

Następnie Duns zajmuje się problemem, jak pogodzić wieczność przynależną Bogu, a więc i wieczność Jego miłości, z czasowością większości jej przedmiotów. Bóg oczywiście kocha odwiecznie, ponieważ przedmiotem Jego miłości są rzeczy jako ujęte w myślach Boga, które są odwieczne. Szkot dodaje jednak zaraz, że są one odwiecznie pomyślane jako mające być poza Bogiem, mianowicie być możliwy. Przeciw temu można by oponować twierdząc, że być możliwy jest czymś gorszym niż rzeczywisty, zatem powiązanie miłości Bożej z bytem nienajdoskonalszym stanowiłoby zagrożenie dla jej doskonałości. Z kolei urzeczywistnienie bytu możliwego wymagałoby jakiejś nowej relacji, która zachodziłaby między nim a tym, co go urzeczywistnia, czyli Bogiem. Szkot odpowiada na ten zarzut, że rzeczywiste zaistnienie stworzenia nie powoduje żadnej nowej relacji w Bogu⁶⁵. W tym punkcie staje się wyraźna jedna z podstawowych różnic dzielących Tomasza i Szkota. U Tomasza przedmiotem miłości Bożej są byty rzeczywiste, ponieważ jest ona przyczyną ich istnienia, natomiast u Duns jest ona również skierowana do bytów tylko możliwych.

Z tym wątkiem refleksji Duns koresponduje odróżnienie miłości sprawczej (*dilectio efficax*) i miłości upodobania (*dilectio complacentiae*). Przez ten drugi brzmiący zaskakująco termin Szkot rozumie miłość, która ogranicza się tylko do akceptacji przez Boga możliwości zaistnienia jakiegoś bytu. Wyrazem takiej akceptacji może być powiedzenie, że coś się komuś podoba. Pierwsza, miłość sprawcza, ma za przedmiot byty, które rzeczywiście istnieją, druga tylko możliwe. Szkot twierdzi jednak, że obydwie te rodzaje miłości z punktu widzenia Boga są sobie równe, jeżeli chodzi o stopień ich doskonałości i mocy⁶⁶. Tomasz nie przeprowadza takiego odróżnienia w stosunku do miłości ani do woli, ponieważ odnoszą się one tylko do tego, co istnieje; są — jak można to ująć obrazowo — zasadą wychodzenia Boga poza Niego samego. To wyklucza oczywiście istnienie w Bogu miłości upodobania. Wola ma całkowitą moc sprawczą, a więc jej akt-miłość też⁶⁷. Analogiczne odróżnienie pojawia się u Akwinaty tylko w odniesieniu do wiedzy Boga, ponieważ inaczej poznaje On byty możliwe, przez wiedzę prostego rozumienia (*scientia simplicis intelligentiae*), a inaczej byty rzeczywiste, przez wiedzę oglądu (*scientia visionis*). Różnią się one ponadto tym, że wiedza oglądu to wiedza o czymś możliwym, do której dołącza się postanowienie o urzeczywistnieniu tego czegoś, określaną przez Tomasza jako wiedza aprobująca (*scientia approbationis*)⁶⁸. Okazuje się więc, że u Tomasza wola ma nieco mniejszy zakres niż wiedza, a u Szkota są one współzakresowe. Z jednej strony pogląd Szkota zakrawa na paradoks: Bóg kocha tak samo to, co jest, jak to, czego nie ma, ale z drugiej strony ma on tę zaletę, że podkreśla

⁶⁵ *Reportata*, III, 32, 4.

⁶⁶ *In Sententiarum*, III, 32, 2.

⁶⁷ Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, 19, 4, in corp.; I, 19, 6, in corp.

⁶⁸ Tamże, I, 14, 8, in corp.; I, 14, 9, in corp.

w pełni aprobatywny stosunek Boga do wszystkich swoich myśli, co pozwala uniknąć możliwego do wysunięcia przeciw Tomaszowi zarzutu, że Bóg uważa pewne swoje myśli, mianowicie te nie zrealizowane, za gorsze od innych, czyli zrealizowanych, co stałoby w sprzeczności z jego doskonałością.

Kolejny etap w refleksji Szkota to dowód trzeciej tezy, głoszącej, że jedna miłość Boża dotyczy wszystkich przedmiotów miłości, przez co różnicuje się wewnętrznie⁶⁹. Jedność aktu miłości Bożej jest oczywista i nie wymaga długich uzasadnień. Jest ona jednym aktem jednej władzy, który ma jeden przedmiot adekwatny. Z kolei z jego doskonałości wynika to, że poza swoim pierwszym adekwatnym przedmiotem zmierza on do wszystkich pozostałych możliwych przedmiotów miłości. Z samej natury aktu woli Boga wynika równość i powszechność Jego miłości. Jej nierówność bierze się natomiast ze związku z tym, czego ona dotyczy. Zasada jednak tej nierówności, czy też — jak określałem to wcześniej w odniesieniu do Aleksandra i Tomasza — hierarchiczności, nie pochodzi, jak było to właśnie w ich przypadku, z różnic w stopniu dobra tych przedmiotów, czy też z różnic dóbr, które Bóg dla nich przeznaczył, ale jest założona w samym akcie miłości. Każdy bowiem, kto chce w sposób rozumny, chce przede wszystkim celu; następnie tego, co jest bezpośrednio z tym celem związane; a na koniec tego, co jest wtórnie potrzebne do jego osiągnięcia. Pierwszym przedmiotem miłości Boga i jej ostatecznym celem jest sam Bóg. Ponieważ zaś jest On pierwszy w porządku przedmiotów godnych miłości, a Jego miłość jest wolna od zawiści i zazdrości, to chce On, by inni dzielili z Nim najwyższy przedmiot miłości, czyli chce być kochany przez wszystkich. Ten pierwszy po Bogu szczebel w hierarchii wyznaczonej przez wewnętrzną logikę doskonałej miłości stanowią predestynowani, dla których Bóg chce ostatecznego dobra⁷⁰.

Kolejny stopień w tej hierarchii to rzeczy, których potrzebują predestynowani, by uzyskać zbawienie. Potrzebują oni zaś rzeczy dwojakiego rodzaju: po pierwsze, nadprzyrodzonej łaski Bożej, po drugie, tego wszystkiego, co jest konieczne do życia w porządku natury, czyli całego świata. Zatem łaska i świat natury stanowią dwa ostatnie szczeble w hierarchii wyznaczonej przez miłość Boga⁷¹.

Swoje rozważania Skot kończy podkreśleniem tego, że nierówność miłości Boga w stosunku do różnych rzeczy nie wynika z różnaitości dóbr, które On im przypisał, ale tkwi w samej woli Boga. Boża wola udzielenia jakiegoś dobra danemu bytowi nie jest zasadą Jego miłości; nawet jeżeli założymy, że Bóg poznaje rzeczy istniejące poza Nim samym i znajduje w nich upodobanie, to wynika ono całkowicie i jedynie z woli Boga bez jakiegokolwiek udziału w nim samych rzeczy. Rozumowanie to powtarza krytykę skierowaną przeciw Tomaszo-

⁶⁹ W swojej analizie pomijam, podobnie jak czyniłem to w przypadku innych autorów, trynitarny aspekt miłości Bożej.

⁷⁰ *In Sententiarum*, III, 32, 5; *Reportata*, III, 32, 10.

⁷¹ *In Sententiarum*, III, 32, 5; *Reportata*, III, 32, 11.

wi, który twierdził, że zasadą zróżnicowania miłości Bożej jest planowane dla każdej rzeczy dobro. Warto zwrócić tu uwagę na fakt, że argumentacja Szkota stanowi powtórzenie antysempelagiańskiej polemiki Augustyna, który wykluczał, by ewentualne przyszłe zasługi kogokolwiek mogły stanowić o jego predestynacji⁷².

Podsumowując rozważania na temat Szkota, należy przyznać, że pojawiają się w jego tekstach pewne elementy charakterystyczne dla myśli Augustyna, chodzi tu przede wszystkim o nawrót do dialektyki budzenia przez miłość Boga miłości do Niego samego. Mimo to trudno byłoby w jego przypadku mówić o odwróceniu ogólnego trendu rozwojowego scholastycznej refleksji nad miłością Boga. Duns dzieli ze swoimi bezpośrednimi poprzednikami podstawowe składowe teorii miłości. Przede wszystkim nie zajmuje się szerzej tym, co akceptuje jako przyjęte rozwiązania — cała scholastyka rozwija się respektując zasadę kumulacji wiedzy — pośród których znajdują się tak fundamentalne ustalenia, jak definicja miłości jako woli dobra, a, co za tym idzie, sprowadzenie miłości Bożej do woli. Tendencja ta znajduje swój wyraz również w warstwie językowej. Każdy z autorów, począwszy od Aleksandra z Hales, a skończywszy na Szkocie, używa coraz rzadziej słów: *amor*, *amare*, *dilectio*, *diligere*, zastępując je: *voluntas* i *velle*. Tej zmianie towarzyszy stałe odchodzenie od problemów czysto egzegetycznych i rozluźnianie związków z Biblią na rzecz wspinania się na coraz wyższe poziomy abstrakcji. Tam z kolei, gdzie Szkot dyskutuje z poprzednikami, zwłaszcza z Tomaszem, nie cofa się do rozwiązań wcześniejszych, ale zawsze idzie do przodu i jeżeli nawet zajmuje się takimi rozwiązaniami, które pojawiły się w postaci załączkowej już u samego Augustyna, to jednak przepracowuje i rozwija je w znacznej mierze, tak że nie sposób mówić o prostym naśladownictwie.

Zestawienie przymyślań scholastyków na temat miłości Bożej poza tym, że pokazuje ewolucję pewnego problemu w teologii chrześcijańskiej — co już samo w sobie dostarcza ciekawego materiału do przymyślań nad wędrówkami i trwałością pewnych wątków intelektualnych — pozwala przedstawić schemat ewolucji tego pojęcia.

Punktem wyjścia filozoficznych zastosowań pojęcia miłości było zjawisko psychiczne, na którego podstawie tworzono definicje bardziej abstrakcyjne. Na przykład wedle Empedoklesa miłość to siła spajająca świat; z kolei u Platona to dążenie do dobra. Uogólnienie i sublimacja znaczenia miłości umożliwiły następnie Platónską próbę opisaną przy jej pomocy stosunku Boga do ludzi. Idea ta spotkała się jednak z krytyką Arystotelesa, który odrzucił możliwość przypisywania Bogu miłości do czegokolwiek poza Nim samym.

⁷² Augustyn, *Przeznaczenie świętych*, 24–25, 29. *Nota bene* Tomasz uznał słuszność tej argumentacji Augustyna we własnych rozważaniach na temat predestynacji. Por. *Summa theologiae*, I, 23, 5, in corp.

Początek kolejnego etapu refleksji nad problemem miłości stanowi myśl chrześcijańska, a zwłaszcza *Ewangelia* i *I List Jana*, które przesądziły swoją nadprzyrodzoną powagą prawdziwość twierdzenia, że Bóg kocha swoje dzieła. Teza ta domagała się jednak takiej interpretacji, która odgraniczyłaby wyraźnie tę część potocznych wyobrażeń miłości, która nijak nie może stosować się do Boga. Dzieła tego podjął się Augustyn. Wyniki jego wysiłków nie były całkowicie jednoznaczne, z jednej strony akceptuje on wiele z tego, z czym kojarzy się miłość rozumiana jako emocja psychiczna, i wydaje się, że zadowolilo go oczyszczenie miłości z tego, co dla niej typowe w wymiarze ludzkim i doczesnym, a co w rzeczywistości sprzeciwia się jej istocie; z drugiej jednak strony uczynił z niej coś abstrakcyjnego, co łamie potoczne wyobrażenia na temat miłości. Dzieło Augustyna pełniło podobną funkcję w stosunku do przekazu biblijnego co *Uczta* Platona w stosunku do obiegowych sądów Greków na temat miłości. Obydwaj myśliciele chcąc ująć miłość filozoficznie czy też teologicznie, musieli oczyścić ją ze składnika cielesnego i poddać daleko idącej sublimacji.

Kolejny krok w refleksji nad miłością Bożą czynią teologowie scholastyczni, którzy podjęli trud przemyślenia i usystematyzowania dokonań Augustyna, mając zarazem w pamięci argumenty Arystotelesa przeciw miłości Bożej. Ich praca polegała na weryfikacji tego, co Augustyn znalazł u Jana. Trud lektury Augustyna zaowocował przede wszystkim pozostawieniem na boku tego, co ujmował on jeszcze w kategoriach psychologicznych. Najpierw Aleksander i Bonawentura wahali się co do natury miłości przypisywanej Bogu, uznając, że jest ona uczuciem tylko z pozoru. Dla Tomasza już nim nie jest, a Duns Szkot w ogóle już nie wspomina o tym problemie. W zamian za to powiązali oni miłość ściślej z porządkiem woli i dążyli do jak najogólniejszej i jak najbardziej abstrakcyjnej definicji miłości. Jednocześnie rozbudowali koncepcję wpływu miłości Bożej na strukturę świata i jego istnienie. Ostatecznie okazało się, że miłość Boga jest tym, co wprowadza weń ład i określa jego hierarchiczną budowę.

W efekcie zataczamy tu pewnego rodzaju koło, ponieważ dochodzimy do obecnej już u Empedoklesa idei miłości kosmologicznej. Mimo różnic w sposobie oddziaływania — miłość Empedoklesa można sobie wyobrażać na podobieństwo oddziaływania fizycznego — spełniają one tę samą funkcję: determinują konstrukcję świata. Paradoksalnie okazuje się, że najbliższej chrześcijańskiej miłości Bożej jest ta część tradycji greckiej, która jest od niej chronologicznie najdalsza.