

Józef Bremer

Dietricha von Hildebranda koncepcja miłości chrześcijańskiej

Collectanea Theologica 59/1, 19-38

1989

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. JÓZEF BREMER SJ, KRAKÓW

DIETRICHA VON HILDEBRANDA KONCEPCJA MIŁOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Dietrich von Hildebrand (1889—1977) był uczniem E. Husserla, przyjaźnił się z E. Stein, H. Conrad-Martiussem, A. Pfänderem, M. Schelerem. Przyjaźń z M. Schelerem miała istotny wpływ na jego myślenie filozoficzne, pomimo tego nigdy nie pozwalał, aby go identyfikować jako ucznia Schelera¹. Scheler stosunkowo łatwo zmieniał swoje poglądy filozoficzne. W odkrytej przez siebie socjologii wiedzy używał marksistowskiej nauki o bazie i nadbudowie, opierając się na etyce sytuacyjnej. Etyka ta jest sprzeczna z wprowadzoną przez niego wcześniej etyką materialną. Tak radykalne zmiany poglądów były obce Hildebrandowi.

Jako profesor filozofii nie ograniczał się do czysto teoretycznego zastanawiania się nad ideami czynu moralnego czy teorią wartości. Żywo interesowały go problemy dotyczące porządku społecznego i politycznego. Z niepokojem obserwował coraz większą idealizację i afirmację roli państwa, zwłaszcza w ideologii nazistowskiej. W wydanej w 1930 r. książce *Metaphysik der Gemeinschaft* pisał, że państwu jako formie wspólnoty nie przysługuje żadna z form miłości, co więcej, to właśnie państwo jest zobowiązane do głębokiego szacunku wobec swych obywateli i ich praw². Trzy lata po napisaniu tych słów do władzy w Niemczech doszedł ruch, któremu obce były normy humanitaryzmu państwowego, a dobro państwa stało się jego naczelną zasadą etyczną. Kilka tygodni przed przejęciem władzy przez Hitlera Hildebrand opowiedział się otwarcie jako przeciwnik ideologii nazistowskiej. 30 stycznia 1933 r. opuścił Niemcy i emigrował do Stanów Zjednoczonych.

Tułaczka, życie na emigracji nie zmieniły jego filozoficznego oglądu rzeczywistości. Do końca w jego dziełach brzmiał duch przedkantowskiej kosmologii, uznającej, że sensem każdego stworzenia jest odzworowanie na swój sposób Boga, którego nie da się ująć w pojęcia, Boga, który jest źródłem wszystkich wartości. Pomimo iż sam przyznawał, że bardziej inspirował go św. Augustyn

¹ Por. H. Kuhn, *Eine Philosophie des Sich-Verlierens: Dietrich von Hildebrand (1889—1977)*, Internationale katholische Zeitschrift Communio 6 (1977) 558.

² Por. D. von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, Regensburg 1975, 308—309, 325—326.

aniżeli św. Tomasz, widać duże pokrewieństwo jego myśli z panującym wówczas w kręgach kościelnych tomizmem³.

Jako etyk i konsekwentny fenomenolog nie chciał wykluczyć ze swych rozważań żadnej rzeczywistości moralnej, także moralności chrześcijańskiej opartej na Ewangelii. Często podkreślał, że pracom etycznym, które do swego materiału badawczego wprowadzają naukę Chrystusa, moralność świętych, zarzuca się opuszczenie obszaru filozofii. Niejako automatycznie uważa się je za prace z zakresu teologii moralnej⁴. Według Hildebranda moralność chrześcijańska, jej cechy i specyficznie nowa jakość są jako dane dostępne każdemu nieuprzedzonemu rozumowi. Tylko uprzedzenie może zaprzeczyć oczywistości chrześcijańskiej moralności ucieleśnionej w świętym. Wiara poucza nas o współzależności moralności chrześcijańskiej i łaski, jednak nasz duch może tę moralność poznać dzięki naturalnemu światłu rozumu. Badanie etyczne opiera się na naturalnych zdolnościach poznawczych, bez powoływania się na ponadnaturalne fakty jako na argumenty dla poznania. Wysublimowana i pełna doniosłości miłość chrześcijańska, jak i wszystkie inne cnoty chrześcijańskie zakładają znajomość prawd objawienia u osoby, która je posiada. Etyka nie pyta o prawdziwość objawienia, ale tylko wskazuje na konieczność istnienia połączenia między owymi cnotami i objawieniem⁵. Objawienie służy także jako kryterium prawdziwości analiz filozoficznych, np. na płaszczyźnie metafizycznej możemy jedynie przeczuwać istnienie osobowego Boga, objawienie daje w tym względzie jasną odpowiedź.

Hildebrand był przeciwnikiem filozofowania systemowego, w świetle pryncypiów i twierdzeń systemowych. Jego zainteresowania badawcze były szerokie, jednak większość swych prac poświęcił osobie i wartościom. Pyta w nich o konkretne uwarunkowania ontologiczne i aksjologiczne osoby, sprawiające, że może ona przyjąć idealną wartość, będąc sama bytem realnym. Istotę jego prac stanowią dwa nie rozwiązane do tej pory problemy etyki materialnej. Problem wymagań pochodzących od wartości i skierowanych do osoby oraz problem ontycznych uwarunkowań osoby koniecznych do urzeczywistnienia wartości⁶.

³ Por. D. von Hildebrand, *Was ist Philosophie?* Regensburg 1976, 204—205.

⁴ Por. D. von Hildebrand, *Christliche Ethik*, Düsseldorf 1959, 32. (w dalszej części pracę tę oznaczam skrótem *Ethik*); por. tenże, *Metaphysik der Gemeinschaft*, 12.

⁵ Por. D. von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*, Regensburg 1971, 313—315 (w dalszej części pracę tę oznaczam skrótem *Wesen*); por. *Ethik*, 33—34, 534—536.

⁶ Por. Ch. Hillebrand, *Die Wertethik bei Dietrich von Hildebrand*, Düsseldorf 1959.

1. Dietricha von Hildebranda teoria wartości

Odpowiedź na wartość (*Wertantwort*) to kluczowe pojęcie wprowadzone przez Hildebranda do materialnej etyki wartości. Do postaw osoby, które są odpowiedziami na wartość, należy także miłość.⁷

Z teorii poznawczego punktu widzenia wartości należą do tego samego rodzaju daności (*Gegebenheiten*) co byt, prawda, poznanie. Danych tego rodzaju nie poznajemy poprzez dedukcję czy indukcję, lecz jedynie za pomocą intuicji intelektualnej. Hildebrand nie przyjmuje Schelerowskiej intuicji emocjonalnej jako sposobu poznania wartości. Wartości są danymi pierwotnymi, prafenomenami, nie można podać ich definicji. Prafenomen oznacza tu jedynie „bycie zrozumianym samemu przez siebie”. Nie oznacza to, że nie może być on fundowany w czymś innym, czy że nie zakłada on istnienia czegoś innego. Wartość jest jedną z kategorii ważności (*Bedeutsamkeit*)⁸. Pozostałymi kategoriami ważności są obiektywne dobro dla osoby i to, co subiektywnie zadowalające. Hildebrand podkreśla obiektywność tych trzech kategorii ważności. Istnieją one w samym bycie niezależnie od naszych motywacji. Wprowadzenie trzech istotowo różnych, jasno określonych kategorii ważności umożliwia pełne filozoficzne poznanie ich istoty⁹.

Tylko wartość jest czymś ważnym samym w sobie, zobowiązującym do dania adekwatnej odpowiedzi. Jej ważność nie wynika z odniesienia do osoby. Kategoria obiektywnych dóbr dla osoby obejmuje zakres od dóbr koniecznych do życia po dobra płynące z realizacji wartości. Ważność obiektywnego dobra dla osoby pochodzi od jego związku z wartością. Posiada ono ważność tylko dla danej konkretnej indywidualnej osoby¹⁰. Także obiektywne dobro dla osoby jest obiektywną charakterystyką bytu. Chociaż kategoria obiektywnego dobra dla osoby dominuje w klasycznym ujęciu „dobra”, według Hildebranda jest ona drugorzędną w stosunku do ważności wartości. Postępując według tego, co subiektywnie zadowalające, nie uwzględniamy różnorodności, bogactwa, złożoności, ważności przedmiotu, lecz patrzymy nań z punktu widzenia przydatności dla nas.

Pod względem ontologicznym wartości nie istnieją na sposób bytów substancjalnych. Jedynie te ostatnie mogą być ich nosicielami. Wartości — podobnie jak pojęcia i sądy — należą do bytów

⁷ „Miłość jest najszerszą, najbardziej centralną, najintymniejszą ze wszystkich odpowiedzi na wartość” (*Ethik*, 415).

⁸ Ważność oznacza każdą własność bytu, która mu użycza charakteru dobra czy zła. Jest ona antytezą neutralności czy obojętności. Por. *Ethik*, 38.

⁹ Por. J. Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, Salzburg-München 1976, 275.

¹⁰ Por. D. von Hildebrand, *Rola obiektywnego dobra dla osoby w dziedzinie moralności*, Znak 27 (1975) 1291.

idealnych. Struktura pojęć i sądów posiada sobie właściwą, jednoznacznie określoną i konieczną istotę, chociaż nigdy nie możemy im przypisać realnej egzystencji w pełnym sensie, jak np. osobie. Wartości, pojęcia różnią się jednak od czystych fikcji i są przedmiotem poznania. Hildebrand zalicza je do tzw. „istotności właściwych” (*echte Wesenheit*), których istotę cechuje konieczność i jedność. Jednak błędem byłoby uważać, że istnieją dwa oddzielone od siebie światy: bytów realnych i idealnych¹¹.

Sferę wartości Hildebrand dzieli na trzy, zasadniczo różne, nie dające się sprowadzić do siebie rodzaje wartości: wartość bytu jako istniejącego, wartości ontyczne i wartości jakościowe. Wartość bytu jako istniejącego, ma swą podstawę w bycie jako takim, jest ona przeciwieństwem do niebytu czy do czystej iluzji. Wartość ta jest tak formalna, że — używając terminologii innej aniżeli fenomenologiczna — możemy ją ująć tylko na trzecim stopniu abstrakcji¹². Wartość ontyczna jest związana z istotą poszczególnych rodzajów bytu. W danym rodzaju bytu nie podlega ona stopniowaniu, każda osoba posiada tę samą wartość ontyczną. Jak długo dany byt istnieje, ma swą wartość ontyczną.

W przeciwieństwie do wartości ontycznych, urzeczywistnianie wartości jakościowych — moralnych, intelektualnych i estetycznych — wymaga współdziałania osoby, udziału jej wolnej woli. Każdej wartości jakościowej odpowiada jej negatywne przeciwieństwo — antywartość. Ponieważ w dalszej części będą nas głównie interesowały wartości moralne, zapytajmy, jak wygląda w odniesieniu do nich stosunek pomiędzy ich istnieniem idealnym, a konkretnym, realnym. Według Hildebranda ich byt idealny zawiera już pełną realność, ich metafizyczna ważność nie zostaje powiększona przez konkretną realizację w określonych aktach czy postawach osoby. Istnienie idealne musi tu być nadal jasno oddzielone od istnienia realnego, jednostkowego, zrealizowanego przez indywidualną osobę.

Z podstawową ważnością i pierwotną danością wartości łączy się ściśle ich obiektywność. Wartości są obiektywne zarówno w relacji do osoby i jej motywacji, jak i w stosunku do innych kategorii ważności¹³. Świat idealny, w którym istnieją wartości, nie jest światem platońskich idei. Wartości mają swą ostateczną, substancjalną realność w Bogu. Nie jest to „Bóg filozofów”, ale osobowy, żyjący „Bóg Abrahama, Izaaka, Jakuba i Bóg Jezusa Chrystusa”¹⁴. Powiązanie pomiędzy wartością ucieleśnioną w realnym bycie

¹¹ Por. *Was ist Philosophie?* 111—112, 121—122. Niestety Hildebrand nie ukazuje bliżej stosunku pomiędzy idealnym sposobem bycia a realną rzeczywistością.

¹² Por. *Ethik*, 179—180.

¹³ Por. *tamże*, 112—116.

¹⁴ Por. *tamże*, 536—537; por. D. von Hildebrand, *Situationsethik und kleinere Schriften*, Stuttgart 1973, 151—152.

a Bogiem posiada charakter odwzorowania. Każdy z poszczególnych rodzajów wartości odwzorowuje na swój sposób Boga. Każda wartość w sobie właściwy sposób jest „od-blaskiem” (*Abglanz*), który opromienia każdy byt, odblaskiem nieskończonej dobroci Boga¹⁵.

Istnieje kilka stopni zjednoczenia osoby z wartościami. Najbardziej podstawowym, poprzedzającym wszystkie inne stopnie zjednoczenia jest teoretyczne poznanie wartości drogą intuicji intelektualnej. Głębsze zjednoczenie z wartością osoba osiąga w ujęciu wartości (*Werterfassen*). Oprócz rozumowego ujęcia jest tu potrzebne jeszcze odpowiednie usposobienie woli danej osoby. Najściślej zjednoczenie z wartościami mamy w odpowiedzi na wartość. W odpowiedzi osoba niejako własnym słowem potwierdza istnienie i ważność wartości, jej rozum, wola i serce zostają dotknięte i kierują się ku dobrom noszącym wartość¹⁶.

2. Odpowiedź na wartość

Odpowiedź na wartość w terminologii Hildebranda oznacza odpowiedź woli, serca czy rozumu, którą osoba daje noszącemu wartość dobru. Odpowiedź jest motywowana przez wartość, ale skierowana na przedmiot czy osobę, która jest jej nosicielem. Miłość jest zawsze skierowana na osobę ze względu na jej wartość. Odpowiedzi są niereceptywne, mają wyraźnie spontaniczny charakter, poprzedzają je akty poznawcze. Od wartości pochodzi apel, zaproszenie, żądanie kierujące się do serca, woli, rozumu osoby. Osoba dzięki swej wolności może go przyjąć, jak i odrzucić. Przyjęcie może być nie tylko teoretyczne, rozumowe, jak np. przekonanie czy wątplenie, ale i wolitywne, i uczuciowe. Odpowiedź winna być adekwatna do motywującej ją wartości. Tam, gdzie istnieje obiektywna potrzeba odpowiedzenia czią, nie można odpowiedzieć tylko szacunkiem czy przekonaniem.

W odpowiedzi na wartość osoba afirmuje powinność istnienia danego przedmiotu noszącego wartość, a nie dąży do zaspokojenia jakiegoś pożądania swej własnej natury. Podkreślamy raz jeszcze, że istnienie wartości nie jest zależne od udzielonej na nie odpowiedzi, chociaż zarówno wartości, jak i osoby tylko wtedy osiągają swój pełny sens, gdy istnieją wzajemnie. Najwyraźniej widać to przy wartościach moralnych, których żądanie powinnościowe domaga się otycznych uwarunkowań w osobie, aby mogła ona udzielić na nie odpowiedzi. Żądanie to jest skierowane nie tylko do woli

¹⁵ Przy opisach wartości Hildebrand bardzo często używa metafory światła. Por. *Ethik*, 165, 185, 192, 200.

¹⁶ Szczególnym typem uczuciowych przeżyć intencjonalnych obok odpowiedzi jest „być poruszonym” (*Affiziertsein*), posiada ono pasywno-receptywny charakter i nie ma swego odpowiednika w sferze odpowiedzi teoretycznych i wolitywnych. Por. *Ethik*, 251—254.

i rozumu — jak twierdzi filozofia klasyczna — lecz odnosi się także do sfery uczuciowej osoby, do jej postaw uczuciowych.

Sferę odpowiedzi Hildebrand dzieli na odpowiedzi teoretyczne, wolitywne i uczuciowe. W odpowiedziach teoretycznych — jak przekonanie czy wątplenie — tematem jest prawda lub istnienie danego przedmiotu. Odpowiedź woli jest skierowana na fakt, że to, co wartościowe, ważne, powinno stać się realnością, powinno zaistnieć dzięki aktywności osoby. W miłości najistotniejsza rola przypada odpowiedziom uczuciowym. Są one głosem serca. Brak im wolności tak charakterystycznej dla odpowiedzi wolitywnych. Osoba nie może ich urzeczywistnić przez jakieś własne „tak”, czy rozkazywać im przez swoją wolę. Odpowiedzi uczuciowe — np. miłość, radość — mają charakter daru, dlatego wola nie może ich całkowicie objąć¹⁷. Nie są one zdolne do rozkazywania aktom duchowym osoby czy czynnościom jej ciała, jednak pomimo owego braku nie są one wcale mniej duchowe aniżeli pozostałe odpowiedzi. Ich cechą charakterystyczną jest — podobnie jak przy pozostałych odpowiedziach — intencjonalność. Hildebranda interesuje przede wszystkim ich głęboko duchowy, intencjonalny charakter jako nosicieli wartości moralnych. Są one trwałym skutecznym postaw moralnych. Dlatego nie można ich utożsamiać z namiętnościami czy pożądaniami¹⁸. Miłość, skrusza, radość to najwyższe formy przeżyć uczuciowych. Odpowiedzi na wartość i namiętności są ze sobą „nieporównywalne zarówno z etycznego punktu widzenia, jak pod względem strukturalnym i ontologicznym”¹⁹.

W odpowiedzi na wartość osoba wychodzi poza zajmowanie się sobą, wzrasta ponad własne granice. Tylko człowiek, który potrafi się wzniesić ponad swój subiektywny punkt widzenia, który nie jest opanowany przez pychę i pożądlivość, który potrafi się oddać temu, co piękne i dobre samo w sobie, może być nosicielem wartości moralnych. Odpowiedź na to, co subiektywnie zadowalające, mimo że może być przeżywana bardzo intensywnie, nigdy nie osiągnie tego stopnia godności i obiektywności, który cechuje odpowiedź na wartość. Także dla uczuciowej odpowiedzi na wartości charakterystyczne jest oddanie się osoby, jej podporządkowanie się wartościom. Osoba przełamuje tu zajmowanie się sobą i dopasowuje się do tego, co ważne samo w sobie. Owa transcendencja osoby swój najwyższy wymiar osiąga w uwielbiającej miłości Boga. Jesteśmy stworzeni do poznania i miłowania Boga, a to transcendentuje immanentny rozwój naszej natury. Osoba jest podporządkowana świadomie przeżytemu dialogowi z Bogiem, to przyporządkowanie jest typowym wyrazem ludzkiej transcendencji. Odpowiedzi uczuciowe powstają bez bezpośredniego współdziałania woli

¹⁷ Por. D. von Hildebrand, *Serce*, Poznań 1985, 95.

¹⁸ Por. *tamże*, 151—152; por. *Ethik*, 234—235.

¹⁹ *Serce*, 31.

osoby. Jednak od woli zależy rodzaj i sposób współdziałania wolnego centrum osobowego z tymi odpowiedziami, gdy te już powstały. Wolność osoby, która aktualizuje się w przyjęciu bądź odrzuceniu danej odpowiedzi, pochodzi z najgłębszej warstwy wolnego centrum osoby. Przewyższa ona aktualizację każdej wolności potrzebnej woli do decydowania w sferze czynów. Usankcjonowanie czy odrzucenie powstałej odpowiedzi uczuciowej nie jest tu bowiem pochodzącym „z zewnątrz” potwierdzeniem naszych postaw, lecz w sposób bardzo ścisły współdziała ono z wchodzącymi w grę odpowiedziami²⁰.

Pouczające — nie tylko z etycznego punktu widzenia — są analizy Hildebranda o dwu istotnie różnych sposobach życia, które się ucieleśniają w trzech centrach moralnych osoby. Moralny sposób życia pochodzi z czystego, wolnego, szukającego wartości „ja”. Źródło amoralnego sposobu życia tkwi w egoistycznym, szukającym siebie „ja pysznym” i w „ja pożądawczym” opanowanym przez chęć posiadania. Wskazuje to na związek Hildebranda z klasycznymi rozstrzygnięciami etycznymi, według których natura człowieka jest motywowana przez to, co moralnie pozytywne i to, co negatywne.

3. Miłość jako odpowiedź na wartość

Miłość jest zupełnie swoistą, najbardziej subiektywną spośród wszystkich odpowiedzi uczuciowych. Kochający „daruje” siebie kochanemu, w owym darze jest obecne potwierdzenie i intronizacja kochanego. Kochający udziela kochanemu kredytu wiary, jest to wiara w niego, pozytywna interpretacja jego czynów, przyjmowanie wszystkiego za dobre, dopóki nie stwierdzi wyraźnego błędu czy braku u kochanego. Kochający wierzy, że to, czego jeszcze nie poznał u kochanego, jest także dobre. Źródłem tej wiary jest rozciągnięcie piękna kochanej osoby — to właśnie piękno pobudziło kochającego do udzielenia odpowiedzi — na wszystkie znane i nieznanne cechy osoby. Kredytu tego nie można utożsamiać z marzycielską idealizacją drugiego, jest on nieodłączny od trzeźwego i obiektywnego spojrzenia na kochanego. Miłość nie czyni ślepym na błędy kochanego²¹. Staje on przed kochającym w całym swoim pięknie, miłość uwrażliwia kochającego na błędy i braki kochanego, bo zależy mu na tym, aby był on wierny temu, co jemu właściwe, aby rozwinął swą prawdziwą istotę. Istotną cechą miłości jest przyjmowanie wszystkich wartościowych cech kochanego za cechy jemu właściwe, przynależne do niego samego. Błędy i wady kochanego kochający interpretuje jako niewierność tego ostatniego wobec swej istoty. Błędy drugiego widzimy obiektywnie dopiero wtedy, gdy go kochamy, gdyż wtedy ukazują się nam one

²⁰ Por. *Ethik*, 376—394.

²¹ Por. *Wesen*, 44.

w świetle całej jego osobowości. Tylko pycha i pożądlivości czynią ślepym na braki drugiego, bo brak im zatroskania o prawdziwe, obiektywne dobra dla kochanego.

Słowo, które zostaje wypowiedziane w miłości, jest skierowane zawsze do jakiejś indywidualnej osoby jako całości, dobre tchnienie miłości otacza całą osobę, jej dar odnosi się do danej osoby. Miłość jest skierowana na osobę, a nie na jej wartość, choć ta ostatnia ją motywuje. Gdy kogoś kochamy, nie interesuje nas urzeczywistnienie jakiejś ogólnej wartości. Interesuje nas pewna całkiem nowa, indywidualna, jednorazowa wartość, która tkwi w indywidualnej osobie²². Kochanej osobie daje się serce, ów dar odnosi się całkowicie do danej, indywidualnej osoby. Czymś niemożliwym byłoby widzieć kochaną osobę jako nosiciela typowych wartości, jak moralne, intelektualne czy estetyczne, i cieszyć się przede wszystkim z realizacji tych wartości. W przypadku miłości narzeczęńskiej osoba kochana jest ucieleśnieniem całego świata wartości, tworzy nową drogę do jego poznania, ale nadal ona jako realna, indywidualna pozostaje tematem miłości. Osoby kochanej nie można zastąpić inną osobą²³.

Hildebrand nazywa miłość „ponad-odpowiedzią” na wartość. Kochający musi mieć bowiem świadomość, że kochany zasługuje na wiele więcej aniżeli jego miłość może mu dać. Ma on świadomość, że jeszcze nie zaspokoił żądania pochodzącego od kochanego. W prawdziwej miłości owo żądanie nie zostaje nigdy zaspokojone, wymaga ono ciągłego wychodzenia ponad wymaganą odpowiedź, wychodzenia ponad to, co kochający już dał kochanemu²⁴. Istotę miłości Hildebrand opisuje za pomocą dwóch terminów trudnych do oddania w języku polskim — *intentio unionis* (wola zjednoczenia) i *intentio benevolentiae* (wola życzliwości).

Z *intentio unionis* spotykamy się, gdy dwa podmioty stają wobec siebie w sytuacji „ja—ty”. Nie jest to jednostronna jedność podmiot—przedmiot, ale zjednoczenie nieporównywalnie realniejsze, które wymaga widzenia drugiej osoby jako osoby²⁵. Zjednoczenie osób, do którego dąży *intentio unionis*, może się ukonstytuować tylko we wzajemnym miłosnym wpatrzeniu-się-w-siebie. Głębia tego zjednoczenia zależy od jakości i intensywności miłości, ale przede wszystkim od duchowej głębi osób tworzących to zjednoczenie. Jedyną drogą do niego jest miłość wzajemna. Wzajemne wpatrzenie-się-w-siebie-w-miłości tworzy spotkanie osób we wspólnym tu

²² „Piękno całej indywidualności, czy jak możemy powiedzieć pojedynczej, niepowtarzalnej myśli Bożej, którą dana osoba ucieleśnia — nie jest ogólnym typem wartości, lecz jako jakość jest czymś całkowicie indywidualnym i swoistym. Rola różnych ogólnych wartości w miłości sprowadza się do ukonstytuowania całkowitego piękna tej osoby” (*Wesen*, 108).

²³ Por. *tamże*, 110—113.

²⁴ Por. *tamże*, 115.

²⁵ Por. *tamże*, 172.

i teraz. Owa jedność osób trwa niezależnie od ich fizycznego oddalenia. Dopiero ona umożliwi prawdziwe życie wspólne, dialog. Wola zjednoczenia posiada sama w sobie własny sens i wartość jeszcze zanim uwzględnimy pytanie o własne szczęście, chociaż trudno sobie wyobrazić zjednoczenie, które nie byłoby uszczęśliwiająca. W miłości dążymy do zjednoczenia z drugą osobą, jesteśmy zainteresowani jej obiektywnym dobrem, szczęście płynące z tego jest dla nas czymś dodatkowym. W miłości wzajemnej osoby oddają się sobie, co jest wyraźnym przeciwieństwem posiadania. Miłosne „ja jestem twój” jest możliwe tylko tam, gdzie mamy odpowiadającą na wartość afirmację drugiej osoby i zatroskanie o nią²⁶.

Intentio benevolentiae oznacza zainteresowanie prawdziwym uszczęśliwieniem drugiego, pragnienie dla niego tego wszystkiego, co służy jego rozwojowi²⁷. Kochany jest obiektywnym dobrem dla kochającego, źródłem jego szczęścia. To, co spotyka kochanego, kochający rozpatruje nie tylko ze względu na wartość, ale i pod kątem obiektywnego dobra dla kochanego. Patrząc na świat pod kątem obiektywnego dobra dla osoby wychodzimy od pewnego centrum osoby. Centrum to jest w każdej osobie inne nie tylko jakościowo, lecz jego inność wynika także z powiązania z ontyczną odmiennością każdego pojedynczego indywiduum osobowego²⁸. Odpowiedź na wartość jest najbardziej obiektywną postawą, jaką człowiek może sobie wyobrazić. Pytanie, czy chodzi o naszą własną osobę, czy o osobę drugiego, nie odgrywa tu żadnej roli. Czysta odpowiedź na wartość jest w obydwu przypadkach taka sama. Wartość zwraca się do każdej osoby w ten sam sposób. Obiektywne dobro dla osoby odnosi się do konkretnej osoby, dlatego ta sama rzecz czy zdarzenie dla jednej osoby mogą być obiektywnie dobre, a dla drugiej obiektywnie złe. Miłość likwiduje przepaść między patrzeniem na obiektywne dobra z własnego punktu widzenia i z punktu widzenia kochanego, gdyż kochany sam jest obiektywnym dobrem dla kochającego. W miłości mamy więc zainteresowanie rozwojem kochanego nie tylko ze względu na wartość, ale i ze względu na obiektywne dobro dla niego²⁹. Jest to źródłem transcendencji obecnej w poruszeniu kochającego przez obiektywne dobra dla kochanego. Odpowiedź ze względu na obiektywne dobro dla drugiego to „przyznanie drugiemu roli, którą zgodnie z naturą każdy gra tylko dla siebie, jest to nadzwyczajny dar, który miłość daje drugiemu”³⁰.

²⁶ Por. *tamże*, 190.

²⁷ Por. *tamże*, 79.

²⁸ Por. *tamże*, 202.

²⁹ „Tylko wtedy, gdy coś, co jest dla drugiego obiektywnym dobrem lub złem, tak mnie porusza, że obiektywne dobro dla niego będzie źródłem szczęścia dla mnie, a obiektywne zło dla niego będzie źródłem nieszczęścia dla mnie, mamy do czynienia z omawianą transcendencją” (Wesen, 216).

³⁰ *Wesen*, 218.

Jedynie w miłości do Boga, która jest absolutną odpowiedzią na wartość, nie ma wspomnianych aspektów; ze względu na obiektywne dobro dla osoby i ze względu na wartość. Przy miłości Boga aspekty te zbiegają się ze sobą. Posłuszeństwo Bogu jest czystą odpowiedzią na wartość, brakuje mu jednak oddania serca, dlatego nie jest ono jak miłość — ponad-odpowiedzią na wartość. Miłość jako ponad-odpowiedź oznacza, że kochany jest obiektywnym dobrem dla nas, że jest źródłem szczęścia dla nas. Bóg jest obiektywnym dobrem dla nas i absolutnym źródłem szczęścia³¹.

Kochając Boga kochamy nie jakąś osobę czy jakieś dobro, lecz Dobro samo, Dobro, które nas pierwsze ukochało i kocha w sposób nieskończony. W filozofii greckiej nie było miejsca dla Boga kochającego człowieka. Chrześcijańska prawda o Bogu kochającym zmieniła spojrzenie na wartość człowieka, jak i na całą moralność. Na Bożą miłość odpowiadamy miłością Boga, która jest kością wszystkich moralnych postaw chrześcijańskich. Widzimy istotną różnicę między czysto humanitarnym ujęciem godności człowieka a takim, które dostrzega w człowieku obraz Boga, traktuje go jako nieśmiertelną duszę. Najbardziej wysublimowana odpowiedź na wartość „miłość Boga” jest podstawą każdej odpowiedzi na wartość. Miarą naszej miłości do Boga jest miłość do drugiego człowieka i wypełnianie Bożych przykazań³². Przykazania pochodzą od kochającego Boga, nie są więc jakimiś czysto prawniczymi zakazami, ich treść jest wypowiedziana tonem miłości. Przykazań nie można oddzielać od Tego, który je dał. Tylko wtedy wypełniając przykazania kochamy Boga. Bóg mówi do nas przez przykazania. Kto rzeczywiście kocha Boga, nie będzie traktował jego przykazań jako ograniczeń, ale jako wolę Bożą. Prawdziwa miłość Boga zawiera w sobie dążenie do lepszego zrozumienia wszystkich moralnych wartości. Miłość do Boga oznacza miłość do wszystkich naturalnych i ponadnaturalnych dóbr moralnych, a równocześnie wstręt do moralnego zła, do wszelkiej grzeszności, która jest niezgodna z niewysłowioną świętością Boga.

Opisując miłość do Boga Hildebrand krytykuje niektóre klasyczne jej rozumienia w chrześcijaństwie. Jak już wspomniano, Bóg jest nie tylko absolutnym dobrem w sobie, lecz także absolutnym dobrem dla nas. Odpowiadamy Bogu jako absolutnemu, obiektywnemu dobru dla nas. Postawa ta wyrasta z odpowiedzi na nieskończoną świętość i piękno Boga. Te ostatnie tak nas pociągają, że stają się źródłem naszej szczęśliwości. Hildebrand uznaje wielopozomowość związku człowieka z Bogiem. Oprócz miłości zawiera on jeszcze wiele innych postaw. Od Niego otrzymaliśmy istnienie, w Jego rękach spoczywa nasze życie, śmierć i wieczność. Do tego docho-

³¹ Por. *tamże*, 221.

³² Por. *Situationsethik und kleinere Schriften*, 155—156.

dzi osobowe podporządkowanie absolutnemu Panu. Wszystko to sprawia, że Bóg jest absolutnym dobrem dla nas³³. Lecz nie jest to fundament miłości do Boga, bo ta jest ugruntowana w czystej odpowiedzi na nieskończoną świętość i piękno Boga. Absolutne dobro dla nas wyrasta dopiero z tej odpowiedzi na wartość. Bóg jest absolutnym dobrem dla osoby na podstawie swej nieskończonej świętości i godności. Jeżeli człowiek świadomie kocha Boga, to fakt ten zostaje w takim rozmiarze przeżyty, w jakim kocha on Boga. Bóg zostaje przeżyty jako absolutne dobro dla nas, nie jest on tylko obiektywnie absolutnym dobrem dla nas. Bóg staje się na sposób przeżyciowy absolutnym dobrem dla nas i nade wszystko oczekujemy wiecznego zjednoczenia z Nim³⁴. Miłość Boga jest istotnie odpowiedzią na wartość. To, że Bóg jest absolutnym dobrem dla nas, źródłem naszego przeżytego szczęścia, jest zrozumiałe tylko wtedy, gdy zrozumiemy miłość jako odpowiedź na wartość. Św. Tomasz uważa, że nie moglibyśmy kochać Boga, gdyby był On tylko absolutnym dobrem w sobie, a nie był absolutnym dobrem dla nas. Wprawdzie to, że Bóg jest absolutnym dobrem dla nas, należy do istoty miłości do Boga, ale nie można tego traktować jako podstawy miłości do Niego. Albowiem nie musimy ujmować Boga jako absolutnie obiektywnego dobra dla nas, aby ufundować naszą miłość do Niego. Dopiero miłość jako odpowiedź na wartość Boga, który jest absolutnym dobrem w sobie, pozwala, aby Bóg stał się absolutnym, danym w przeżyciu dobrem dla nas. Najistotniejszym jest to, że dopiero z czystej odpowiedzi na wartość w miłości wyrasta fakt, że Bóg jest absolutnym i obiektywnym dobrem dla nas.

Miłość Boga jest najbardziej obiektywną odpowiedzią na wartość, przy której nie ma jakichś założonych powinowactw, jak np. przy miłości rodzicielskiej. Bóg jest istotą wszystkich wartości, dlatego miłość Boga, jako odpowiedź na wartość, stanowi centrum całej moralności. Jest ona moralnie zobowiązująca. Wszystko to powoduje, że nie możemy jej porównać z żadną inną kategorią miłości. Także w miłości przyjacielskiej czy narzeczeńskiej kochany jest absolutnym dobrem dla kochającego. Są one odpowiedziami na wartość, chociaż nie są w sposób konieczny postawami moralnymi w dosłownym sensie. Są one odpowiedziami, które oprócz wartości zakładają jeszcze szczególne powinowactwo między kochającym a kochanym. Fakt, że dana osoba tak nas uchwyciła, że stała się obiektywnym dobrem dla nas, nie oznacza odrzucenia postawy odpowiedzi na wartość i jej transcendencji, wręcz przeciwnie, jest to pójście dalej w oddaniu i jeszcze głębsze wejście w wartość. Owo „więcej w oddaniu” nie oznacza większej bezinteresowności,

³³ *Wesen*, 164.

³⁴ „Gott muss nicht als objektives Gut für uns erfasst werden, um unsere Liebe zu ihm fundieren zu können, sondern die Liebe als Wertantwort auf Gott als absolutes Gut in sich lässt ihn zum absoluten Gut für mich erlebnismässig werden” (*Wesen*, 165).

lecz większą całościowość oddania i należenia do drugiego. Oddanie serca zmierza w kierunku zjednoczenia osób. Tylko dzięki temu „więcej w oddaniu” kochający może wypowiedzieć słowo „ja jestem twój”, a kochany potwierdzić „on jest mój”³⁵.

W celu poznania, co jest obiektywnym dobrem dla kochanego, kochający musi na dane dobro spojrzeć z punktu widzenia wartości. Według Hildebranda spojrzenie na dane dobro od strony wartości i obiektywnego dobra dla kochanego jest zawsze konformistyczne, dlatego nie ma pomiędzy nimi żadnego konfliktu. W poszczególnych kategoriach miłości rozwój kochanego nie może nas tylko interesować ze względu na wartość czy obiektywne dobra dla niego. Musimy jeszcze czuć, że rozwój kochanego jest także obiektywnym dobrem dla nas.

Każda naturalna kategoria miłości posiada niejako trzy wymiary transcendencji. Pierwszym jest transcendencja właściwa każdej odpowiedzi na wartość. To, że kochany jest obiektywnym dobrem dla kochającego, wskazuje na drugi wymiar transcendencji miłości. I wreszcie, wszystkie obiektywne dobra dla kochanego „ze względu na niego” poruszają kochającego, są dla niego pośrednimi dobrami obiektywnymi.

Przeżyciem, którego nie da się oddzielić od miłości, jest przeżycie szczęścia. Prawdziwe szczęście pochodzące z każdej odpowiedzi na wartość jest związane z możliwością transcendowania siebie. Dzięki swemu istnieniu kochany człowiek zachwyca nas i uszczęśliwia i to tym bardziej, im bardziej go kochamy. Kochany promieniuje całkiem innym światłem aniżeli osoby, do których zwracamy się z innymi odpowiedziami uczuciowymi. Już to, że kochamy, że możemy kochać, jest źródłem swego szczęścia. Płynie ono z możliwości oddania się kochanemu³⁶. Być osobowy aktualizuje się w oddaniu. Prawdziwe spełnienie się człowieka realizuje się w oddaniu Bogu, w miłości do Boga. Osoba jest stworzona do miłości i tylko przez nią może dojść do swej prawdziwej istoty. Znalezienie siebie samego i szczęście, które z tego pochodzi, jest epifenomenem, a nie tematem miłości. W miłości odwzajemnionej realizuje się jeszcze jeden wymiar szczęścia. W każdej miłości mamy pragnienie zjednoczenia, oczekiwanie na to, że kochany odpowie miłością na naszą miłość. Zjednoczenie w miłości wzajemnej jest źródłem szczęścia nieporównywalnym z żadnym szczęściem ziemskim. Odwzajemnienie miłości ma jeszcze inne wymiary uszczęśliwiający. Być kochanym w miłości odwzajemnionej jest także darem, dlatego że przez nie kochany chce równocześnie sam być darem dla kochającego. Gdy dusza kochającego zostanie dotknięta przez miłość ko-

³⁵ Por. *tamże*, 166—167.

³⁶ Mamy tu swego rodzaju *communio* z wartościami, dojście do swego prawdziwego ja, spełnienie tego, do czego zostaliśmy stworzeni. Wszystko to jest samo w sobie uszczęśliwiający. Por. *tamże*, 303.

chanego, oznacza to swego rodzaju potwierdzenie jej w jej indywidualnym istnieniu. Przeżywa ona wówczas nie tylko to, że istnieje, ale i że powinna istnieć. Dlatego, że drugi nas kocha, szczęście, które pochodzi z jego istnienia, jest znacznie większe aniżeli z istnienia przyjaciela. Odkrywamy wtedy całkiem nowe cechy jego istoty. Osoby nie możemy prawdziwie poznać, dopóki ta nie otworzy się przed nami w swej miłości³⁷.

4. Caritas

Miłość Boża może przeniknąć każdą naturalną kategorię miłości³⁸. Owo przeniknięcie wiąże się z przemienieniem i podniesieniem na wyższy stopień jakości i intensywności danej kategorii miłości³⁹. W miłości Boga konstytuuje się *caritas*, która jest nadnaturalnym rodzajem miłości. Jej podstawowymi cechami są święte dobro i szczęśliwa wolność. W przeciwieństwie do czysto humanistycznej sympatii, *caritas* odpowiada na piękno istoty ludzkiej, która została stworzona na wzór Boga, do wiecznego zjednoczenia z Nim. Odpowiada na piękno istoty, którą kocha Chrystus i którą odkupił⁴⁰. W *caritas* konfrontujemy się ze świętym dobrem, nie jest to tylko jakieś dobro dla nas, ale dotykamy całego świata dobra. W nim spotykamy Boga, Chrystusa, spotkanie to ma nowy wymiar uszczęśliwiający i może wywołać w nas metanoję. Owocem *caritas* jest chrześcijańska miłość bliźniego i chrześcijańska miłość w Chrystusie.

Miłość w Chrystusie nie jest synonimem *caritas*, ale jest od niej nieoddzielna. Antycypuje ona sytuację wieczności, *communio* świętych. Miłość w Chrystusie aktualizuje się w pewnym „my”, nie odpowiada ona na drugiego tylko jako na obraz Boga, lecz także jako na tego, który kocha Chrystusa i którego Chrystus kocha. Chrystus staje tu niejako pomiędzy kochającymi, którzy przeżywają miłość do Niego⁴¹. Także miłość Chrystusa do każdej indywidualnej osoby nosi cechy *caritas*. Oczywiście miłość ta posiada tak wszystko obejmujący charakter, że wyodrębnia się wyraźnie z każdej kategorii miłości. Chrystus kocha nieskończenie każdego człowieka. Wszystkie naturalne kategorie miłości mogą zostać nasycone

³⁷ Por. *tamże*, 308—311.

³⁸ Hildebrand rozróżnia następujące kategorie miłości: miłość Boga, miłość rodziców do dziecka, miłość dziecka do rodziców, miłość między rodzeństwem, miłość po prostu, miłość przyjacielską, miłość małżeńską, miłość świętą, bliźniego i miłość opartą o wspólne przekonania. Por. *Metaphysik der Gemeinschaft*, 43—62.

³⁹ Jakość miłości i jej głębia zależy od obszaru wartości, w którym kochające osoby spotykają się ze sobą. Intensywność miłości jest związana z miejscem, jakie kochana osoba zajmuje w sercu kochającego. Por. *tamże*, 63—64.

⁴⁰ Por. *Ethik*, 540.

⁴¹ Por. *Wesen*, 323.

duchem *caritas*, co jednak nie musi oznaczać zmiany danej kategorii czy utraty przez nią swoich indywidualnych cech. Co powoduje owo nasylenie duchem *caritas*?

Odsuwa ono niebezpieczeństwo „egoizmu dla kochanego”, który jest obecny w naturalnych kategoriach miłości. Nasza miłość może nas prowadzić do pomijania dóbr osób trzecich, czy wręcz do nienawidzenia osób trzecich, aby tylko osiągnąć jakieś dobro dla kochanego. W naturalnych kategoriach miłości nie ma niczego, co mogłoby przeciwdziałać takiemu postępowaniu⁴². *Caritas* rozbija także „egoizm we dwoje”, który wynika z traktowania kochanego jako swego przedłużonego ja. To właśnie *caritas* wyklucza każdą bezwzględność w stosunku do wszystkiego, co nie należy do nas, do naszego dzieła czy do kochanego. Z powodu miłości do Boga nie można być nieczułym w stosunku do człowieka, do jego potrzeb. Oznacza to, że nie można się interesować tylko zbawieniem wiecznym drugiego, pomijając zainteresowanie o jego dobra tu, na ziemi. Taka postawa nie jest następstwem miłości Bożej, lecz pochodzi z fanatyzmu i rygoryzmu religijnego, gdzie Bóg nie jest Bogiem osobowym, lecz jakimś ideałem.

Duch *caritas* wprowadza każdorazową miłość w świat wartości moralnych, w świat świętych praw Bożych⁴³. To powoduje, że wszystkie moralne nieprawości będą przeżywane jako wrogie miłości wzajemnej. Dlatego wszystko, co oddziela od Boga, jest przeżywane przez kochającego jako zdrada miłości wzajemnej. *Caritas* broni miłość przed postawieniem własnego szczęścia czy szczęścia drugiego ponad prawo moralne. Moralna postawa zasadnicza będzie tu miała zawsze ostatnie słowo, tzn. wszystko uczyni się chętnie dla kochanego, ale nie wbrew własnemu sumieniu⁴⁴. Im szlachetniejszy człowiek, tym wyżej jakościowo i moralnie będzie stała jego miłość i tylko *caritas* pozwala mu uszczęśliwiać drugiego, szukać najpierw jego szczęścia, bez wykluczania przy tym szczęścia własnego.

Dzięki *caritas* także zainteresowanie obiektywnymi dobrami dla osoby osiąga całkowicie nową jakość. *Caritas* widząc wszystko w świetle Bożym, otwiera oczy na prawdziwe dobra „dla drugiego”, tylko ona umożliwi pełną transcendencję i rzeczywiste „dla niego”. Dobro, szczęście, zbawienie kochanego — jako dobra — są na pierwszym planie, dopiero później wchodzi w grę zjednoczenie z nim i własne szczęście.

Caritas nie znosi jednak kategoryalnych różnic pomiędzy miłością, nie niweluje ich. Zawsze do kochanego będzie wypowiedziane słowo, które odpowiada jego indywidualności i danej kategorii miłości. *Caritas* zobowiązuje nas także do wypełnienia żądań pocho-

⁴² Por. *tamże*, 336.

⁴³ Por. *tamże*, 350; por. *Serce*, 97—98.

⁴⁴ Por. *Wesen*, 356—358.

dzących z *ordo amoris*, oznacza odpowiedź na pytanie, które osoby winniśmy bardziej kochać. *Caritas* musi się najpierw ukazać w stosunkach z tymi osobami, z którymi żyjemy najbliższej. Czym innym jest nie pisać przez miesiąc do przyjaciela aniżeli do narzeczonej. *Caritas* nie wymaga, aby z każdym zawierać przyjaźń. Natomiast, gdy już przyjaźń powstała, nie możemy wtedy przyjacielowi odpowiadać tylko miłością bliźniego. W przyjaźni także Bóg „wypowiedział” określone słowo pomiędzy przyjaciółmi i nie można tego słowa lekceważyć.

Wszystkie naturalne kategorie miłości mogą i powinny zostać przeniknięte przez *caritas*, gdyż tylko wtedy mogą całkowicie rozwinąć swą istotę. Hildebrand proponuje na określenie naturalnych kategorii miłości nazwę *eros*, która ma jedynie oznaczać, że nie zostały one przesiąknięte, przemienione przez miłość Chrystusa. Dla kategorii miłości przemienionych przez miłość Chrystusa rezerwuje nazwę *agape*. Różnica *eros* — *agape* nie oznacza przeciwieństwa, a jedynie rozróżnienie. W każdej naturalnej kategorii miłości, także w najnieodoskonalszej, jest według Hildebranda zawarty jakiś „zarodek”, jakiś odblask *caritas*. Posiada on tendencję do rozwinięcia się, jednak miłość naturalna swymi własnymi siłami nie może go rozwinąć⁴⁵. Różnica *eros* — *agape* jest podobna do różnicy pomiędzy moralnością naturalną a ponadnaturalną. Moralność chrześcijańska jest czymś jakościowo nowym, ale nie przeciwnym do moralności naturalnej. Jest ona jej wypełnieniem i wyjaśnieniem. Czymś błędnym byłoby traktowanie każdej naturalnej miłości jako instynktu bez moralności.

Cechą wspólną wielu prac o miłości, zwłaszcza przedwojennych, było umniejszanie wartości *eros*. *Eros* nie oznacza w nich miłości zmysłowej, lecz wszelką miłość wymagającą i żądającą — jest on przeciwieństwem tej jedynej miłości, która przystoi chrześcijaninowi. Najbardziej radykalne przeciwstawienie *eros* — *agape* znajdujemy u A. Nygrena⁴⁶.

Przeciwstawienie *eros* — *agape* nie może doprowadzać do faryzejskiego poczucia wyższości u chrześcijan czy do zazdrości u niechrześcijan. Chrześcijanin nie może uważać, że niejako automatycznie tylko na mocy formalnej przynależności do Kościoła jest obdarzony szczególną siłą czy też przywilejami, których brak niewierzącemu. Musi on mieć świadomość udzielonej mu łaski, dzięki której może dojść do jego wewnętrznej przemiany. Wyłącznie pojęciowe poznanie prawd chrześcijańskich nie jest zdolne do przemiany *eros* w *agape*. Przemienienie oznacza tu utworzenie „nowego człowieka w Chrystusie”, człowieka, który zajmuje zupełnie nowe postawy w stosunku do rzeczywistości⁴⁷. Jest on powołany do urze-

⁴⁵ Por. *tamże*, 362.

⁴⁶ Por. A. Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Berlin 1955.

czywistniania cnót ponadnaturalnych. Wśród niechrześcijan także obserwujemy pragnienie moralnej przemiany siebie dzięki własnym wysiłkom. Przemiana chrześcijańska wyrasta z pragnienia zatracenia siebie dlatego, aby Chrystus mógł w nas wzrastać.

Chrześcijanin dostrzega własną bezsilność, niemożność przemienienia siebie tylko przy pomocy ludzkich środków. Nie chodzi tu bowiem tylko o wyeliminowanie jakiejś wady, lecz o patrzanie na całą rzeczywistość pod kątem nadprzyrodzonym. Przemiana nie oznacza zatracenia ciągłości własnego istnienia, sposobów odczuwania, myślenia. Jedynie człowiek mający poczucie własnej ciągłości, potrafi czynić postępy. Prawdziwa przemiana w Chrystusie domaga się skruszenia postawy własnego samoutwierdzenia się i zatwardziałości. Tylko dzięki prawdziwej skrusze możemy odkryć, jaką odpowiedzialnością za nasze życie ziemskie obdarzył nas Bóg. Człowiek odpowiedzialny rozumie powagę wymagań pochodzących od świata wartości. Poczucie odpowiedzialności jest postawą moralną, która skłania do religijnego poglądu na świat. Daje ona człowiekowi poczucie, że stoi nad nim nie tylko nieosobowy świat wartości, lecz osobowy Sędzia, który jest zarazem pełnią osobowego dobra i przed którym trzeba będzie kiedyś odpowiadać⁴⁸.

Poznanie samego siebie, ujrzenie własnej osoby w konfrontacji z Bogiem, przebudzenie się z życia iluzjami, poznanie własnych słabości to następne warunki wspomnianej przemiany. Musimy stać się prostymi, bo prawdziwa prostota sprowadza wszystko do jednego mianownika, którym jest Chrystus. Tylko człowiek prosty zachowuje zawsze tę samą elementarną postawę miłującego zwrócenia się ku Bogu. Do przemiany w Chrystusie wymagana jest postawa pokory. Pokorny godzi się na to, że Bóg jest jego Panem, zdaje się na Boga i Jego chwała go uszczęśliwia. Pokora jest zgodą na ciągłe obumieranie nas samych, aby mógł w nas wzrastać Chrystus. Jest ona możliwa tylko jako odpowiedź zwrócona do miłującego, osobowego Boga.

Wiara we wszechmoc Bożą i ufność Bogu są następnymi warunkami przemiany w Chrystusie. Wiara mówi nam, że ze strony Boga możemy oczekiwać tylko miłości. Szczególną antytezą ufności Bogu jest lęk, uniemożliwiający odpowiedź na wartość, prowadzący do koncentracji wyłącznie na życiu codziennym. Przemienienie w Chrystusie usuwa lęk przed nicością po śmierci, co daje zdolność do prawdziwego współżycia z otoczeniem i do udzielania odpowiedzi na wartość. Przemienienia tego nie możemy dokonać sami ze siebie, jest ono łaską, darem otrzymanym od Chrystusa.

Tylko *agape* jest w najwłaściwszym sensie odpowiedzią na

⁴⁷ Por. D. von Hildebrand, *Przemienienie w Chrystusie*, Kraków 1982.

⁴⁸ Por. D. von Hildebrand, *Fundamentalne postawy moralne*, Poznań, 35.

wartość, bo jest odpowiedzią na osobowego Boga, na Chrystusa. Co więcej, tylko ona pozwala dostrzec w drugim Chrystusa. Drugi nie jest jakimś *alter ego*, jakimś zamkniętym w sobie, pozbawionym transcencji ja. Hildebrandowi można zarzucić, że jego opisy miłości koncentrują się wyłącznie na opisach diadycznej sytuacji „ja — ty”, bez uwzględnienia mediacji „trzeciej postaci” jak to występuje w niektórych filozofiach dialogu. Wspomniany zarzut można odnieść tylko do miłości typu *eros*. W stosunku do *agape*, pozwalającej dostrzec w drugim Chrystusa, będącej prawdziwą odpowiedzią na wartość, za którą stoi osobowy Bóg, jest on bezpodstawny.

Osoby zostają powołane do miłości przez „słowo” (*Wort*) Boga. On wy-powiedział swoje „słowo” pomiędzy nimi i dalej je wy-powiada⁴⁹. Miłość jest od-powiedzią (*Ant-Wort*) na to „słowo”. Miłość wy-powiada swoje słowo na „słowo” Boga. W niemieckim terminie „odpowiedź” jako rdzeń tkwi termin „słowo”. Osobę cechuje nie tylko zdolność „widzenia” „odblasku” Boga, który pochodzi od wartości, ale i zdolność „słuchania” Jego „słowa”. Osoba stoi przed Bogiem, słyszy Jego „słowo” i jest mu posłuszna. Posłuszeństwo jest odpowiedzią na wartość, wypowiedzeniem swego słowa. Gdy do tego dojdzie uszczęśliwiające oddanie swego ja i świadomość, że On zasługuje na jeszcze więcej, mamy do czynienia z ponad-odpowiedzią na wartość, tj. z miłością.

Caritas jest także istotnie powiązana z chrześcijańską miłością bliźniego. Miłość ta nie tylko posiada wysoką wartość moralną, ale wraz z miłością Boga tworzy centrum naturalnej i ponadnaturalnej moralności. Na dwóch przykazaniach miłości spoczywa bowiem całe prawo moralne i prorocy⁵⁰. Zakłada ona miłość Boga, czym różni się od innych naturalnych kategorii miłości. W bliźnim, dopóki żyje, rozpoznajemy obraz Boga, widzimy go jako powołanego do wspólnoty z Bogiem. Osoba kochana miłością bliźniego przeżywa i czuje się otoczona przez „święte dobro”, które pochodzi z uszczęśliwiającego spotkania z Chrystusem. Osoba ta słyszy głos Chrystusa skierowany do niej⁵¹.

Pomiędzy chrześcijańską miłością bliźniego a naturalnymi kategoriami miłości mamy również różnicę jakościową. W chrześcijańskiej miłości bliźniego jest niemożliwe kochać jednego człowieka, a drugiego nienawidzić. Miłość ta nie jest następstwem afirmacji drugiego, lecz aktualizacją wspomnianego „świętego dobra”, które leży w duszy kochającego. Dobro to aktualizuje się tylko w miłości bliźniego, ale aktualizacja nie jest motywowana pięknem czy cechami charakteru bliźniego. Miłość bliźniego nie powstaje spontanicznie, ze względu na bliźniego. Nie jest ona owocem od-

⁴⁹ Por. *Ethik*, 161; por. *Wesen*, 326, 331, 352, 359, 443, 467.

⁵⁰ Por. *tamże*, 314, 345; por. *Ethik*, 534—546.

⁵¹ Por. *Wesen*, 325—327; por. D. von Hildebrand, *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Regensburg 1968, 56.

powiedzi na wartość bliźniego, lecz już ją zakłada. Odpowiedź na wartość wynika tu z „świętego dobra” zrodzonego z miłości do Boga. Dlatego też nie mamy w tej miłości typowej sytuacji „ja — ty”, chociaż bliźni jest tu w pełni stematyzowany⁵². Miłość wzajemna nie jest tu w pełni tematyczna, gdyż bliźni może występować jako „on”. „On” nie oznacza tu czegoś nieosobowego, rzeczowego, ale jedynie podkreśla indywidualność bliźniego, jego niezależność od kochającego.

W miłości tej nie ma wyraźnej *intentio unionis* z drugim, jest jedynie pragnienie wspólnego zjednoczenia z bliźnim w królestwie Bożym. Pod tym względem miłość bliźniego jest podobna do miłości Boga, ale absolutnie nie jest z nią identyczna. Miłość bliźniego może natomiast dobrze służyć jako kamień probierczy miłości do Boga. Ze względu na *intentio benevolentiae* miłość bliźniego ma więcej powinowactwa z naturalnymi kategoriami miłości, aniżeli z miłością Boga⁵³. Miłość bliźniego bez konfrontacji z miłością Chrystusa może prowadzić do egoizmu. Np. ktoś zbyt formalnie zajmujący się pracą dla drugiego czy drugich i równocześnie bardzo bezwzględny w stosunku do wszystkiego, co nie należy do jego dzieła. Tego typu perwersyjny stosunek do własnej pracy nie ma nic wspólnego z miłością bliźniego. Także między niechrześcijanami — według Hildebranda — są obecne pewne formy naturalnej miłości bliźniego. Przykładem mogą być ludzie o dobrym sercu, chętni do pomocy wszystkim, czy ludzie pragnący żyć w idealnej atmosferze z wszystkimi, chętni do pomocy drugim za cenę pozostawienia ich w spokoju.

Formy te są jednak różne od chrześcijańskiej miłości bliźniego. Są one naturalnymi formami życzliwości, zainteresowanie losem bliźniego jest następstwem dobrego serca, dobroć serca wyprzedza tu spotkanie z drugim. Nawet przy naturalnej życzliwości, która jest motywowana moralnie, na pierwszy plan wysuwa się obowiązek moralny, a dopiero na drugim jest zainteresowanie indywidualnością danej osoby. Zakłada to najpierw odpowiedź woli, więc tym samym *intentio benevolentiae* otrzymuje nieuczuciowy charakter. Chrześcijańska miłość bliźniego jest odpowiedzią na wartość.

Wspomniane naturalne formy miłości bliźniego są aktami intencjonalnymi, ale brak im typowego dla miłości oddania siebie, zainteresowania prawdziwymi obiektywnymi dobrami dla bliźniego. Życzliwość jako taka nie ma charakteru odpowiedzi na wartość, brak jej oddania siebie, potwierdzenia kochanego w jego własnej istocie. Dochodzą tu jeszcze inne różnice. Naturalna życzliwość pozostaje zawsze w ramach międzyosobowej rzeczywistości ziemskiej, chrześcijańska miłość bliźniego wprowadza w ostateczną rzeczywistość świata Bożego. W akcie prawdziwej chrześcijańskiej miłości bliź-

⁵² Por. *Wesen*, 319—320.

⁵³ Por. *tamże*, 352—354.

niego czujemy się podniesieni w świat absolutnego dobra, czujemy się ogarnięci przez „oddech Nieskończonego”, słyszymy „głos” Chrystusa. Bliźni promieniuje dla nas blaskiem pochodzącym od tego, że Chrystus go kocha, że za niego umarł na krzyżu. Substancjalne dobro *caritas*, które jest w tej miłości obecne, konstytuuje się w miłości Bożej. „Dobre serce”, obecne w naturalnych kategoriach miłości bliźniego, nie jest czymś fundowanym w miłości Bożej. Chrześcijańska miłość bliźniego rozciąga się nie tylko na ludzi obcych, ale i na wrogów, czego nie można powiedzieć o naturalnej życzliwości⁵⁴. Miłość ta nienawidzi zła we wrogu Boga i działa przeciwko niemu, ale równocześnie kocha jego duszę nieśmiertelną, która jest obrazem Boga.

Hildebrand był chrześcijaninem i konsekwentnym katolikiem, z którym nie może się równać katolicyzm np. Schelera. Chciał być filozofem i mówić jako filozof, będąc równocześnie motywowanym przez myśl religijną. W *Was ist Philosophie* ukazuje misję filozofii, która spełnia się w służeniu religii. Poznanie filozoficzne swój szczyt osiąga w poznaniu istnienia Boga i jego cech drogą naturalnego rozumu. Poznanie filozoficzne współbrzmi z religijną tęsknotą za Bogiem. Dla Hildebranda prawda o bycie osiągnięta przez poznanie filozoficzne jest identyczna z prawdą uzyskaną drogą wiary, odnosi się to zwłaszcza do Boga.

Pomiędzy religią i moralnością mamy więc związek metafizyczny i jakościowy. Pod względem metafizycznym każda wartość ma swój fundament w Bogu. Jednak i pod względem jakościowym wyższy stopień moralności zakłada istnienie Boga i religii. Hildebrand rozróżnia cnoty naturalne, jak mądrość, sprawiedliwość, opanowanie siebie i ponadnaturalne, do których zalicza pokorę, przebaczenie, czystość, te cnoty są fundowane w Bogu. Moralność, która nie dostrzegalaby religii, pozostanie na niższym stopniu. Również pod względem psychologicznym niemożliwe byłoby oddzielenie religii od moralności. W każdej osobie mamy bowiem konstytutywny zwrot ku Absolutowi, który, gdy nie jest wypełniony przez Boga, będzie wypełniony przez różnego rodzaju bożki. Mogą być nimi państwo, wiedza, sztuka⁵⁵. Hildebrand nie oddziela obszaru wartości od bytu, ontologii od aksjologii. Uważa, że onto-teologia, jak to ma miejsce u św. Tomasza, nie potrafi uchwycić istoty miłości, bo nie umie jej uwolnić od myślenia o nagrodzie. Miłość jest zawsze najpierw odpowiedzią na wartość, pozbawioną myślenia o nagrodzie, całkowicie na kochanego skierowaną postawą osoby. Aby mogła ona w każdej ze swych kategorii osiągnąć właściwą sobie wielkość, musi ją przeniknąć duch miłości Bożej. Miłość jest

⁵⁴ Por. *tamże*, 358—360.

⁵⁵ Por. D. von Hildebrand, *Zeitliches im Lichte des Ewigen*, Regensburg 1932, 129.

możliwa tylko pomiędzy osobami. Osoba jest stworzoną przez Boga, jednostkową substancją, sprawczym podmiotem swoich aktów etycznych. Miłość nie jest czystą emocją, lecz stanowi najistotniejszy korzeń etycznego życia osoby domagający się usankcjonowania przez wolne centrum osoby i przez jej wolę. Tylko wtedy można prawdziwie kochać drugiego człowieka, świat i siebie, gdy miłości te zostaną ufundowane na miłości do osobowego Boga i do Chrystusa, który nas pierwszy ukochał.

DIETRICH VON HILDEBRANDS KONZEPTION DER CHRISTLICHEN LIEBE

Dietrich von Hildebrand (1889—1977) war Schüler von E. Husserl und Freund von M. Scheler. Seine Ethik kann als Ethik der Liebe betrachtet werden. Die Liebe ist eine „Wertantwort“, der ihre eigene wesenhafte Güte zukommt. Die Werte stellen die tiefste Dimension des Seins dar. Ihre substantielle Wirklichkeit wurzelt im persönlichen Gott. D. v. Hildebrand versuchte die in sich ruhende Bedeutsamkeit der Werte herauszustellen. Die Wertantwort bezeichnet eine Antwort des Willens oder des Herzens, die der Mensch einem werttragendem Gut um seiner Bedeutsamkeit willen gibt. Jede „Wertantwort“ ist indirekt Antwort an Gott. Als christlich (*Agape*) gilt jede Liebe, die durch den Geist der Gottesliebe (*Caritas*) durchdrungen ist. *Caritas* antwortet auf die Schönheit einer Person, die geschaffen nach dem Bilde Gottes und von Christus geliebt ist. *Eros* ist eine durch *Caritas* nicht durchdrungene Liebe.

Nach D. v. Hildebrand kann die christliche Liebe, als christlich, philosophisch untersucht werden und ihre Analyse gehört nicht nur zum Bereich der Theologie.