

# Nauka o Wcieleniu i Odkupieniu u św. Anzelma z Canterbury

Tadeusz Grzesik\*

For English translation of Abstract and Table of Contents, see page E160

## Streszczenie

Żyjący na przełomie XI/XII w., św. Anzelm z Canterbury, jest pierwszym filozofującym teologiem tego okresu. Omawiając problematykę Wcielenia i Odkupienia, odnosi się do pojęcia „*rectitudo*” (słuszność, poprawność, prawość), aby wyjaśnić słuszność Bożych postanowień w stosunku do człowieka, który poprzez swoją nieprawość zakłócił porządek ustanowiony przez Boga w świecie. Argument ze stosowności (*convenientia*) pozwala Anzelmowi tłumaczyć wolę Bożą i sprawia, że można ją zrozumieć jako niesprzeczną. Wyjaśniając chrześcijańską naukę o Zbawieniu, Anzelm wskazuje na atrybut miłosierdzia Bożego, który stanowi istotną rację, tłumaczącą dlaczego Bóg stał się człowiekiem i jako Bóg-człowiek podjął się męki i śmierci krzyżowej. Dla Anzelma, wola Boża nigdy nie jest nierozumna, dlatego u podłoża wszystkiego, co ona postanawia, są racje uzasadniające Boże działanie. Wcielenie i Odkupienie ukazują człowiekowi ogrom miłości jego Stwórcy oraz to, jak bardzo cennym w zamysle Bożym jest człowiek, skoro spodobało się Stwórcy w taki sposób odnowić upadłą ludzkość (*humana restauratio*). Zjednoczenie Boga i człowieka w Bogu-człowieku ma również swoje znaczenie eschatologiczne: człowiek został po to stworzony, aby cieszyć się zjednoczeniem z Bogiem w wieczności. Ten średniowieczny myśliciel sprawił, że zmienił się pogląd teologii na sprawę rozumienia nauki o Odkupieniu. Zamiast mówić o wykupieniu człowieka spod władzy diabła, Anzelm zwraca uwagę na zadośćuczynienie, które w imię sprawiedliwości grzeszny człowiek winien jest Bogu, i które dokonało się za przyczyną Boga-człowieka, Jezusa Chrystusa.

## Spis Treści

1	Wstęp . . . . .	46
2	Metoda teologiczna Anzelma . . . . .	47
3	Kontekst historyczny – krótki zarys zagadnienia . . . . .	49
4	Chrystologia Anzelma jako podstawa jego soteriologii . . . . .	53
5	Próba wyjaśnienia racji Wcielenia niechrześcijanom . . . . .	57
6	Czego uczy Anzelm wierzących? . . . . .	62
7	Podsumowanie . . . . .	65
	Bibliografia . . . . .	66

\*Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin

## 1 Wstęp

Formuła chrystologiczna Soboru Chalcedońskiego z 451 roku położyła kres dyskusjom w Kościele wczesnego chrześcijaństwa na temat osoby Jezusa Chrystusa. Głosiła ona, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym, który poprzez Wcielenie przyjął naturę ludzką i dzięki unii hipostatycznej łączy w jednej osobie dwie natury: boską i ludzką.

Opierając się na dziedzictwie Chalcedonu, Anzelm z Canterbury<sup>1</sup> W(1033-1109) poświęca tematyce Wcielenia i Odkupienia aż cztery dzieła:

- Epistola de Incarnatione Verbi<sup>2</sup> (List o Wcieleniu Słowa);
- Cur Deus homo?<sup>3</sup> (Dlaczego Bóg-człowiek?);
- De conceptu virginali et de originali peccato (O dziewiczym poczęciu i grzechu pierwotnym);
- Meditatio de redemptione humana (Rozważanie o ludzkim zbawieniu).

Wszystkie te dzieła zostały napisane w ostatniej dekadzie XI w<sup>4</sup>.

Problematykę Wcielenia i Odkupienia Anzelm pojmuje jako słuszność Bożych postanowień w stosunku do człowieka, który naruszył porządek ustanowiony przez Stwórcę. Pojęcie *rectus ordo* (słuszny porządek), które pojawia się na początku CDH<sup>5</sup>, stanowi pojęcie kluczowe dla rozważań teologicznych Anzelma i właśnie przez pryzmat tego pojęcia należy, zdaniem autora, spojrzeć na naukę Anzelma o Wcieleniu i Odkupieniu. Wszelkie racje, które Anzelm przytacza, wyjaśniając działanie Boże, są zakorzenione w *rectus ordo*, które Bóg w swej mądrości ustanowił. Ów słuszny porządek

każe Anzelmowi włączyć w swoje racje argument ze stosowności (*convenientia*) oraz atrybut miłosierdzia Bożego, które tłumaczą Wolę Bożą i sprawiają, że można Ją zrozumieć jako niesprzeczną z pojęciem Boga chrześcijańskiego.

Wyjaśniając naukę o Zbawieniu, Anzelm kładzie nacisk na atrybut miłosierdzia Bożego, jako rację tłumaczącą dlaczego Bóg stał się człowiekiem i poddał się męce i śmierci krzyżowej. Szczególną wymowę, pod tym względem, ma rozdział XX drugiej księgi CDH: „Jak wielkie i jak sprawiedliwe jest miłosierdzie Boże”<sup>6</sup>. Racje Anzelma ukazują, jak bardzo Stworzyciel ceni swoje stworzenie: człowieka, którego stworzył na swój obraz i podobieństwo. Podkreśla również znaczenie posłuszeństwa Syna Bożego, dzięki któremu człowiek, który zgrzeszył przez nieposłuszeństwo, zostaje przywrócony do pierwotnego stanu łaski, przez co realizuje się odnowienie upadłej ludzkości (*humana restauratio*)<sup>7</sup>.

Anzelm dokonał pierwszej systematycznej prezentacji soteriologii wokół teorii zadośćuczynienia. Pojmuje czyn zbawczy Chrystusa, jako odnowienie upadłej ludzkości, nie tyle zaś jako wykupienie człowieka spod władzy szatana, któremu poprzez grzech się poddał. Osią argumentacji soteriologicznej Anzelma jest myśl wyrażona w CDH:

Bóg do końca doprowadzi to, co rozpoczął względem natury ludzkiej, albo [okaże się], że na próżno stworzył tak wspaniała naturę [przeznaczoną] dla tak wielkiego dobra<sup>8</sup>.

(CDH II, 4 (Schmitt II, s. 99) [8])

<sup>1</sup> Podstawowe informacje o życiu i myśli św. Anzelma znajdzie czytelnik w mojej pracy [1]. Bibliografia polska na ten temat soteriologii Anzelma jest niewielka [2–7]. Wśród tych opracowań, książka Kempy [3] ma tę dużą zaletę, iż uwzględnia w dyskusji bardzo wiele autorów, jak również to, że podana interpretacja myśli Anzelma opiera się na dogłębnej znajomości jego dzieł. Artykuł Gardockiego [6], choć w sposób jasny napisany, prawie wcale nie uwzględnia treści dzieł Anzelma, a jedynie opiera się na lekturze różnych opracowań jego myśli soteriologicznej. Ostatnia z wymienionych tu prac została przygotowana przez Adama Rosłana i stanowi tłumaczenie trzech dzieł Anzelma: „Cur Deus homo”, „Epistola de Incarnatione Verbi” oraz „De conceptu virginali et originali peccato” [7]. Słuszna jest o niej opinia J. Kempy, iż pozycja ta „zawiera szereg nieścisłości i dyskusyjnych interpretacji w przekładzie” [3, str. 39-40 przyp. 69]. Poza tym, wstęp Rosłana do tej publikacji razi zbyt wieloma błędami faktograficznymi.

<sup>2</sup>Dalej w treści, Epistola de Incarnatione Verbi będzie oznaczane skrótem **EIV**.

<sup>3</sup>Dalej w treści, „Cur Deus homo” będzie oznaczane skrótem **CDH**.

<sup>4</sup>Dzieła Anzelma zostały wydane krytycznie przez F.S. Schmitta OSB [8]. Cytaty z tego wydania będą oznaczone słowem **Schmitt** wraz z rzymską cyfrą oznaczającą tom oraz arabskimi cyframi oznaczającymi strony.

<sup>5</sup>CDH I, 1 (Schmitt II, s. 48) [8].

<sup>6</sup>Nauka Anzelma o miłosierdziu Bożym zapowiada nurt myśli, który wiele wieków później odczytać można w przesłaniu św. Faustyny Kowalskiej.

<sup>7</sup>Anzelm preferuje określenie: „humana restauratio” (odnowienie ludzkie) od „redemptio” (odkupienie), co ma swoją szczególną wymowę, jeśli uwzględnimy nowość jego myśli soteriologicznej – o czym później będzie mowa.

<sup>8</sup> Wszystkie tłumaczenia tekstów dzieł Anzelma są moje własne, chyba, że podano inaczej.

Racjonalność Woli Bożej każe Anzelmowi szukać takiego wyjaśnienia postanowień Bożych, tłumaczących Wcielenie i Odkupienie, które wskazywałoby na to, co Bogu z racji Jego mądrości i dobroci wypadało postanowić, by zaradzić nieporządkowi, który człowiek przez grzech i nieposłuszeństwo w świat wprowadził.

Opracowanie to ma na celu zwrócić uwagę czytelnika na rozumienie przez Anzelma tajemnicy Wcielenia i Odkupienia, uwzględniając jego metodę teologiczną oraz wymiar filozoficzny jego myśli. Autor nie pretenduje natomiast do tego, by dać integralne na ten temat przedstawienie nauki Doktora Wspaniałego – jak w Średniowieczu nazywano Anzelma, świadom tego, że zadanie to zostało już wykonane<sup>9</sup>. Ważniejsze w pojęciu autora jest dziś znaczenie myśli Arcybiskupa Canterbury dla konfrontacji z Islamem, któremu obce jest pojęcie miłosiernego Boga chrześcijan, niż przedstawienie wpływu Anzelma na Protestantyzm, który nie stanowi zagrożenia dla tożsamości współczesnej Europy<sup>10</sup>. Dlatego pominięty został w tym opracowaniu wpływ Anzelma na Lutra czy Kalwina. Nie uwzględniono również bezpośrednio stosunku Anzelma do spraw eschatologicznych, dlatego, że Anzelm wprost nie zajmuje się takim zagadnieniem, a jedynie przelotnie do niego nawiązuje.

## 2 Metoda teologiczna Anzelma

Przedstawiając naukę o Wcieleniu i Odkupieniu u św. Anzelma, należy zwrócić uwagę na cechy filozoficzne jego metody teologicznej, którą wypracował i która funkcjonuje w niemal wszystkich jego dziełach. Znajomość jej jest czymś niezbędnym dla każdego, kto przystępuje do lektury i interpretacji dzieł Doktora Wspaniałego.

U podstaw metody teologicznej Anzelma jest myśl wyrażona w postaci pierwotnego tytułu *Prologionu: Fides quaerens intellectum* (wiara poszukująca zrozumienia). Takie zrozumienie będzie realizować się w kontekście poprawności – *rectitudo* (poprawność, słuszność, prawość), które po-

zwoli na rozeznanie pomiędzy tym, co prawdziwe i fałszywe, i które uchroni badającego „sprawy boskie” przed błędami w pojmowaniu Prawdy Objawionej<sup>11</sup>. Metoda teologiczna bazuje na połączeniu wiary z rozumem i jest próbą realizacji postulatów Boecjusza (V/VI w.): „Wiare, jeśli to możliwe, połącz z rozumem”<sup>12</sup>. Zrozumienie najwyższej Prawdy jest celem, jaki Anzelm sobie stawia i któremu ma służyć teologia.

W metodzie teologicznej Anzelma rozróżnić można trzy czynniki, które ściśle ze sobą współdziałają i które realizują proces racjonalizacji prawd wiary:

- Pismo święte (*Sacra Pagina*);
- rozum (*ratio*) i
- spekulacja metafizyczna (*speculatio metaphysica*).

Punktem wyjścia badań teologicznych jest Pismo święte, którego prawda jest akceptowana jako przedmiot spekulacji a zarazem kryterium poprawności. Niekiedy jednak punktem wyjścia będzie czysty rozum, wtedy mianowicie, gdy rozmówcą Anzelma będzie ktoś, kto nie jest chrześcijaninem i nie akceptuje autorytetu Pisma św. Wówczas Anzelm będzie roztrząsał problemy teologiczne, na sposób „remoto Christo” (oddaliwszy Chrystusa/nie powołując się na Chrystusa) albo „quasi nihil sciatur de Christo” (jakoby nic o Chrystusie nie wiadano). Trafnie określa taką metodę E. K. Rand, gdy pisze:

Myśliciel deliberuje jedynie za pomocą własnych możliwości, bez [korzystania] z jakiegoś objawienia, [pomaga mu] tylko filozofia, która jest niczym innym jak tylko procesem idealizacji własnego jego intelektu. Ale rezultat [tych deliberacji] pasuje dokładnie do prawdy objawionej chrześcijańskiej teologii. Ta ostatnia jest tłem świadomości myśliciela. Dowodzi on na

<sup>9</sup>Odsyłam do bibliografii w przypisie 1 na str. 46; patrz też [4] i przypis 32 na str. 53.

<sup>10</sup>Anglikański biskup Rochesteru, dr Michael Nazir-Ali (urodzony w Pakistanie, konwertyta z Islamu), ostrzega, że „upadek chrześcijańskich wartości rujnuje społeczeństwo brytyjskie i stwarza moralną próżnię, którą zagospodarowuje radykalny islam”.

<sup>11</sup>W definicji prawdy, którą Anzelm podaje w traktacie „De veritate” (O prawdzie), 10: „Prawda jest prawością, (poprawnością) jedynie przez umysł postrzegalną” (Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis), stosuje również pojęcie „rectitudo”.

<sup>12</sup>Fidem, si poterit, rationemque coniunge. (Boecjusz [9]).

tyle *fides* na ile *ratio* mu pozwala<sup>13</sup>.  
(Rand [10, str. 177-178])

Drugi etap metody Anzelmia to spekulacja metafizyczna. Anzelm mieści się tu w nurcie metafizyki określonej przez Arystotelesa (w księdze E „Metafizyki”) jako nauki zajmującej się bytem najwyższym i dlatego dającą się utożsamiać z teologią, która o Bycie Najwyższym rozprawia. Taka spekulacja metafizyczna na „tematy boskie”, albo zatrzymuje się na samej sobie stanowiąc teologię naturalną, albo przechodzi do porównania rezultatów swojej abstrakcji metafizycznej z Prawdą Objawioną, *Sacra Pagina*, by wykazać metodą *sola ratione*, że prawdy wiary zaczerpnięte z *Sacra Pagina* nie zawierają w sobie niczego, co byłoby nierozumne lub sprzeczne. Bardzo często, gdy Anzelm chce wykazać słuszność danej prawdy objawionej, czyni to drogą eliminacji innych rozwiązań danego problemu jako rozwiązań niedostatecznych i nie do zaakceptowania.

Ze względu na dyskusję ze światem niechrześcijańskim (judaizm, islam), metoda Anzelmia nie mogła opierać się wyłącznie na egzegezie tekstów Nowego Testamentu czy komentowaniu dzieł OO. Kościoła. W CDH Anzelm zauważa: „wola bowiem Boża nigdy nie jest nierozumna”<sup>14</sup>, z tego też wynikałoby, że we wszystkim, co Ona postanawia, są racje uzasadniające Boże działanie. Szukanie koniecznych racji (*rationes necessariae*) Bożych będzie więc celem teologicznych dociekań Anzelmia, zarówno ze względu na niechrześcijan, jak i wierzących, którzy chcieliby zgłębić swoje zrozumienie tego, w co wierzą. Sens, jaki nadaje Anzelm tym koniecznym racjom może wtedy być zrozumiany, gdy jest przyjęty w kontekście racji wiary (*ratio fidei*), która jest w istocie rozumem obiektywnym, znajdującym swoją podstawę w Słowie Bożym.

Jak można zauważyć, ważną rolę w tej metodzie spełnia rozum, który Anzelm traktuje jako światło, dające „intellectus fidei” (zrozumienie [treści prawd] wiary). To światło rozumu jest darem Bożym dla człowieka, który z Woli Bożej jest, co do

istoty swej, bytem rozumnym. Stworzony na obraz i podobieństwo Boże, człowiek dysponujący rozumem w sposób poprawny, jest zdolny do tego, by rozpoznać ów słuszny porządek, który Bóg w świecie ustanowił.

Wytrawny znawca myśli św. Arcybiskupa Canterbury, Coloman Viola, trafnie zauważa, że:

Anzelm jest chyba pierwszym teologiem, który świadomie posługuje się ściśle określoną metodą w teologii. Jej zasoby mają rozmaite pochodzenie. Jest tam logika arystotelesowska, przekazana dzięki przekładom Boecjusza (...) Jest tam gramatyka Pryscjana. Jest tam dialektyka, to znaczy *ars disputandi*, praktykowana w *quadri-vium*<sup>15</sup>. Ale przede wszystkim jest tam element augustyński: umiłowanie dialektyki, umiłowanie *ratio*, a nie pogardzanie rozumem i podejrzliwość wobec niego w stylu Piotra Damianiego i innych. Jest tam także jakieś instrumentarium filozoficzne, które odziedziczył przede wszystkim po św. Augustynie, ale również po Boecjuszu. Tak więc Anzelm dysponuje tymi narzędziami i wykorzystuje je w pełni przy wyjaśnianiu danych objawionych zawartych w *Sacra Pagina*.

(C. E. Viola [11, str. 113])

Warto w tym miejscu uwzględnić inne stwierdzenie Violi, które uzupełnia powyższą wypowiedź:

Sugerowałbym, że wielka ilość Anzelmia „rationes” są metafizyczne i, że w tym sensie Anzelm przewyższa jemu współczesnych, którzy spekulowali jedynie w obrębie gramatyki czy dialektyki. (C. E. Viola [13, str. 174-175])

W CDH Anzelm powiada: „To więc, co należy pokazać jest przede wszystkim integralność racjonalną prawdą”<sup>16</sup>, bo „racja prawdy nas poucza”<sup>17</sup>.

<sup>13</sup>The thinker reasons solely with his own powers, without any revelation, save that of Philosophy, who is naught but the idealization of his own intellect. But the result fits in neatly with the revealed truth of Christian theology. The latter is in the background of the thinker's consciousness. He is proving as much of fides as ratio will allow him. (Rand [10]).

<sup>14</sup>Voluntas namque Dei nunquam est irrationabilis. CDH I, 8 (Schmitt II, s. 59) [8].

<sup>15</sup>Około 400 r. Marcjan Capella ustalił liczbę sztuk wyzwolonych na siedem i podzielił na dwie grupy: trivium, do której zaliczono gramatykę, dialektykę i retorykę, oraz quadrivium, w skład której wchodziły arytmetyka, geometria, astronomia i muzyka. Dzieła Marcjana Capelli ceniono jako zawierające całość wiedzy wchodzącej w zakres nauczania szkolnego.

<sup>16</sup>Monstranda est ergo prius veritatis rationabilis soliditas. CDH I, 4 (Schmitt II, s. 52) [8].

<sup>17</sup>Ratio veritatis nos docuit. CDH II, 19 (Schmitt II, s. 130) [8].

Prawda przemówi mocniej z chwilą, gdy jej racjonalna integralność, spójność staną się oczywiste. Tak ustawiona metoda spekulacji teologicznej przypisuje rozumowi ważne zadanie. Postawa intelektualna Anzelma w tym właśnie ujawnia większe pokrewieństwo z postawą Boecjusza aniżeli z Augustynem, gdyż nie tylko daje rozumowi większą rolę do odegrania, kiedy szuka rozwiązań „jedynie za pomocą rozumu” (*sola ratione*), lecz także dlatego, że próbuje, jak to czynił wcześniej Boecjusz, dojść drogą rozumową w sposób samodzielny do tego, co Objawienie jako prawdę podaje. Przykładem, w którym do perfekcji została ta metoda zastosowana jest właśnie CDH, najdojrzałsze z dzieł Anzelma, w którym traktuje o tajemnicy Wcielenia i ukazuje racjonalną konieczność tego wydarzenia na tle objawienia chrześcijańskiego [1, str. 65-67].

### 3 Kontekst historyczny – krótki zarys zagadnienia

W doktrynie chrześcijańskiej podstawowe znaczenie ma prawda o Wcieleniu Syna Bożego, Jezusa Chrystusa. Od tego faktu rozpoczyna się dzieło zbawienia człowieka. Wyznawanie wiary we Wcielenie Jezusa Chrystusa, Syna Bożego i w to, że umarł na krzyżu dla naszego zbawienia, stanowi kryterium tego, czy kogoś można uznać za chrześcijanina lub nie. Dlatego też, znakiem porozumiewawczym pierwszych chrześcijan był symbol ryby: po grecku  $\text{ΙΧΘΥΣ}$ , ponieważ ten wyraz grecki służył jako kryptonim i wyrażał tę wyróżniającą chrześcijan prawdę: „Jezus Chrystus, Syn Boży, Zbawiciel” ( $\text{Ιησους Χριστος θεου υιος σωτηρ}$ ). Nauka o Odkupieniu jest powiązana z prawdą o Wcieleniu i razem z nią stanowi osobny dział w teologii

chrześcijańskiej, nazwany soteriologią (nazwa pochodząca od greckiego wyrazu:  $\sigma\tau\eta\rho$  – zbawca, wyzwoliciel)<sup>18</sup>. Gdyby nie upadek człowieka, ludzkość nie potrzebowałaby odnowienia i przywrócenia do stanu łaski. W przypadku Anzelma, można uznać, iż zachodzi „ściśły związek między chrystologią i soteriologią” oraz, że „stara się [Anzelm] pokazać potrzebę wcielenia na podstawie potrzeby zbawienia, w jakiej znajduje się człowiek” [14].

Ze względów oczywistych, nie jest możliwe szersze przedstawienie w ramach tego artykułu dziejów dyskusji na temat tajemnicy Wcielenia i Odkupienia. Zarys kontekstu historycznego tej dyskusji, który tu podam, ma jedynie dać czytelnikowi ogólną orientację w problematyce, tak, aby pozwolić mu docenić rolę Anzelma jako dziedzica i zasłużonego kontynuatora nauki wiary Kościoła katolickiego<sup>19</sup>.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa (tj. do IV w.), problemy doktrynalne, które w Kościele się pojawiły, dotyczyły głównie kwestii rozumienia osoby Chrystusa. Znacznie mniej problematyczne były zagadnienia soteriologiczne. Kościół od czasów apostoelskich nauczał, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym oraz, że w jednej osobie łączy naturę boską i ludzką. Problemy związane z rozumieniem nauki Kościoła o Wcieleniu Chrystusa, powiązane są z kwestią wiary w bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa.

Najogólniej mówiąc, błędy heretyckie pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa są dwojakiego rodzaju: albo negują boskość Jezusa Chrystusa, albo nie uznają Jego człowieczeństwa. Jakkolwiek błędy heretyków były potępiane a ich zwolenników wykluczano z Kościoła, to jednak zauważyć należy, że herezje spełniały ważną rolę w kształtowaniu się nauki Kościoła: stały się przyczyną tego, że Kościół musiał doprecyzować te elementy

<sup>18</sup>W dawniejszych podręcznikach teologicznych, traktat o Słowie Wcielonym i Zbawicielu był dzielony na dwie części: Wcielenie czyli chrystologia i Zbawienie czyli soteriologia.

<sup>19</sup>Opracowanie zagadnienia Wcielenia i Odkupienia znajdzie czytelnik w pracach [14, 18-27]. Pożyteczną również lekturą jest dzieło Chadwicka [28], które dostarcza dobrze opracowany historyczny kontekst dla tematyki tego artykułu. Praca M. Palucha [27] zawiera pewne błędy i nieścisłości: primo – Anzelm nigdy nie był „opatem Canterbury” (str. 336, 339, 345); secundo – mówienie o „dowodzie ontologicznym” (str. 337), choć niektórzy wciąż tak określają, nie jest ściśle; tertio – ocena propozycji Anzelma (str. 341-344) zdradza brak zrozumienia metodologii Anzelma; quarto – gdy orzeka, że „Bóg Anzelma przypomina urażonego władcę feudalnego” (str. 343), podobnie jak D. Gardocki, czerpie swoją wiedzę nie tyle z lektury dzieł Anzelma, co raczej z opracowań, które ustawiają Anzelma teologię zadośćuczynienia w kontekście jurydyczno-legalistycznym, twierdząc, iż Anzelm swoją postawę opiera o prawo germańskie. Natchnieniem dla niego jest nie tyle prawo germańskie, co raczej myśl soteriologiczna św. Pawła (wyrażona w liście do Rzymian, rozdz. 5), który pojmuje zwycięstwo Zbawiciela jako wyzwolenie człowieka spod władzy prawa i propaguje, jak słusznie zauważa Paluch (str. 346), ideę zastępstwa. Częstotliwość odniesień Anzelma do listów św. Pawła, które Schmitt [8] podaje w swoich przypisach (w sumie ponad 40 razy) do dzieł poświęconych wykładni nauki o Zbawieniu, winno być uwzględnione w ocenie myśli Anzelma. Zainteresowanych myślą soteriologiczną św. Pawła odsyłam do pracy bpa Kazimierza Romaniuka, „Soteriologia św. Pawła” [29].

jego doktryny, które poprzez niejasne lub niedokładne ujęcia, dopuszczały wieloznaczne i błędne interpretacje<sup>20</sup>.

W czasach po-apostolskich, żyjący na przełomie II/III wieku, Tertulian daje najlepszą, trzymającą się ściśle tekstu Pisma św., interpretację teologiczną myśli chrystologicznej, którą wyznaje Kościół. Tertulian rozróżnia dwie substancje w Chrystusie: boską, którą nazywa duchem, i ludzką, którą nazywa ciałem (od V wieku substancje te będą nazwane naturami). Tertulian wystąpił przeciwko błędom gnostycyzmu i dokezyzmu: pierwszy zaprzeczał cielesnej rzeczywistości Chrystusa; drugi tłumaczył fakt Wcielenia jako pozorny a nie rzeczywisty. Tertulian jest twórcą łacińskiego słownictwa teologicznego.

Z późniejszych błędów chrystologicznych, wymienić należy herezję adopcjonizmu, utrzymująca, iż Chrystus nie jest Bogiem, ale osobą ludzką adoptowaną przez Boga oraz herezję arianizmu, która rozprzestrzeniła się w IV w. i która głosiła, że Chrystus jest stworzeniem Boga i narzędziem dzieła stworzenia i odkupienia. Błąd arianizmu godził w prawdę dogmatu Trójcy św., przecząc równości Jej osób.

Jednym z najbardziej zaangażowanych Ojców Kościoła w sprostowaniu herezji ariańskiej, był św. Atanazy Aleksandryjski, zwany też Wielkim (III/IV w.). To jemu zawdzięczamy pierwszy zachowany traktat „O Wcieleniu Słowa” (Oratio de Incarnatione Verbi), który zawiera wiele elementów zapowiadających CDH Anzelma (m.in.: jego zamiar obrony prawdy o Wcieleniu przed wyśmiewaniem i drwinami niechrześcijan, jak też jego odwołanie się do argumentu ze stosowności działania Woli Bożej). Atanazemu przypisuje się autorstwo sentencji: „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem”. Podobnie jak Tertulian, Atanazy ma niemałe zasługi w wypracowywaniu właściwej terminologii teologii Wcielenia [30].

W piątym wieku, sformułowanie Tertuliana o dwóch substancjach w Chrystusie posłużyło papieżowi Leonowi Wielkiemu do zwalczania błędów monofizytów i nestorianizmu. Monofizyci głosili, iż Chrystus miał tylko jedną naturę, natomiast Nestoriusz (IV/V w.), patriarcha konstantynopolański, wyznawał dualizm osób Chrystusowych. Zaslugą Leona Wielkiego jest pogodzenie skłóconych wokół zagadnienia osoby Chrystusa stron na

Soborze Chalcedońskim (451 r.). Punktem wyjścia dla chrystologii Leona była doktryna o współistotności Syna z Ojcem, głosząca, iż Syn Boży został poczęty jako współwieczny od Wiecznego – ani później w czasie, ani mniejszy co do mocy, ani też inny co do chwały czy różny co do istoty. Podkreśla ona też, że Chrystus narodził się zarówno z Boga, co i z Maryi i dlatego posiada dwie różne natury (*duae naturae*): boską i ludzką w jedności Jego osoby (*persona*). Każda też z natur zachowuje swoje właściwości. W „Liście do Flawiana”, Leon tak wyjaśnia dwoistość natur Chrystusa, złączonych w jednej osobie:

Przy zachowaniu właściwości obu natur wchodzących w skład jednej osoby, majestat przyjął niskość, moc przyjęła słabość, wieczność – śmiertelność. Dla spłacenia długu naszej natury, nieskazitelna natura złączyła się z naturą podległą cierpieniu. A więc wszystko dążyło do naszego uzdrowienia, „jeden i ten sam pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek Jezus Chrystus” (I Tm 2,5) jednocześnie pod jednym względem mógł umrzeć, a pod innym nie podlegał śmierci. Tak więc, narodził się prawdziwy Bóg w naturze nieskażonej i prawdziwy człowiek – doskonały w swej naturze i doskonały w naszej [...]

Stąd też Ten, który pozostając w postaci Boga stworzył człowieka, stał się człowiekiem w postaci sługi. Każda bowiem z Jego natur zachowuje właściwości swoje bez uszczerbku: ani postać Boska nie niszczy postaci sługi, ani postać sługi nie umniejsza postaci Boskiej.

(Leon I, zob. [31, str. 277-278])

Trafne jest spostrzeżenie Leona, opierające się na słowach Chrystusa:

Nie do tej samej natury należy odnosić powiedzenie „Ja i Ojciec jesteśmy Jedno” (J X, 30), i powiedzenie: „Ojciec jest większy ode mnie” (J XIV, 28).

(Leon I, zob. [31, str. 279])

<sup>20</sup>Herezjarchów nie należy postrzegać jako ludzi złej woli lub niemądrych. Ich gorliwość w poszukiwaniu prawdy i właściwego rozumienia nauki Chrystusa była równie żywa i szczerza, co u prawowiernych.

Warto wspomnieć, że papież Leon był zwolennikiem mistycznej teorii zbawienia, która uznawała już samo Wcielenie za naprawę rodzaju ludzkiego.

Deklaracja Soboru Chalcedońskiego ustala naturę Kościoła w sprawie Wcielenia, dając mu formułę chrystologiczną, mówiącą o „jedności osoby Chrystusa i dwoistości natur w Chrystusie”, które dokonały się w tajemnicy Wcielenia. Podstawą prawowiernego rozumienia chrystologicznego będzie odtąd określenie „w Chrystusie mamy jedną osobę i dwie natury”.

Próby wyjaśnienia nauki Chalcedonu będą polegały głównie na doborze właściwych terminów. W Kościele łacińskim, rozróżniano substancję (lub naturę) od osoby i mówiono o dwóch substancjach złączonych w Chrystusie w jednej osobie. W greckim natomiast wyrażano tę samą prawdę, ale za pomocą różnych terminów: natura, hipostaza, osoba, mających mniej więcej to samo znaczenie. Dwie natury Chrystusa nazywano tu dwiema hipostazami. Kościół grecki, gdy mówił o osobach Trójcy św., używał termin *υποστασις* (hipostaza) zamiast wyrazu osoba (*προσωπον*). Boecjusz zwrócił na tę różnicę uwagę w traktacie *Contra Eutychem et Nestorium* przeciwko Eutychesowi, (mnichowi konstantynopolitańskiemu) i Nestoriuszowi żyjącym na przełomie IV/V w. Eutyches, monofizyta, nie uznawał istnienia dwóch natur w Chrystusie, choć przyjmował, że Chrystus jest równocześnie Bogiem i człowiekiem, posiadającym jedną naturę. Źródło błędów Eutychesa i Nestoriusza dostrzegł Boecjusz w fakcie, iż nie rozróżniali oni pomiędzy naturą i osobą, co doprowadza do sytuacji, w której jeśli uznaje się, iż w Chrystusie są dwie natury, to tym samym sądzi się, że są w Chrystusie dwie osoby. W swoim traktacie Boecjusz uściślił rozumienie pojęcia „natury” i „osoby”, ponieważ sądził, że od właściwego ich rozumienia zależy poprawne rozumienie prawd chrystologicznych<sup>21</sup>. „Naturę” definiuje Boecjusz jako: „różnicę gatunkową nadającą formę każdej poszczególnej rzeczy” (*natura est unam quamque rem informans specifica differentia*), a „osobę” jako: „pojedynczą

substancję o naturze rozumnej” (*naturae rationalis individua substantia*)<sup>22</sup>.

Kościół grecki także dążył do sprecyzowania pojęć wyrażających dogmat chrystologiczny, przy czym wykorzystywano naukę Arystotelesa. Zwolennikiem takiego nurtu myśli w Kościele greckim był Leoncjusz z Bizantium, rówieśnik Boecjusza, który podobnie jak on polemizował z nestorianizmem. Leoncjusz tak tłumaczy znaczenie terminów:

Natura zakłada po prostu pojęcie bytu, hipostaza zakłada ponadto pojęcie bytu wyodrębnionego; natura wskazuje na gatunek, hipostaza ujawnia jednostkę; pierwsza ma charakter powszechny, druga oddziela to, co właściwe jednostce od tego, co ogólne.

(Leoncjusz, cyt. za [18, str. 372])

To wyjaśnienie leży u podstaw właściwego rozumienia określenia „unia hipostatyczna”, które przyjęto w Kościele powszechnym dla oddania prawdy o zjednoczeniu dwóch natur w Chrystusie. Określenie to pochodzi od Cyryla Aleksandryjskiego, biskupa Aleksandrii – (IV/V w.) i jest użyte w jednym z jego dzieł anty-nestoriańskich.

Rezultatem wielkich sporów chrystologicznych, toczonech w pierwszych czterech wiekach chrześcijaństwa, było ustalenie doktrynalne prawd chrystologicznych oraz ustalenie ścisłej terminologii na wyrażenie tych prawd:

Bóg to Trójca Święta: trzy Osoby Boskie (*υποστασεις/subsistentiae, προσωπα/personae*) Boga Ojca i Syna Bożego i Ducha Świętego w jednej istniejącej naturze Bożej (*ουσια/substantia, φυσικη/natura*). Chrystus to jedna Osoba Boska Syna Bożego (*υποστασις/subsistentia, προσωπον/persona*) w dwóch istniejących naturach (*ουσια/substantiae, φυσικη/naturae*): Boskiej i ludzkiej.

(Za: Szymusiak [19, str. 510])

<sup>21</sup> Anzelm w podobnym duchu, co Boecjusz wykazuje wrażliwość na nieadekwatność języka ludzkiego, kiedy stoi przed zadaniem określenia tajemnicy Trójcy świętej. Pisze o tym w liście do opata Rainalda [32]: „Tak [też] nie orzeka się, ściśle mówiąc, że w Bogu są trzy osoby, ani też, że są w Nim trzy substancje; dla tej samej racji, z braku terminu, który określałby tę wielość, którą pojmuje się w Trójcy świętej, Łacinnicy powiadają, iż należy wierzyć w to, że są trzy osoby w jednej substancji, podczas gdy Grecy, niemniej wiernie, wyznają, że są trzy substancje w jednej osobie”. (Sic non dici proprie de Deo tres personas, quo modo tres substantias; quadam tamen ratione, ob indigentiam nominis proprie significantis illam pluritatem, quae in summa Trinitate intelligitur, Latinos dicere tres personas credendas in una substantia; Graecos vero non minus fideliter tres substantias in una persona confiteri).

<sup>22</sup> Tę definicję Boecjusza przytacza Anzelm w Monologionie rodz. 79 i w EIV.

Z późniejszych błędów chrystologicznych, wspomnieć należy monoteletyzm, który ujawnił się w VII wieku, a dotyczył sprawy woli Chrystusa, głosząc, że w osobie Chrystusa działa tylko jedna wola. Maksym Wyznawca (VI/VII w.), na podstawie analizy Chalcedońskiej chrystologii, wykazał niesłuszność opinii monoteletyzmu a Pseudo-Dionizy Areopagita, znany rzecznik neoplatonizmu chrześcijańskiego, określił doskonałą zgodność czynności Boga-człowieka, Chrystusa, terminem: „czynność teandryczna” (θεος – ανερ: Bóg – człowiek), wyjaśniając ją jako przenikanie obu natur, a więc i wól Chrystusa, jak też równoczesne wykonywanie tego samego przez nich skutku:

Jeden i ten sam Chrystus i Syn, dokonuje tego, co boskie i tego, co ludzkie poprzez jedną teandryczną zasadę działania, jak powiada św. Dionizy.

(Pseudo-Dionizy Areopagita<sup>23</sup>)

Wola ludzka w Chrystusie podporządkowana jest Woli boskiej w sposób doskonały, co ukazuje posłuszeństwo i pokorę Chrystusa-Nowego Adama. Monoteletyzm jest przypadkiem błędnego rozumienia unii hipostatycznej w Chrystusie.

Najwięcej na tematy soteriologiczne w okresie wczesno-chrześcijańskim wypowiadał się Ireneusz z Lyonu (II/III w.), który często nazywa Chrystusa σωτηρ – Zbawicielem. W dziele „Adversus haereses” („Przeciw herezjom” – znane też pod tytułem: „Zdemaskowanie i zabicie fałszywej wiedzy”), przedstawia Boży plan zbawienia i zwraca uwagę na dwa czynniki, które w tym planie są istotne: na Wcielenie Chrystusa oraz na mękę i śmierć Chrystusa na krzyżu:

Trzeba bowiem było, aby „pośrednik między Bogiem a ludźmi” (1 Tm 2,5), przez swe pokrewieństwo z każdą z tych stron, doprowadził jedną i drugą do przyjaźni i zgody, tak iżby jednocześnie Bóg przyjął człowieka i człowiek ofiarował siebie Bogu.

(Św. Ireneusz<sup>24</sup>)

Argumentacja Ireneusza odwołuje się do Chrystusa pojętego jako pośrednika między Bogiem

a człowiekiem. Chrystus jest uznany za Odnawiciela przyjaźni między Bogiem a człowiekiem, przyjaźni, która została zniszczona przez grzech człowieka.

Pojawia się także u Ireneusza pojęcie *recapitulatio* (rekapitulacja/zebranie na nowo), które zakorenione jest w rozumieniu dzieła zbawczego Boga jako odnowienie ludzkości – co przejmie później Anzelm:

Gdy Pan przyszedł do zagubionej owcy i dokonał rekapitulacji w tak wielkim planie zbawienia, i odszukał swoje stworzenie, musiał właśnie uratować dokładnie tego człowieka, który został stworzony na Jego obraz i podobieństwo, to jest Adama (...), aby Bóg nie został zwyciężony i sztuka Jego nie została osłabiona. (Św. Ireneusz<sup>25</sup>)

Ostatni z Ojców Kościoła, którego należy uwzględnić w tym zarysie, to św. Augustyna, który wywarł duży wpływ na myśl św. Anzelma. Ujawnia się to w odniesieniu do argumentu ze stosowności. Augustyn zauważa, iż Bóg, choć mógł w rozmaity sposób dokonać zbawienia człowieka, wybrał jednak drogę najstosowniejszą: ukazanie wielkość sprawiedliwości Bożej poprzez mękę i śmierć swego Syna; z tej to racji Wcielenie Syna stało się czymś koniecznym:

Ale On [Chrystus] na dalszy plan odłożył to, czego był władny, by najpierw uczynić to, co uczynić należało. A do tego trzeba było być i człowiekiem, i Bogiem (...) Czyż może być większa sprawiedliwość, niż dla sprawiedliwości pójść aż na śmierć krzyżową? A gdzie większa moc i potęga, niż powstać z umarłych, niż wstąpić na niebiosa w tym samym ciele, które śmierć poniosło? (Św. Augustyn<sup>26</sup>)

Augustyn zwracał również uwagę na aspekt ekonomii zbawienia, który także nurtował Anzelma: wywyższenie natury ludzkiej było możliwe dzięki uniznieniu natury boskiej:

<sup>23</sup>Cyt. za: Sesboüé i Wolinski [14, str. 380]

<sup>24</sup>Adversus haereses III. Cyt. za: Sesboüé i Wolinski [14, str. 154]

<sup>25</sup>Adversus haereses III, 23, 1. Cyt. za „Św. Ireneusz z Lyonu, Chwałą Boga żyjący człowiek” [33]

<sup>26</sup>O Trójcy Świętej (De Trinitate), XIII, 14, 18 [34, str. 407].



Przewidziane wyniesienie natury ludzkiej jest tak wielkie, tak wzniosłe i niezwyczajne, iż większe nie mogłoby w ogóle zaistnieć. A znowu Bóstwo nie mogłoby bardziej się unieść, jak właśnie przyjmując naturę ludzką wraz ze słabościami ciała, aż do śmierci krzyżowej. (Św. Augustyn<sup>27</sup>)

Idąc za św. Pawłem, który uznaje człowieka za „obraz i chlubę Boga” (I Kor. 11, 7), Augustyn określił wyniesienie natury ludzkiej słowami: „tak wzniosłe i niezwykłe”. Tym samym, jak się wydaje, natchnął myśl antropologiczną Anzelma, który doceniał wyjątkowość natury ludzkiej, skoro mówił o „wspaniałej naturze ludzkiej, przeznaczonej dla wielkiego dobra”<sup>28</sup>.

#### 4 Chrystologia Anzelma jako podstawa jego soteriologii

Formuła chrystologiczna, która dzięki Leonowi Wielkiemu została przyjęta na Soborze Chalcedońskim, posłużyła Anzelmowi za podstawę jego soteriologii. Dążeniem jego było takie ujęcie doktryny Chalcedonu, które pozwoliłoby wyjaśnić konieczność Wcielenia. Zanim jednak można było rozprawić o problemach soteriologicznych, potrzebne stało się poprawne ujęcie prawd chrystologicznych.

Naukę Anzelma o Wcieleniu i Odkupieniu cechuje pewna systematyczność, o której możemy się przekonać, jeśli zwrócimy uwagę na dzieła, które przed lub po EIV i CDH napisał. Te dodatkowe traktaty miały służyć w przysposobieniu swego czytelnika do zagadnień podstawowych, z myślą o jego spekulacji teologicznej. Do tych zagadnień Doktor Wspaniały zaliczył kwestię sprawiedliwości (*iustitia*), wolnej woli (*libertas arbitrii*), słusznego porządku (*rectus ordo*) i prawdy (*veritas*). W latach 1080-1085 Anzelm pisze dwa traktaty: „De libertate arbitrii” („O wolności woli”) i „De veritate” („O prawdzie”), oraz trzeci „De casu diaboli” („O upadku diabła”), który powstał pomiędzy ro-

kiem 1085 a 1090 i które, jak wyjaśniał, dotyczyły Pisma Świętego.

W „De libertate arbitrii”, Anzelm uwrażliwia czytelnika na problem decyzji ludzkich i jak można wiedzieć czy są one dobre lub złe. Dochodzi w tej sprawie do takiego wniosku: wybory dokonane przez byty mające wolną wolę wtedy są dobre, kiedy są takimi, jakimi być winne. W „De veritate” podaje **definicję sprawiedliwości**:

Sprawiedliwość jest prawością woli zachowywaną ze względu na nią samą<sup>29</sup>,

oraz **definicję prawdy**:

Prawda jest prawością (poprawnością, słusnością), jedynie przez umysł postrzegalną<sup>30</sup>.

Prawością woli jest pragnąć tego, co ona powinna pragnąć. W „De casu diaboli” omawia kwestię grzechu w przypadku aniołów. Przyczynę upadku diabła Anzelm widzi w tym, że diabeł pragnął tego, czego nie powinien był pragnąć: być Bogiem. Taki wniosek opiera się na pojęciu *rectitudo*, za pomocą którego definiuje zarówno sprawiedliwość jak i prawdę. Natomiast pochodzące od tego pojęcia *rectus ordo* pojawia się w CDH.

Chociaż takie zagadnienia jak sprawiedliwość czy słuszny porządek mogłyby sugerować charakter jurydyczny zainteresowań Anzelma, to w rzeczywistości, porządek, o który Anzelmowi chodzi, to porządek ustanowiony dla świata i człowieka przez Stwórcę, który jest sprawiedliwy a zarazem miłosierny, i którego Wola nie jest nigdy nierozumna. Wszelkie porównywanie Boga do pana feudalnego lub zarzucanie Anzelmowi antropomorfizacji Boga, jak to czynią niektórzy, są chybione i świadczą o nieznanomości metody teologicznej Doktora Wspaniałego, jak również nieznanomości trzech wyżej wspomnianych traktatów<sup>31</sup>. Warto uwzględnić tu uwagę A. Wójcikowskiego [4]<sup>32</sup>:

Jeśli jest prawdą, że *Cur Deus homo* i teoria *satisfactio* są owocem refleksji teologicznej, dziełem teologa, a nie jurysty, to jedyny klucz do

<sup>27</sup>O przeznaczeniu świętych (De praedestinatione Sanctorum), rozdz. 15, 31.

<sup>28</sup>Por. cytat do przyp. 8 na str. 46.

<sup>29</sup>Iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata.

<sup>30</sup>Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis.

<sup>31</sup>Por. von Harnack [35, str. 408]. Podobnie też: Gardocki [6, str. 51], Paluch [27, str. 343] i Roslan [7, str. 31, 120 i 147]. Patrz przyp. 1 na str. 46 i przyp. 19 na str. 49 niniejszej pracy.

<sup>32</sup>Polecam ten artykuł czytelnikowi: Autor wykazuje w nim wnikliwe zrozumienie myśli Anzelma i dobrze przedstawia problem jego soteriologii.

ich uczciwego zrozumienia wiedzy poprzez dotarcie do metody i istoty tej teologii. (Wójcikowski [4])

oraz uzupełniającą ją uwagę J. Kempy:

Kategorie prawne [soteriologii Anzelma] muszą być rozumiane w ścisłej zależności od specyfiki myślenia metafizycznego (...). Soteriologia Anzelma (...) powinna być tak rozumiana, że pierwszorzędną rolę grają pojawiające się kryteria realizacji *debere* [tj. powinności – TG] a tym samym ostatecznego celu człowieka, który jest tożsamy ze spełnieniem jego wolności.

(Kempa [3, str. 226])

Kto nie uwzględni zdolności Anzelma do spekulacji metafizycznej, ten nie będzie w stanie docenić bogactwa jego myśli [36].

Po EIV i CDH powstał jeszcze (w latach 1099-1101) traktat Anzelma „De conceptu virginali et de originali peccato” („O dziewiczym poczęciu i grzechu pierworodnym”), w którym kontynuuje wątek dzieła odkupienia/odnowy (*opus restaurationis*), rozważając upadek pierwszych rodziców, Adama i Ewy. Rozum jest tu wyszczególniony jako warunek grzechu, tzn., że byt, który nie jest rozumny, który nie rozróżnia między dobrem a złem, nie może być winny grzechu:

Grzech i niesprawiedliwość są niczym; i mogą jedynie zaistnieć [w bycie, który posiada] wolę rozumną.

(„De conceptu virginali”<sup>33</sup>)

Dalsze rozważania odpowiedzialności człowieka za grzech doprowadzają Anzelma do wniosku, że płód ludzki nie posiada jeszcze rozumnej woli i dlatego nie ma mowy w tym wypadku o winie ludzkiej danego osobnika<sup>34</sup>.

W tym samym czasie, powstało również „Meditatio de redemptione humana” („Rozważanie o ludzkim zbawieniu”), które ma charakter modlitewnego rozmyślenia i w którym Arcybiskup Canterbury przywołuje istotne momenty swojej myśli soteriologicznej, podanej w CDH. Anzelm daje tu wyraz postawie pełnej wdzięczności Bogu za

Jego dobroć dla grzesznego człowieka, w pełni objawioną w męce krzyżowej Jego Syna.

Tłem rozważań Anzelma w tych traktatach stanowi pojęcie *rectitudo*, które posłuży mu także w EIV i CDH.

Bodźcem do napisania EIV była nieortodoksyjna interpretacja dogmatu o Wcieleniu, jaką podał współczesny Anzelmowi duchowny, Roscelin z Compiègne. Ten późniejszy nauczyciel Abelarda uważał, że Wcielenie dotyczyć mogło nie tylko drugiej Osoby Trójcy św., ale całej Trójcy. Nauka Roscelina została uznana za błędną na synodzie w Soissons w 1092 r. Roscelin odwołał swoje błędy, ale później znów zaczął je głosić, twierdząc, że przyczyną ich odwołania był strach przed ludem. Stało się to okazją dla Anzelma do przemyśleń chrystologicznych, które naprawiłyby błąd kanonika z Compiègne. Oto jak Anzelm relacjonuje sytuację:

Gdy bowiem potem zostałem pochwycony i zatrzymany do [pełnienia urzędu] biskupiego w Anglii (nie wiem jakim zrządzeniem boskim), doszły do mnie wieści, że trwający przy swoim zdaniu autor [Roscelin] wspomnianej nowości, mówi, iż tylko z tego powodu odwołał to, co głosił, ponieważ bał się, że zostanie przez pospólstwo zabity. Z tego to powodu, niektórzy bracia przynagliłi mnie swoimi prośbami, abym rozwiązał problem, w który tenże tak siebie uwikłał, że nie wierzył, iż w jakikolwiek sposób z niego może zostać wyzwolony, chyba żeby się wplątał w [twierdzenie o] Wcieleniu Boga Ojca i Ducha świętego albo w pomnożenie Bogów.

(„List o Wcieleniu” [38])

W EIV Anzelm tłumaczy, że mnogość osób w bóstwie w żaden sposób nie niweczy jego jedności, ponieważ Bóg jest jeden, co do natury, a co do osób jest Trójcą: Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Żadna z osób Trójcy św. nie posiada własnej odrębnej natury, ponieważ dzieli tę samą boską naturę. Każda z osób odróżnia się tym, co jest jej właściwe: tak więc Ojciec nie jest Synem, a Syn nie jest Ojcem. Niemniej jednak Ojciec jest Bogiem

<sup>33</sup>Iam peccatum et iniustitiam nihil esse, et haec non esse nisi in rationali voluntate. „De conceptu virginali” 7 (Schmitt II, s. 147) [8].

<sup>34</sup>Intuicja Anzelma jest potwierdzona orzeczeniem Kościoła z ostatnich lat w sprawie dzieci nieochrzczonych [37].

i Syn jest Bogiem wedle natury. Natura boska nie traci swojej pojedynczości a osoby boskie – tłumaczy Anzelm – nie tracą swojej mnogości:

Tak bowiem, jak w Bogu jest jedna natura i kilka osób, a one stanowią jedną naturę, tak w Chrystusie mamy jedną osobę i niejedną naturę, a natury te stanowią jedną osobę<sup>35</sup>.

(EIV XI (Schmitt II, s. 28) [8])

W CDH, Anzelm rozwinie tę myśl: „Kilka bowiem osób nie może przybrać [na siebie] jedności osoby, jednego i tego samego człowieka”<sup>36</sup>. Tomasz z Akwinu powoła się na tę wypowiedź, gdy będzie rozprawał o osobach i naturach w Bogu<sup>37</sup>.

Napisane w latach 1094-1098 CDH to następne dzieło, w którym Anzelm rozważa problem chryzologiczny. Składa się z dwóch ksiąg, w którym zdobywa się nawet na to, przed czym cofnie się Tomasz z Akwinu: wykazanie rozumowe konieczności Trójcy św. i Wcielenia. Dla Anzelma *intellectus fidei* jest ściśle zespolona z rozumem, i dlatego rozum jest czynnikiem, którego nie można pominąć w poznawaniu i zrozumieniu Prawdy Objawionej. W CDH Anzelm przedstawia swoją koncepcję *rectus ordo*, która okazała się tak cenną dla scholastyki:

Tak jak słuszny porządek (*rectus ordo*) wymaga, abyśmy wierzyli w głębokie [prawdy] wiary chrześcijańskiej, zanim przystąpimy do rozprawiania na ich temat, tak też wydaje mi się zaniebdaniem, gdy już jesteśmy utwierdzeni w wierze, jeżeli nie staramy się zrozumieć tego, w co wierzymy<sup>38</sup>.

(CDH, I, 1 (Schmitt, II, s. 48) [8])

„Słuszny porządek” stanowi jeden z istotnych nurtów myśli Doktora Wspaniałego. Odkrycie tego porządku w dziedzinie prawd wiary przyświeca Anzelmowi prawie w każdym jego dziele. Pod tym względem racjonalizacja prawd wiary chrześcijańskiej, której się Anzelm podejmuje, sprawia, iż

<sup>35</sup>Sicut enim in Deo una natura est plures personae, et plures personae sunt una natura: ita in Christo una persona est plures naturae et plures naturae sunt una persona.

<sup>36</sup>Plures enim personae nequeunt unum eundemque hominem assumere in unitatem personae. CDH, II, 9 (Schmitt II, s. 105) [8].

<sup>37</sup>Plures personae non possunt assumere unum eundemque hominem (Tomasz z Akwinu, Summa teologiczna, III q. 3 a. 6). Tomasz błędnie podaje źródło tego cytatu: zamiast Anzelma CDH wskazuje na jego „De conceptu virginali”.

<sup>38</sup>Sicut **rectus ordo** exigit ut profunda Christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere, negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere. [Pogrubienie własne – T.G.]

można go uznać za ojca teologii w Średniowieczu, śladem którego poszli wielcy teologowie XIII wieku: Bonawentura, Tomasz z Akwinu [39] czy Jan Duns Szkot.

Teologiczne deliberacje Anzelma czynione są jednak nie tylko ze względu na proszących go o to braci Benedyktynów. Anzelm, podobnie jak przed nim Atanazy, widzi jeszcze inną potrzebę, którą należy uwzględnić, kiedy pisze *CDH*, mianowicie postawę niechrześcijan, którzy prawd wiary chrześcijańskiej nie akceptują.

W *CDH*, interlokutor Anzelma, Bozon, przytacza zarzuty niechrześcijan:

Niewierzący, wyśmiewając nas, zarzucają nam naszą prostotę [ducha], iż Bogu czynimy krzywdę i znieważamy Go, kiedy utrzymujemy, że zstąpił w łono kobiety i urodził się z niej; że dorastał karmiony mlekiem i strawą ludzką i, (by nie wspomnieć o innych sprawach, które nie uchodzą za właściwe w przypadku Boga) odczuwał znużenie, głód, pragnienie, był biczowany, ukrzyżowany pomiędzy łotrami [a w końcu poniósł] śmierć.

(CDH, I, 3 (Schmitt, II, s. 50) [8])

Odpowiadając, Anzelm wskazuje na racje tłumaczące to, co wydaje się niezrozumiałe:

Nie czynimy Bogu żadnej krzywdy ani nie znieważamy Go, ale dziękujemy Mu całym sercem, wychwalamy [Go] i głosimy niewysłowioną głębię Jego miłosierdzia, [za to] że nas, obciążonych licznymi i ciężkimi długami i wbrew opinii [o nas], w sposób godny podziwu przywrócił [do łask] i na nowo obdarzył nas tak licznymi i nie należącymi się nam dobrami, okazując nam jeszcze większą miłość i przyjaźń.

(CDH, I, 3 (Schmitt, II, s. 50-51) [8])

Anzelm będzie usiłował za pomocą koniecznych racji wykazać, że żaden byt ludzki nie może być zbawiony bez Chrystusa. Skoro CDH miało uwzględnić w dyskusji niechrześcijan, Anzelm uważał za stosowne przyjąć w nim metodologiczną postawę, którą określił jako postawę „quasi nihil sciatur de Christo”. Przyjmując rozum jako jedyną podstawę w dyskusji z niechrześcijanami, Anzelm zwraca uwagę, że na tej podstawie można dociekać prawdy działania boskiego ponieważ „Wola Boża nigdy nie jest nierozumna”. Dlatego też tak ważne staje się dla Doktora Wspinałego odwołanie się do czynnika racjonalności. Należy jednak pamiętać, iż dla Anzelma Bóg jest Tym, który ustala *rectus ordo* i który jest Najwyższą Prawdą, w najwyższym stopniu racjonalną. Na *ratio Dei* ze szczególnym naciskiem zwraca uwagę J. McIntyre, po to, by właściwie rozumiano ów anzelmiański „racjonalizm”, a co za tym idzie, podstawę jego metody teologicznej:

W myśli Anzelma, pierwotną treścią terminu *ratio* nie jest roztrząsanie rozumowe, ale *ratio Dei*<sup>39</sup>.

(McIntyre [40, str. 100])

W encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II docenia ten rys spekulacji Anzelma oraz jego rolę i znaczenie dla spekulacji teologicznej:

Według świętego Arcybiskupa Canterbury zasada pierwszeństwa wiary nie sprzeciwia się niezależnym poszukiwaniom rozum. Zadaniem rozumu nie jest bowiem wydawanie opinii o treściach wiary; zadania tego nie mógłby podjąć, gdyż nie jest do tego przystosowany. Jego rola polega raczej na poszukiwaniu sensu, na odkrywaniu rozumowych uzasadnień, które pozwolą wszystkim uzyskać pewne zrozumienie treści wiary. (Jan Paweł II [41, §42])

Ukazanie zatem rozumowych uzasadnień, które pozwolą zrozumieć treści dogmatów wiary będzie celem przyświecającym pracy Anzelma. Należy tu zwrócić uwagę na znaczenie Anzelma jako tego, który chciał wnikliwie poznać i zrozumieć prawdy

wiary chrześcijańskiej, jako tego, który rozpoczął w średniowieczu dzieło racjonalizacji wiary.

Ogólnie mówiąc, *intellectus fidei* charakteryzuje cel pracy intelektualnej Anzelma i stanowi początek, *sensu stricte*, teologii średniowiecznej. Nie należy jednak kłaść zbyt wielkiego nacisku na uznanie *rationes necessariae* za cel i fundament spekulacji Anzelma, jak to czyni Joseph Ratzinger, gdy pisze:

Doskonale ulogiczniony bosko-ludzki system prawny, jaki Anzelm zbudował, zniekształca perspektywę i przez swoją nieugiętą logikę może pokazać obraz Boga w świetle budzącym grozę.

(Ratzinger [42, str. 184-185])

Więcej jest w systemie Anzelma konieczności metafizycznej niż prawnej, która swoją nieugiętą logiką ukazywałaby groźnego Boga-władcę. Myślę, że warto tu przytoczyć zdanie św. Ambrożego, które wierniej tłumaczy nurt myśli Anzelma niż opinia Ratzingera: „Nie poprzez dialektykę spodobało się Bogu wybawić swój lud”<sup>40</sup> [43].

Anzelm nie ma zamiaru zastąpić wiary w tajemnice objawione przez Boga jakimś systemem logicznym; ci też, którzy tak sądzą i tego się obawiają, zapominają o Anzelmowym *fides quaerens intellectum*: Anzelm całe życie był szukającym (quaerens) i jest świadom, iż w ten proces szukania zaangażowane są pokolenia wierzących. Pisze o tym w liście do papieża Urbana II, w którym poleca mu CDH:

Wielu świętych Ojców naszych i nauczycieli, za przykładem apostołów, często i szeroko omawia rozumowe podstawy naszej wiary. Tak czyniąc, chcą zniweczyć bezrozum oraz złamać upór niewierzących, a także pokrzepić tych, którzy już z czystym sercem znaleźli upodobanie w tej racjonalności wiary, która powinna nas pociągać, gdy tylko przekonamy się o jej słuszności (...) Nawet Ojcowie [Kościół], z tego powodu, że „dni człowieka są krótkie”, nie byli w stanie

<sup>39</sup>In Anselm's mind the primary content of the word *ratio* is not ratiocination but *ratio Dei*.

<sup>40</sup>Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum. To pismo znajdowało się w zbiorach biblioteki klasztornej w Le Bec, gdzie Anzelm spędził większość swego dorosłego życia (1059-1093) i, jak wolno przypuszczać, było mu znane.

powiedzieć wszystkiego, co powiedzieliby, gdyby dłużej żyli. (...) Zrozumienie, które osiągamy w tym życiu, jest pewnym etapem pomiędzy wiarą a oglądem intelektu [tj. wizją uszczęśliwiającą]. (...) Pocieszony tą myślą, mimo że jestem mężem zbyt małej wiedzy, aby oglądać rozumem te rzeczy, w które wierzymy (jeśli łaska niebieska uzna mnie za godnego [tym] obdarzyć), usilnie próbuję wznieść się do kontemplacji racji naszej wiary.

(CDH, Polecenie<sup>41</sup>)

Obawy wyrażone przez Kard. Ratzingera mogą mieć swoje źródło w tym, że jakoś uszło uwadze obecnego Papieża to, co Anzelm napisał do jego poprzednika, Urbana II.

Niejedno dzieło Anzelma powstało na prośbę ludzi jego otoczenia, czy to współbraci zakonnych, czy też ludzi z poza klasztoru. Problemy, które w związku z wiarą nurtowały wierzących stanowiły wyzwanie dla Anzelma, by w danej sprawie szukać rozwiązania, które posłużyłoby proszącym. Podobnie było w przypadku CDH. Nie można też oczekiwać lepszego wprowadzenia do lektury CDH, aniżeli to, co sam autor we wstępie do tego dzieła pisze:

Na czyjąś prośbę zacząłem pisać to dzieło w Anglii w wielkiej udręce serca – o jej przyczynie Bóg tylko może wiedzieć – i ukończyłem je podczas podróży w prowincji Capua. Ze względu na jej temat, nadałem mu tytuł: „Dlaczego Bóg-człowiek?” i podzieliłem na dwie księgi.

W pierwszej księdze rozpatruję zarzuty niewierzących<sup>42</sup>, którzy sprzeciwiają się wierze chrześcijańskiej, ponieważ sądzą, że jest sprzeczna z rozumem, oraz odpowiedzi, jakie są [na to] udzielane przez wiernych. Na koniec na podstawie koniecznych argumentów potwierdzam, nie powołując się na Chrystusa (*remoto Christo*), jak gdyby nic o Nim nie zostało powiedziane, że jest niemożliwe, aby bez Niego ktokolwiek był zbawiony.

<sup>41</sup>Schmitt II, s. 39-40) [8]

<sup>42</sup>Określenie „niewierzący”, które będzie używane w tym tekście, należy rozumieć zgodnie z zamiarem Anzelma, jako odnoszące się do żydów i muzułmanów, czyli do niechrześcijan.

<sup>43</sup>Schmitt II, s. 42-43) [8]

W drugiej księdze natomiast w podobny sposób – jak gdyby nic nie wiadano o Chrystusie (*quasi nihil sciatur de Christo*), ukazane są racje i prawda niemniej jasna, że natura ludzka po to została ustanowiona, ażeby cały człowiek, tj. w [jego wymiarze] cielesnym i duchowym, cieszył się kiedyś błogosławioną nieśmiertelnością. Konieczne jest bowiem, aby to się dokonało za przyczyną człowieka, [który] do tego został stworzony, ale nie inaczej jak przez człowieka-Boga oraz by wszystko dotyczące Chrystusa, w co wierzymy, stało się z konieczności.

(CDH, Przedmowa<sup>43</sup>)

Wątki problemu, który Anzelm w tym dziele omawia i które sygnalizuje w przedmowie, będą po części stanowiły podstawę do omówienia istotnych elementów, pozwalających zrozumieć Anzelma naukę o Wcieleniu i Odkupieniu.

## 5 Próba wyjaśnienia racji Wcielenia niechrześcijanom

Przez cały antyk chrześcijański i Średniowiecze, ogromny wpływ na Ojców Kościoła wywarł nurt myśli neoplatonickiej. Nie można się temu dziwić, skoro św. Augustyn o zwolennikach tego nurtu filozoficznego orzekł:

Żaden z nich [tj. filozofów starożytnych] nie zbliżył się do nas bardziej niżli platończycy [czytaj neoplatonicy].

(Św. Augustyn [44, str. 378])

Podobieństwo celów filozofii neoplatonizmu do nauki Chrystusa pozwalało na wzajemne korzystanie z dorobku ich myśli. Nie było to jednak możliwe we wszystkich przypadkach. Problemem dla neoplatoników i dla pogan świata starożytnego było przyjęcie prawdy chrześcijańskiej o Wcieleniu Syna Bożego. Dla neoplatoników nie do pomyslenia było to, że Bóg, tak doskonały i transcendentujący wszelki byt, mógł przybrać formę czegoś ograniczonego materią i zaistnieć w czasie. Anzelm

daje wyraz temu, że jest świadom tych trudności pogan, którzy nie pojmowali tego, że wszechmoc Boża mogła przyjąć na siebie ograniczenia natury ludzkiej.

Żydzi również nie potrafili pogodzić się z myślą, iż boski majestat, który jest niezmienny i niewzruszony, połączył się ze stanem nędzy ludzkiej. Gilbert Crispin (c. 1045 – 1117/18), opat Westminsteru i uczeń Anzelma, w dziele „Disputatio Iudaei cum Christiano de fide Christiana”, („Dysputa Żyda z Chrześcijaninem o wierze chrześcijańskiej”) przedstawia stanowisko Żyda w sprawie Chrystusa następująco: Żyd ów wierzy, że Chrystus był wielkim prorokiem, nawet Chrystusowi wierzy, ale nie może wierzyć w Chrystusa, ale jedynie w jedynego Boga. Powołuje się na słowa Starego Testamentu: „Słuchaj Izraelu, Bóg twój jest jednym Bogiem” (Pwt VI, 4), by wytłumaczyć to, iż nie może pogodzić się z pojęciem Boga jednego w trzech osobach, i tym samym zaakceptować prawdę o Wcieleniu, jaką wyznają chrześcijanie [45, 46].

W najbardziej znanym dziele Anzelma, w „Proslogionie”, czytamy jak odnosi się on do sprawy rozumienia tajemnic wiary chrześcijańskiej:

Panie, który udzielasz zrozumienia wierze, daj mi, bym zrozumiał, na ile to uważasz za wskazane, że jesteś, jak w to wierzymy, i jesteś tym, w co wierzymy. (Rozdz. 2)

Dzięki ci, dobry Boże, ponieważ to, w co wcześniej dzięki twojemu darowi wierzyłem, obecnie dzięki twojemu oświeceniu rozumiem w taki sposób, że [nawet] gdybym nie chciał wierzyć w to, że Ty jesteś, to nie mógłbym tego nie wiedzieć. (Rozdz. 4)

(„Proslogion”<sup>44</sup> [47])

W obydwu tych tekstach pojmuje Anzelm wiarę jako dar, który człowiek od Boga otrzymuje. Niemniej jednak, postawę Anzelma cechuje żywa chęć zrozumienia objawionych prawd wiary, na tyle na ile to jest możliwe dla człowieka. Uznaje tę chęć jako coś naturalnego w przypadku człowieka myślącego i wydaje się w tym względzie być zgodny z Arystotelesem, gdy ten mówi: „Wszyscy ludzie z natury swej dążą do poznania” [48]. *Intellectus fidei* jest dla Anzelma celem jego spekulacji teo-

logicznej. *Fides quaerens intellectum* – to hasło iście Anzelmiańskie, które będzie konsekwentnie realizował w swoich dociekaniach. Będzie to czynił nie tylko ze względu na swoje własne potrzeby, ale również ze względu na tych wierzących, którzy proszą go o wyjaśnienie prawd wiary czy też nawet tych, którzy są niechrześcijanami i którym te prawdy wydają się niedorzeczne:

Pytanie to mają zwyczaj stawiać nam niewierzący, natrząsający się z prostoty chrześcijańskiej jako niedorzecznej, oraz liczni wierni, którzy [także] je rozważają, brzmi ono: na podstawie jakiej racji czy konieczności Bóg stał się człowiekiem i śmiercią swoją, jak w to wierzymy i wyznajemy, światu życie przywraca, skoro mógł to dokonać przez inną osobę anielską bądź ludzką, albo za pomocą samej tylko woli [swojej].

(CDH I, 1 (Schmitt II, s. 47-48) [8])

Przypadek niechrześcijanina jest dla Anzelma szczególny, gdy chodzi o wyjaśnienie prawdy wiary chrześcijańskiej. Zdawał sobie sprawę z tego, że w dyskusji z niechrześcijaninem nie można opierać się na argumentach wziętych z objawienia chrześcijańskiego. Wrażliwość metodologiczna Anzelma pozwala mu zrozumieć, że w takim przypadku musi swoje racje przedstawić *remoto Christo* albo *quasi nihil sciatur de Christo*, na taką metodę dyskusji, jak już wspomniano, wskazuje Anzelm w przedmowie do CDH<sup>45</sup> i zauważa, że to, co dzięki wierze utrzymujemy o boskiej naturze i jej osobach w związku z Wcieleniem, można wykazać bez [pomocy] autorytetu Pisma św., na mocy przekonujących argumentów.

Taka metoda poszukiwania prawdy uwzględnia ważną rolę, jaką rozum może odegrać w dialogu z niechrześcijanami [1]. Anzelm jest świadom oczekiwania niechrześcijan i dlatego ustami Bozona<sup>46</sup> je wypowiada:

Pozwól zatem, bym posługiwał się językiem niewierzących. Słuszne bowiem wydaje mi się, gdy staramy się badać racje naszej wiary, abym przedłożył zarzuty tych, którzy w ogóle nie

<sup>44</sup>Schmitt I, s. 101 i 104 [8].

<sup>45</sup>CDH, Przedmowa (Schmitt II, s. 42-43) [8].

<sup>46</sup>Bozon – interlokutor Anzelma w CDH, mnich i uczeń jego w Le Bec, gdzie w latach 1124-1136 był opatem.

myślą jej przyjąć bez [jakiegoś] racjonalnego uzasadnienia. Oni namiętnie szukają racjonalnego uzasadnienia, dlatego że nie wierzą, my zaś [dlatego to robimy], ponieważ wierzymy; tak więc to, czego szukamy, jest jednym i tym samym!

(CDH I, 3 (Schmitt II, s. 50) [8])

Jakie zatem racje podaje Anzelm tym, którzy nie są chrześcijanami, i nie potrafią pozytywnie ustosunkować się do prawdy o Wcieleniu i Męce na krzyżu Syna Bożego?

Gdyby bowiem [niewierzący] sumiennie rozważyli, w jaki sposób ustanowione zostało **odrodzenie ludzkości**<sup>47</sup>, to nie wyśmiewaliby naszej prostoty, lecz razem z nami chwaliłoby mądrą dobroć Boga. Trzeba było bowiem, aby „tak jak przez nieposłuszeństwo człowieka śmierć zapanowała nad rodzajem ludzkim, tak też przez posłuszeństwo człowieka życie zostało [mu] przywrócone”<sup>48</sup>. I tak jak grzech, który był przyczyną naszego potępienia, miał swój początek z powodu kobiety, tak [też trzeba było, aby] sprawca naszego usprawiedliwienia i zbawienia narodził się z kobiety. I [z kolei] jak diabeł, który zwyciężył człowieka przez kuszenie smakowitością [owocu] drzewa, tak [też trzeba było, aby diabeł] został zwyciężony przez człowieka przez [zakosztowanie] cierpienia, którego doznał [na] drzewie [krzyża].

Są jeszcze inne liczne [przykłady], które gdyby zostały uważnie zbadane, ukazałyby niewysłowione piękno tego, jak dokonało się nasze zbawienie.

(CDH I, 3 (Schmitt, II, s. 50-51) [8])

Wydaje się, że punktem ciężkości racji Anzelma jest odwołanie się do mądrości, dobroci a zarazem piękna zamysłu Bożego. Każdy z tych trzech atrybutów bytu Bożego jest do przyjęcia, jeśli uznaje się Jego doskonałość. Anzelm oczekuje od niechrześcijanina uważnego zbadania i rozważania,

w jaki sposób Bóg zamierzył odrodzić upadłą ludzkość. Kiedy Anzelm odnosi się do wziętych z Pisma św. przykładów, nie myśli o tym, aby nimi przekonać niechrześcijanina, chce jedynie wykazać, iż zarzuty niechrześcijan pod adresem doktryny chrześcijańskiej nie są uzasadnione oraz zwrócić uwagę na poprawność i niesprzeczność nauki Kościoła. Wychodząc od tych przykładów, zwraca niechrześcijanom uwagę na to, jak Bogu wypadło odnowić upadłą ludzkość. Argument Anzelma jest argumentem ze stosowności tego, co Bogu chrześcijan wypada lub nie wypada czynić z tej racji, że jest Bogiem. Anzelm pojmuje Odkupienie w kategoriach odnowienia ludzkości i przywrócenia porządku, który Bóg ustanowił, a który człowiek przez grzech i nieposłuszeństwo naruszył. Można uznać, że *humana restauratio* stanowi dla niego ideę przewodnią w CDH. Przez kobietę, za przy czyną diabła, nastąpił upadek: posłużył do tego smakowity owoc drzewa. Odnowienie porządku Bożego następuje, stosując podobne środki do tych, przez które ów porządek został naruszony. Widoczny jest tu pewien paralelizm: skuszona Ewa odnawia się w Maryi, nowej Ewie; drzewo, które doprowadziło do upadku staje się nowym drzewem krzyża; na rajskim zwyciężył diabeł, drzewo zaś krzyża objawia *humana restauratio* – nowy porządek w wielkiej miłości Boga do człowieka. W tym miejscu Anzelm zapowiada to, co jest osią jego argumentacji, mianowicie miłosierdzie Boże:

(...) Głosimy niewysłowioną głębię Jego miłosierdzia, [za to] że nas, obciążonych licznymi i ciężkimi długami i wbrew opinii [o nas], w sposób godny podziwu przywrócił [do łask] i na nowo obdarzył nas tak licznymi i nie należącymi się nam dobrami, okazując nam jeszcze większą miłość i przyjaźń.

(CDH I, 3 (Schmitt, II, s. 50-51) [8])

Dla Boga, (który jest przecież bytem wiecznym tj. ponadczasowym i niezmiennym w Swojej doskonałości) tym samym jest przywrócenie jak i utrzymanie ustanowionego porządku. Jako Ten, który przewidział niesprawiedliwość ludzką, okazał Swoją zapobiegliwość tak, aby Jego postanowienia nie zostały zniweczone. Z perspektywy ludzkiej, rzecz prezentuje się jako zwycięstwo w czasie zła i niesprawiedliwości. Mądrość Boża, na którą An-

<sup>47</sup>Pogrubienie własne.

<sup>48</sup>Rzym. V, 19.

zelm chce niechrześcijaninowi zwrócić uwagę, na tym polega, że potrafi ze zła wyciągnąć dobro:

niepojętą mądrością Swoją, nawet rzeczy złe do porządku przyprowadza.  
(CDH I, 7 (Schmitt II, s. 57) [8])

Dlatego też można mówić w soteriologii o „szczęśliwej winie” (*felix culpa*), która stała się przyczyną (z punktu widzenia ludzkiego) Wcielenia Syna Bożego i tak wspaniałego odnowienie upadłej natury ludzkiej.

Dlaczego Bóg-człowiek? Dając odpowiedź na to pytanie neoplatonczykom, można powiedzieć, zdaniem Anzelma, że dlatego, bo tak chce mądre miłosierdzie Boże. Wolą Boga miłosiernego chrześcijan jest, aby człowiekowi pomóc zrealizować owo  $\sigma\mu\omega\omega\sigma\iota\varsigma\ \theta\epsilon\omega$ , – upodobnienie się do Boga – które stanowi istotny element myśli neoplatonskiej. Neoplatonczycy definiowali filozofię jako „upodobnienie się do Boga”. Oczywiście, nie każdy niechrześcijanin musi być neoplatonczykiem, ale uwzględnić tu należy, że ci niechrześcijanie, których Anzelm miał na myśli, to żydzi i muzułmanie. Zarówno jedni jak i drudzy sporo czerpali z filozofii neoplatonskiej<sup>49</sup>.

W dalszej części swego wywodu, Anzelm posługuje się wyrażeniem, trudnym do przetłumaczenia: *recte ordinare peccatum* (CDH I, 12), które pozwala na takie rozumienie: „doprowadzić do porządku grzech”. Nie uchodzi, aby Bóg pozostawił cokolwiek nieuporządkowanego w swoim królestwie. Grzech, jako akt dobrowolnego przejścia pod władzę diabła wymaga, aby została zapłacona cena za wykupienie człowieka spod tej władzy. W swojej soteriologii Anzelm wprowadza nową intuicję: zamiast mówić o wykupieniu człowieka spod władzy diabła, zwraca uwagę na zadośćuczynienie, które w imię sprawiedliwości grzeszny człowiek winien jest Bogu sprawiedliwemu:

Nic nie należy mniej tolerować w porządku rzeczy niż to, że stworzenie ujmuje Stwórcy czci i nie odpląca tego, czego Go pozbawił.  
(CDH I, 13 (Schmitt II, s. 71) [8])

W pojęciu Anzelma, dług grzesznika zaciągnięty jest w stosunku do Boga a nie diabła. *Recte ordinare peccatum* dokonuje się na dwa sposoby: przez zadośćuczynienie albo przez ponoszenie kary („*satisfactio aut poena*” – CDH I, 15). Doktor Wspomniały tłumaczy niechrześcijanom jak w doktrynie chrześcijańskiej wygląda zadośćuczynienie, na podstawie przypowieści o królu i o mieszkańcach pewnego miasta. Wszyscy, prócz jednego, zgrzeszyli przeciwko królowi<sup>50</sup>. Ów niewinny podejmuje się wstawić do króla za winnymi, by ten, ze względu na niewinność jednego poddanego, przebaczył grzesznikom. Król uwzględnia zasługi niewinnego i nie karze winnych dzięki wstawiennictwu niewinnego, pozwalając na zadośćuczynienie przez „zastępstwo” (*satisfactio vicaria*). Racją skłaniającą króla do tak łaskawego nastawienia jest fakt wstawiennictwa niewinnego oraz to, że ten żywi wielką miłość do swoich winnych współziomków. Pojednanie ma nastąpić w określonym dniu na mocy przysługi, którą niewinny wykona na rzecz króla. Skoro jednak nie każdy z winnych jest w stanie być obecnym tego dnia, król czyni ustępstwo, uwzględniając wielkość przysługi niewinnego: każdy, kto wyzna, iż chce otrzymać przebaczenie na mocy przysługi, która owego dnia będzie wyświadczona, i który przystąpi do tej ugody, będzie miał winę swoją odpuszczoną.

*Recte ordinare peccatum* może tylko dokonać się wtedy, kiedy zadośćuczyni ktoś, którego miłość jest tak wielka, jak wielka była obraza majestatu króla. W następnym rozdziale CDH, Anzelm podaje racje, które wskazują na potrzebę Wcielenia. Bez Boga-człowieka *satisfactio vicaria* nie jest możliwe:

Do tego bowiem w Chrystusie miała moc różność natur i jedność osoby, aby to, co trzeba było zrobić dla odnowy ludzkości, [w przypadku] jeśli nie mogłaby [tego dokonać] natura ludzka, uczyniłaby boska, oraz gdyby dla boskiej było najmniej stosowne, by sprawiła [to] ludzka; i nie [wchodzi tu w grę] jedna [natura] czy druga, lecz tym samym byłby ten, kto w obydwu

<sup>49</sup>Zauważyć należy, że choć Anzelm większą część życia spędził w zaciszu opactwa benedyktyńskiego w Le Bec (Normandia), to jednak od czasu, kiedy został opatem tej wspólnoty (1078 r.) i później jako arcybiskup Canterbury (od 1093 r.), wiele podróżował. Z wyznawcami Islamu miał sposobność spotkania się na Sycylii, o czym pisze jego biograf Edmer, kiedy przebywał w Italii podczas pierwszego wygnania [49]. Tłumaczenie żywota Anzelma, które napisał Jan z Salisburys, a które jest oparte na dziele Edmera, ukazało się w *Acta Mediaevalia* [50].

<sup>50</sup>Zob. CDH II, 16 (Schmitt II, s. 118) [8].



[naturach] doskonale istniejąc, dzięki ludzkiej [naturze] uwolnił od tego, co ona była dłużna, a dzięki boskiej był w stanie [dokonać tego], co wypadało.

(CDH II, 17 (Schmitt II, s. 124) [8])

Odnówić upadłą ludzkość w sposób stosowny dla Boga, mogło jedynie zrealizować się dzięki Wcieleniu i poprzez Boga-człowieka: Jezusa Chrystusa, co może wprawić w zachwyt człowieka, jako coś jeszcze wspanialszego od samego aktu stworzenia. Wymagało tego *recte ordinare peccatum*, inaczej nie zostałaby uleczona sytuacja domagająca się *satisfactio aut poena*, a na skutek naruszonego *rectus ordo* w świecie,

mogłoby powstać ze zniszczonego piękna porządku w owym wszechświecie, który Bóg winien porządkować, pewne zniekształcenie piękna i mogłoby się wydawać, że Bogu w Jego rozporządzeniu [czegoś] nie dostaje. Obydwa te [przypadki] ponieważ są niestosowne, tak też są i niemożliwe, konieczne jest [zatem], aby każdy grzech pociągnął za sobą zadośćuczynienie lub karę<sup>51</sup>.

(CDH I, 15 (Schmitt II, s. 73-74) [8])

W tym samym rozdziale, w związku z nauką o Odkupieniu, pojawia się element antropologii filozoficznej Anzelma, którego podłożem jest myśl Arystotelesa:

Jest tak najbardziej [w przypadku] natury rozumnej, której dane jest rozumieć, co powinna [czynić]. Kiedy zatem chce tego, co powinna, oddaje Bogu cześć nie w tym sensie, że coś Mu przydaje, ale ponieważ dobrowolnie poddaje się Jego woli i rozporządzeniu, oraz że zachowuje porządek Jego we wszechświecie, tudzież i piękno jego, na ile w nim ono jest.

(CDH I, 15 (Schmitt II, s. 73) [8])

Arystoteles określa człowieka jako ζων λογιστικον (zwierzę rozumne) i tę istotną cechę ra-

cjonalności człowieka uwypukla Anzelm, by ukazać jaką rolę człowiek z natury swej ma pełnić w zachowaniu porządku ustanowionego w świecie przez wolę Bożą. Wydaje się, że Anzelm widzi w racjonalności pewien wspólny mianownik łączący m. in. człowieka z Bogiem a, ściślej mówiąc, stanowiący pewien rys podobieństwa człowieka do Boga. Jeśli więc Doktor Wspaniały orzeka o Woli Bożej, że nigdy nie jest nierozumna, to dlatego, że widzi w racjonalności kategorię pozwalającą człowiekowi dociekać znaczenie zamiarów Woli Bożej. Od człowieka zatem, jako bytu rozumnego, można oczekiwać, że rozpozna *rectus ordo* zawarty w prawach natury i uzna ich celowość oraz siebie jako tego, który jest powołany do zachowania porządku i piękna jego w tym świecie. Anzelm powołuje się na argument racjonalności człowieka, by wyjaśnić celowość stworzenia natury ludzkiej oraz potrzebę jej odkupienia<sup>52</sup>. Racje swoje przedstawia na początku drugiej księgi CDH:

Nie należy wątpić, że natura rozumna została stworzona przez Boga jako sprawiedliwa, by dzięki Niemu była szczęśliwa. I dlatego jest rozumna, że odróżnia pomiędzy tym, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, tym, co dobre i złe, tym, co lepsze i gorsze. W przeciwnym razie na próżno byłaby rozumna. Ale Bóg nie stworzył jej rozumną na próżno. Dlatego nie ma wątpliwości, że [w tym celu] została stworzona [jako] rozumna.

(...) I tak została stworzona dla wybierania i umiłowania najwyższego dobra.

(...) Dlatego natura rozumna została stworzona jako sprawiedliwa, by rozkoszując się najwyższym dobrem, tj. Bogiem, była szczęśliwa.

(CDH II, 1 (Schmitt II, s. 97-98) [8])

Skoro zamiarem Boga jest uszczęśliwienie człowieka nie mogło okazać się, że:

na próżno stworzył tak wspaniałą naturę dla tak wielkiego dobra.

(CDH II, 4 (Schmitt II, s. 99) [8])

<sup>51</sup>fieret in ipsa universitate quam deus debet ordinare, quaedam ex violata ordinis pulchritudine deformitas, et deus in suae dispositione videretur deficere. Quae duo quoniam sicut sunt inconvenientia, ita sunt impossibilia, necesse est ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur.

<sup>52</sup>Zainteresowanych aspektem teleologicznym myśli Anzelma w tej materii, odsyłam do rozdziału trzeciego pracy J. Kempy [3].

## 6 Czego uczy Anzelm wierzących?

Wyjaśnienia, które Anzelm podaje niechrześcija-  
nom są równie przydatne dla wierzących, choć  
w ich wypadku mają inny cel. Cel ten zostaje  
określony przez wierzących proszących Anzelma  
o pouczenie:

Proszą [zaś] o to, nie dlatego,  
żeby mogli dzięki rozumowi dotrzeć do  
wiary, lecz aby mogli cieszyć się zrozu-  
mieniem i kontemplacją tych [rzeczy]  
w które wierzą, oraz by, w miarę moż-  
liwości, gotowi [byli] zawsze każdemu,  
kto o to prosi, powiedzieć o racjach tej  
nadziei [zbawienia] która jest w nas.

(CDH I, 1 (Schmitt II, s. 47) [8])

W dalszej części tego tekstu, Anzelm zauważa, iż:

o tym zagadnieniu nie tylko ludzie  
wykształceni rozprawiają i szukają  
wyjaśnienia, czyni to także wielu pro-  
stych ludzi. Wielu więc domaga się,  
aby to [zagadnienie] zostało omówione,  
i choć w trakcie badań wydaje się ono  
bardzo trudne, [to] jednak w swoim  
rozwiązaniu staje się zrozumiałe dla  
wszystkich, a z powodu [jego] uży-  
teczności i piękna argumentacji – ujm-  
ujące. Jakkolwiek [wydawałoby się,  
że] to, co w tej materii zostało po-  
wiedziane przez Świętych Ojców [Ko-  
ścioła], powinno [nam] wystarczyć, to  
jednak zatroszczę się o to, [aby] to,  
co Bóg mi raczy odsłonić, proszącym  
[mnie o to] wyjaśnić.

(CDH I, 1 (Schmitt II, s. 48) [8])

Cieszyć się ze zrozumienia czegoś jest warto-  
ścią intelektualną, a im bardziej godny przedmiot  
zrozumienia, tym większa będzie radość dla po-  
znającego. Zwrócić należy uwagę na aspekt este-  
tyczny myśli Anzelma, który nie tylko dba o racjo-  
nalne uzasadnienie swoich argumentów, ale rów-  
nież o ich piękno, aby dzięki niemu ujmowały  
czytającego. To, co wierzący odkryje dla siebie,

<sup>53</sup>Patrz przyp. 38 na str. 55.

<sup>54</sup>Bł. John Henry Newman będzie rzecznikiem takiego postulatów w swoim głównym dziele, „An Essay In Aid of a Grammar of Assent” (polskie tłumaczenie: „Logika wiary” [51]). Jego praca rozwija intuicję Anzelma, choć wprost do CDH nie nawiązuje.

rozważając tajemnice wiary, ma również wymiar  
apologetyczny: niechrześcijaństwo bowiem będą ocze-  
kiwali od wierzącego „podzielenia się” rozumi-  
eniem danej prawdy z nimi. Zasada „contemplata  
aliis tradere” (rzeczy dogłębnie rozważane, prze-  
kazywać drugim), którą zakon dominikański szer-  
zył w XIII w., jest podobnego ducha. Wierzący  
jest odpowiedzialny za to, by dać taką odpo-  
wiedź niechrześcijaninowi, która pomogłaby mu  
uznać, iż wola Boża nigdy nie jest nierozumna  
oraz że w tym, co głosi doktryna chrześcijańska nie  
ma sprzeczności. Dla Anzelma, wiara nie oznacza  
ślepego, bezkrytycznego przyjęcia jakiejś prawdy.  
O tym wyraźnie mówi, gdy nazywa zaniedbaniem  
to, gdy wierzący nie stara się zrozumieć tego,  
w co wierzy:

wydaje mi się zaniedbaniem, gdy już  
jesteśmy utwierdzeni w wierze, jeżeli  
nie staramy się zrozumieć tego, w co  
wierzymy<sup>53</sup>.

(CDH, I, 1 (Schmitt, II, s. 48) [8])

*Intellectus fidei* jest, zdaniem Anzelma, obo-  
wiązkem każdego wierzącego a nie tylko zawo-  
dowym obowiązkiem duchowieństwa, a jego za-  
niechanie nazywa niedbalstwem. Nie tylko jednak  
o sprawy intelektu chodzi Anzelmowi. W „Liście  
o Wcieleniu Słowa” wysuwa Anzelm postulat „do-  
świadczenia wiary” (*experientia fidei*)<sup>54</sup>:

Zaiste, to właśnie powiadam: kto nie  
wierzy, [ten] nie doświadcza, a kto  
nie jest doświadczony (*expertus*), [ten]  
nie pozna. W takiej bowiem mie-  
rze jak doświadczenie przewyższa słu-  
chanie o rzeczy, w takiej też wiedza  
doświadczonego przewyższa poznanie  
słuchającego.

(EIV (Schmitt II, s. 9) [8])

Wiarę rozumie Anzelm jako doświadczenie,  
które pozwala przekonać się (o ile zachowujemy  
*rectus ordo*, który ustanowił Bóg) o słuszności  
prawd wiary. W tym, co mówi Anzelm, jawi się  
myśl proroka Izajasza: „Jeśli nie uwierzycie, nie  
zrozumiecie” (Iz. 7, 9). Doświadczenie wiary ma  
w sobie pewien wydzźwięk empiryczny, ale samo  
w sobie nie zapewnia jeszcze chcącemu zgłębić

rozumienie prawd wiary chrześcijańskiej ortodoksyjnego ich rozumienia. Anzelm wymaga od uprawiających spekulację teologiczną dostatecznej formacji intelektualnej, przy właściwym usposobieniu duchowym. W EIV wypowiada się na ten temat kilkakrotnie:

Nikt bowiem niech nie zanurza się nierozważnie w zawile kwestie teologiczne, jeśli wpraw nie zdobył w stałości wiary mocy obyczajów i mądrości, aby przez liczne wykręty sofistematów rozprasząc się nieuchronną [ich] potocznością, nie wpadł w sidła jakiegoś trwałego błędu.

(...) I nie tylko wzbrania się umysłowi wznieść się bez wiary i posłuszeństwa [względem] przykazań Bożych do zrozumienia [rzeczy] wzniosłych, lecz także niekiedy zanika dane [już] rozumienie a nawet wiara bywa niweczona, gdy zostaje zaniedbane prawe sumienie<sup>55</sup>. (EIV (Schmitt II, s. 9) [8])

O tym, jak Anzelm sam dbał o właściwe przysposobienie do spekulacji teologicznej pisze C.E. Viola. Zwraca w swoim tekście uwagę na instrumentarium filozoficzne, jakim dysponował Anzelm przy wyjaśnianiu prawd Objawienia.

O właściwym usposobieniu duchowym wierzących w stosunku do tego, co Kościół naucza, Anzelm pisze:

Żaden przecież chrześcijanin nie powinien zastanawiać się nad tym, czy istnieje to, w co Kościół katolicki sercem wierzy i ustami wyznaje, lecz zawsze niezachwianie trzymając się tej wiary, kochając ją i żyjąc według niej, powinien szukać pokornie, jak tylko może, uzasadnienia dlaczego jest tak, jak Kościół naucza. Jeśli może to pojąć, niech Bogu składa dzięki. Jeśli nie może, niech się nie popisuje [dosł.: „wietrzy rogi”], lecz niech [raczej] skłoni głowę na znak czci.

(EIV (Schmitt II, s. 6-7) [8])

Gdy chrześcijanin nie może w danym czasie czegoś pojąć z tego, co Kościół do wiary podaje, wymagana jest cierpliwość człowieka poszukującego:

Rozumienie, które osiągamy w tym życiu, jest pewnym etapem pośrednim pomiędzy wiarą a oglądem intelektu [tj. wizją uszczęśliwiającą]. Moim zdaniem, wynika to z tego, że im bliżej jest ktoś takiego zrozumienia, tym bardziej zbliża się do tego oglądu – za którym każdy, oczekując [tego], wdycha.

Pocieszony więc tą myślą, mimo, że jestem mężem zbyt małej wiedzy, aby oglądać rozumem te rzeczy, w które wierzymy (jeśli łaska niebieska uzna mnie za godnego [tym] obdarzyć), usilnie próbuję wznieść się do kontemplacji racji naszej wiary. Kiedy zaś odkryję coś, czego przedtem nie rozumiałem, chętnie to innym udostępniam,  
(CDH, Polecenie<sup>56</sup>)

Jednym z problemów, który nurtuje wierzącego w sprawie rozumienia Woli Bożej, jest sprawa pogodzenia sprawiedliwości Bożej z Jego miłosierdziem. Wydaje się, że to właśnie ten problem posłuży Anzelmowi, by wyrazić kwintesencję swojej myśli w sprawie Odkupienia człowieka. Problem ten pojawia się już w *Proslogionie*, gdzie Anzelm zwraca się z prośbą do Boga w następujących słowach:

W każdym razie, jeżeli dlatego jesteś miłosierny, ponieważ jesteś w najwyższym stopniu dobry, a w najwyższym stopniu dobry jesteś tylko i wyłącznie dlatego, że jesteś w najwyższym stopniu sprawiedliwy, to zaiste dlatego jesteś miłosierny, ponieważ jesteś w najwyższym stopniu sprawiedliwy. Wspomogaj mnie sprawiedliwy i miłosierny Boże, którego światła szukam, wspomogaj mnie, bym zrozumiał to, co mówię. Zaprawdę więc dlatego jesteś miłosierny, ponieważ [jesteś] sprawiedliwy.

(„Proslogion” [47, str. 153-154]<sup>57</sup>)

<sup>55</sup>Kiedy wspomina o „wykrętach sofistematów”, Anzelm wydaje się włączać w nurt myśli św. Ambrożego, wyżej cytowanej (patrz przyp. 54): „Nie poprzez dialektykę spodobało się Bogu wybawić swój lud”. Z kolei, znaczenie prawego sumienia dla wiary (a nawet jako argument na istnienie Boga) zostaje docenione przez bł. John Henry Newmana.

<sup>56</sup>Schmitt II, s. 40 [8].

<sup>57</sup>Schmitt I, s. 108]

Następnie Anzelm zadaje sobie pytanie:

Czyż więc twoje miłosierdzie wy-  
wodzi się z twej sprawiedliwości?  
(„Proslogion” [47, str. 154])

Czy przystoi Bogu tylko z miłosierdzia darować grzech, bez żądania zadośćuczynienia jakiegokolwiek za zło popełnione? Rozwiązaniem tego problemu zajmie się Doktor Wspaniały w CDH. Dla niego zarówno Wcielenie jak i Odkupienie są objawieniem tego, jaki jest Bóg w stosunku do człowieka grzesznego. To dzięki Wcieleniu i Odkupieniu formułuje Anzelm taką koncepcję Boga, która pozwala mu pogodzić miłosierdzie i sprawiedliwość Bożą. Myśl Anzelma stanie się jasna, gdy przyjmiemy, że sprawiedliwość i miłosierdzie nie są czymś ze sobą sprzecznym, ale wzajemnie się uzupełniają. Skoro człowiek nie zachowuje porządku Bożego w sprawiedliwości, stawia się w sytuacji tego, który potrzebuje wybawienia i doprowadzenia do porządku. Anzelm jasno określa powinność człowieka w stosunku do Boga:

Sprawiedliwość czy prawość woli –  
oto jedyna i zupełna cześć jaką jeste-  
śmy winni Bogu – i to one stanowią  
zadośćuczynienie, które każdy grzesz-  
nik Bogu winien świadczyć.  
(„Proslogion” I, 11<sup>58</sup>)

Miłosierdzie jest stosownym atrybutem Boga, który, będąc odwieczny, zna przyszłe dzieje człowieka i, uwzględniając je, odpowiednie czyni postanowienia na rzecz jego zbawienia. Że miłosierdzie Boże jest przyczyną zbawienia człowieka, o tym dobitnie mówi Anzelm w rozdziale XX, który w całości tu przytaczam:

Jak wielkie i jakże sprawiedliwe jest  
miłosierdzie Boże.

Gdy rozważaliśmy [sprawę] miło-  
sierdzia Bożego, które wprawdzie to-  
bie wydawało się, że zginęło, odnaleź-  
liśmy tak wielkie i zgodne ze sprawie-  
dliwością [miłosierdzie], że ani większe  
ani bardziej sprawiedliwe nie może być

pomyślane. Bez wątplenia, cóż może  
uchodzić za bardziej miłosierne jeśli  
nie to, gdy grzesznikowi skazanemu na  
wieczne udręki i nie mającemu znikąd  
pomocy, Bóg Ojciec mówi: „przyjmij  
mego [Syna] jednorodzonego i daj za  
siebie,; a tenże Syn [mówi]: „weź mnie  
i zbaw siebie”<sup>59</sup>. Albowiem prawie [do-  
kładnie] tak mówią, kiedy nas powo-  
łują i przyciągają do wiary chrześci-  
jańskiej. Cóż bowiem [może być] bar-  
dziej sprawiedliwego niż to, by ów, któ-  
remu daje się wykup większy od całego  
długu, zostałyby darowany cały dług,  
jeśli tylko z należytych usposobieniem  
jest przyjęty? (CDH II, 20<sup>60</sup>)

Należyte usposobienie, inaczej mówiąc, skrucza grzesznika niemającego znikąd ratunku, pozwala realizować się miłosierdziu Bożemu: to, co odwieczne dosięga wówczas człowieka-grzesznika w doczesności. Miłosierdzie sprawia, że Bóg (poprzez Wcielenie) poniża się, stając się uczestnikiem naszego człowieczeństwa, abyśmy mogli uczestniczyć w Jego bóstwie. Neoplatonizm sam propagował „upodobnienie się do Boga”, nie był jednak w stanie zrozumieć Boga tak miłosiernego, że stał się człowiekiem, aby pomóc mu w upodobnieniu się do Boga. Tego atrybutu Bożego miłosierdzia nie uwzględnia również nauka Islamu, gdy nakazuje kamienować grzesznicę za cudzołóstwo – co staje w jawnym kontraście z miłosiernym Chrystusem i jawnogrzesznicą, którą Żydzi chcieli przed Nim ukamienować<sup>61</sup>.

W Polsce dobrze rozumiała ten aspekt Bożej miłości, która ratuje człowieka grzesznego, wielka propagatorka Miłosierdzia Bożego, św. Faustyna Kowalska.

Wnikliwie o tej prawdzie pisze Klaus Kienzler, wybitny Anzelmista niemiecki, gdy o drugiej księdze CDH wypowiada się i twierdzi, iż jest ona pisana z perspektywy Boga i że nazwałby ją „księgą Miłosierdzia Bożego” [52]. Kienzler wyjaśnia, że miłosierdzie to „nie staje naprzeciw sprawiedliwości Bożej, ale je przewyższa na sposób niedający

<sup>58</sup>Schmitt II, s. 68 [8]

<sup>59</sup>Tolle me et redime te. U Schönborna, Palucha i Rosłana zdanie to jest niepoprawnie przetłumaczone.

<sup>60</sup>Schmitt II, s. 131-132 [8]

<sup>61</sup>J VIII, 1-11.

<sup>62</sup>Kienzler1999, K. Kienzler, Der Barmherziger Gott ist der grössere Gott, [w:] Saint Anselm Bishop and Thinker, Roman Majeran, Edward Iwo Zieliński, Lublin 1999, s. 243-266 Das II. Buch ist aus der Perspektive Gottes geschrieben.

się pomyśleć: w Wcieleniu Boga i na krzyżu Syna Bożego”<sup>62</sup>.

Zamysł Boży nie zostaje więc zniweczony grzechem człowieka, nie tylko dlatego, że Bóg jest miłosierny i „przewidujący”, ale dlatego, żeby nie okazało się, iż:

na próżno stworzył tak wspaniałą naturę dla tak wielkiego dobra.

(CDH II, 4 (Schmitt II, s. 99) [8])

Argumentem jednak podstawowym, którym Anzelm posługuje się w nauce o Wcieleniu i Odkupieniu jest argument ze stosowności. Jeśli Bóg ma być Bogiem, nie stosowne byłoby (nie tylko w pojęciu neoplatonczyków), aby postanawiał niezgodnie ze swoją istotą, a tę istotę Anzelm określa jako Miłosierdzie. Dlatego też należy uznać, że osią całej argumentacji Anzelma jest zdanie, które stanowi tytuł rozdziału XX, drugiej księgi: „Jak wielkie i jakże sprawiedliwe jest miłosierdzie Boże”<sup>63</sup>.

Anzelm zachęca zarówno wierzących jak i niechrześcijan do rozważania tego atrybutu miłosierdzia Bożego. Nie poleca czytelnikowi swoich dzieł niczego niezwykłego, proponuje tylko, aby poszedł drogą, którą sam przeszedł i dzielił radość z tego, co sam doświadczył. Proponuje każdemu doświadczenie wiary jako coś, co pomoże w rozumieniu wielkości i dobroci Boga oraz w rozumienie tego, w jaki sposób Bóg okazuje swoje miłosierdzie w stosunku do człowieka, który z należytym usposobieniem na nie się otwiera.

## 7 Podsumowanie

Dla niechrześcijan, nauka chrześcijańska o Wcieleniu Syna Bożego oraz o Odkupieniu przedstawia pewne trudności, które wiążą się z ich koncepcją Boga. Anzelm z Canterbury, doceniając te trudności, chce podać racje, które pozwolą na ich rozwiązanie tak, aby niechrześcijanie pojęli logikę wiary na tle koncepcji Boga, którą są w stanie przyjąć: Boga mądrego, dobrego, doskonałego i niezmiennego w swoim bycie ponadczasowym.

Nowością w koncepcji Boga, do której Anzelm każe niewierzącemu ustosunkować się, to atrybut

miłosierdzia Bożego, który Anzelm podaje jako racjonalne wyjaśnienie Wcielenia oraz zbawczej męki Syna Bożego na krzyżu, i który niweczy, zdaniem Anzelma, zarzut niechrześcijan o niedorzeczności chrześcijańskiej nauki o Wcieleniu i Objawieniu.

Dla wierzących, problemem jest pogodzenie Bożego miłosierdzia z Jego sprawiedliwością oraz bardziej ogólny problem zaniedbania pod względem pogłębiania w sobie rozumienia prawd wiary. Pojęcie tzw. „ślepej wiary” nie ma nic wspólnego z postawą Anzelma i jego koncepcją *intellectus fidei*. Biorąc pod uwagę świat nam współczesny, dziwić się nie można, że wiara współczesnych chrześcijan, nieuwzględniająca Anzelma *fides quaerens intellectum*, jest w istocie dla wielu wiarą nieposzukującą zrozumienia, czyli anty-tezą tego, co propagował w swoim czasie święty Arcybiskup Canterbury. Rzecz jasna, że nieznaną myśl tego, którego Jan Paweł II nazwał jednym z „najpłodniejszych i najznaczących umysłów w dziejach ludzkości, do którego słusznie odwołuje się zarówno filozofia, jak i teologia” [41, rozdz. I.14] nie pozwoli również czcicielom Miłosierdzia Bożego na skojarzenie, że Anzelm z Canterbury jest prekursorem św. Faustyny Kowalskiej.

Niewiele uwagi poświęca Anzelm eschatologii, a więc refleksji nad rzeczami ostatecznymi. Stwarza jednak pewien kontekst, który pozwala odczytać jego stanowisko w tych sprawach, kiedy pisze o Bożych obietnicach w stosunku do człowieka, świadczących o tym jak wielka jest miłość Stwórcy do swego stworzenia-człowieka. Wydaje się, że dla Anzelma samo dzieło odkupienia, którego Bóg się podjął, wystarczająco daje człowiekowi nadzieję w obliczu jego nieuchronnej śmierci. Wyraz temu daje Anzelm w *Rozważaniu o ludzkim zbawieniu*, podpowiadając czytelnikowi jak wielką ufność winien złożyć w tak dobrym swoim Stwórcy i jaką wdzięczność powinien żywić do swego Zbawiciela:

Z pewnością, Panie, dlatego, że mnie stworzyłeś, winny jestem Twojej miłości całego siebie; dlatego że mnie odkupiłeś, należę do Ciebie w całości; ponieważ tyle mi obiecujesz, należy Ci się cały mój byt, a nawet tyle więcej ode mnie należy się Twojej miłości,

Ich würde es als Buch der „Barmherzigkeit Gottes” bezeichnen. Es ist aber nun eine Barmherzigkeit, die sich nicht gegen die „Gerechtigkeit” Gottes wendet, sondern sie auf unausdenkbare Weise übertrifft in der Menschwerdung Gottes und am Kreuz des Sohnes Gottes.

<sup>63</sup>Quam magna et quam iusta sit misericordia Dei. CDH II 20 (Schmitt II, s. 131) [8].

<sup>64</sup>Schmitt, III, s. 76-91

o ile Ty jesteś większy ode mnie, któremu Siebie dałeś i któremu obiecujesz Siebie.

(„Meditatio de Redemptione...”<sup>64</sup>)

Fakt należenia człowieka do Boga, fakt że Bóg czyni z Siebie dar dla człowieka, sprawia, że może czuć się bezpieczny i, kiedy tylko chce, sięgnąć po pomoc swego Zbawiciela, który do człowieka mówi: „Weź mnie i zbaw siebie”<sup>65</sup>. Tą wypowiedzią nawiązuje Anzelm do znanej myśli św. Augustyna: „Bóg stworzył nas bez nas, ale zbawić nas bez nas nie może”<sup>66</sup> [53]. Uznanie swego grzechu pozwala działać miłosierdziu Bożemu, pozwala „wziąć Chrystusa i zbawić siebie”, który to akt jest wówczas możliwy, gdy człowiek uświadomi sobie, że to co czyni, grzesząc, burzy *rectus ordo*, który Bóg ustanowił. Przykład dobrego lotra ukrzyżowanego razem z Chrystusem dobrze ilustruje taki przypadek aktu zbawczego<sup>67</sup>.

Zasługą Anzelma w soteriologii jest zwrócenie większej uwagi na Odkupienie pojęte jako *humana restauratio*, które Anzelm wyjaśnia odnosząc się do koncepcji *rectitudo* i *rectus ordo* oraz koncepcji człowieka, jako tego, który dzięki swej naturze rozumnej jest w stanie porządek Boży zrozumieć i na rzecz jego utrzymania działać. W takim kontek-

ście uwzględnić należy ważny dla świata współczesnego aspekt ekologiczny jako *humana restauratio*, o który opierałaby się idea zachowania środowiska naturalnego – *naturae conservatio*. Bez uświadomienia sobie słusznego porządku, niemożliwe będzie zachowanie go. Nauka Anzelma wymierzona jest przeciwko współczesnej dyktaturze relatywizmu, o której z emfazą mówił Kardynał Joseph Ratzinger podczas Mszy św. przed konklawe, które wybrało go na papieża:

Budujemy dyktaturę relatywizmu, który nie uznaje niczego jako definiatywne i którego ostatecznym i jedynym celem stanowi własne *ego* [człowieka] i jego pragnienia<sup>68</sup>.

Relatywizm w pojęciu Ratzingera jest poważnym zagrożeniem dla naszego świata, ponieważ nie akceptuje prawdy obiektywnej, ani, co z tego wynika, żadnego *rectus ordo*. Nauka Anzelma z Canterbury o Wcieleniu i Odkupieniu jest ustawiona w kontekście *rectus ordo* i, jako taka, może posłużyć do przywrócenia Europie właściwego jej dziedzictwa chrześcijańskiego, które już prawie straciła, oraz do tego, by zbawić jej duszę.

## Bibliografia

- [1] T. Grzesik, *Anzelm z Canterbury* (Warszawa 2004).
- [2] L. Puciata, *Grzech pierwotny w teologii św. Anzelma* (Wilno 1932).
- [3] J. Kempa, *Konieczność zbawienia. Antropologiczne założenia soteriologii Anzelma z Canterbury* (Katowice 2009).
- [4] A. Wójcikowski, „Nauka o odkupieniu św. Anzelma z Canterbury”, *Studia Theologica Varsaviensia* **30**, 55–87 (1992).
- [5] T. Dola, „Współczesne próby pozytywnej interpretacji Anzelmowej teorii zadośćuczynienia”, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* **14**, 39–50 (1993).
- [6] D. Gardocki, „Teoria zadośćuczynienia Anzelma z Canterbury jako teologia przymierza”, *Studia Bobolanum* **3**, 33–55 (2005).
- [7] A. Roslan, *Św. Anzelm z Canterbury, O Wcieleniu. Wybór pism* (Poznań 2006).
- [8] F. S. Schmitt OSB, *Sancti Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia*, vol. I-VI (Seccovii-Romae-Edimburgo 1938-1961). Repr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1968.

<sup>65</sup>CDH II, 20 (Schmitt II, s. 132) [8].

<sup>66</sup>Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te.

<sup>67</sup>Łk. XXIII, 39-43.

<sup>68</sup>BXVI2005, Give Yourself to Christ: First Homilies of Pope Benedict XVI, London 2005, s. 18. We are building a dictatorship of relativism that does not recognize anything as definite and whose ultimate goal consists solely of one's own ego and desires.

- [9] Boëthius, „Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur”, [w:] *Boethius, The Theological Tractates* (London 1918), str. 36.
- [10] E. Rand, *Founders of the Middle Ages* (New York 1958), str. 177–178.
- [11] C. E. Viola, *Anzelm z Aosty. Wiara i szukanie zrozumienia* (Lublin 2009), str. 113. Tłum. E.I. Zieliński.
- [12] D. E. Luscombe i G. R. Evans (red.), *Anselm. Aosta, Bec and Canterbury* (Sheffield 1996).
- [13] C. E. Viola, „Authority and reason in St. Anselm’s life and thought”, [w:] *Anselm. Aosta, Bec and Canterbury* [12].
- [14] B. Sesboüé i J. Wolinski, *Bóg Zbawienia* (Kraków 1999), str. 302. Tłum. Piotr Rak.
- [15] G. L. Müller, *Podręcznik teologii dogmatycznej* (Kraków 1998).
- [16] E. Adamiak, A. Czaja, i J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, Tom I (Więź, Warszawa 2005).
- [17] E. Adamiak, A. Czaja, i J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, Tom III (Więź, Warszawa 2006).
- [18] Praca zbiorowa, *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych* (Poznań 1968).
- [19] J. Szymusiak i A. Starowieyski (red.), *Słownik wczesno-chrześcijańskiego piśmiennictwa* (Poznań 1971). Szczególnie hasło tematyczne: I. Bieda, „Chrystologia Ojców”, str. 424-456.
- [20] J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej* (Warszawa 1988).
- [21] G. L. Müller, „Traktat V: Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie”, [w:] *Podręcznik teologii dogmatycznej* [15].
- [22] Vox Patrum **20**(38-39) (2000). Materiały z sympozjum „Tajemnica Wcielenia w nauce Ojców Kościoła”, Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, Lublin, 27-28 listopada 2000.
- [23] C. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego. Chrystologia* (Poznań 2002).
- [24] J. Majewski, „Wprowadzenie do teologii dogmatycznej”, [w:] *Dogmatyka I* [16].
- [25] G. Strzelczyk, „Traktat o Jezusie Chrystusie”, [w:] *Dogmatyka I* [16].
- [26] J. Szymik, „Traktat o Bogu Jedynym”, [w:] *Dogmatyka III* [17].
- [27] M. Paluch, „Traktat o zbawieniu”, [w:] *Dogmatyka III* [17].
- [28] H. Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa* (Warszawa 2004).
- [29] K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła* (Warszawa 1983).
- [30] S. Longosz, „Atanazjańska terminologia teologii Wcielenia”, Vox Patrum **20**(38-39), 141–156 (2000). Materiały z sympozjum „Tajemnica Wcielenia w nauce Ojców Kościoła”, Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, Lublin, 27-28 listopada 2000.
- [31] J. M. Szymusiak SJ i S. Głowa SJ (red.), *Breviarium Fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* (Poznań 1964).
- [32] Anselmus Cantuariensis, „Epistola LXXIV. Ad Rainaldum”, [w:] J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina*, Vol. 158, col. 1144.
- [33] J. Comby i D. Singles (red.), *Św. Ireneusz z Lyonu: Chwałą Boga żyjący człowiek. Wybór i komentarz: J. Comby i D. Singles* (Kraków 1999). Tłum. ks. W. Myszor.
- [34] Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej (De Trinitate)* (Kraków 1996). Tłum. M. Stokowska.
- [35] A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Vol. III (Tübingen 1910), str. 408.
- [36] T. Grzesik, „Uwagi na temat metafizycznego wymiaru myśli Anzelma z Canterbury”, *Acta Mediaevalia XVIII*, 175–191 (2005).
- [37] Watykańska Komisja Teologiczna, „Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu”, 2007.
- [38] T. Grzesik, „Anselma z Canterbury List o Wcieleniu Słowa [Bożego] – (Epistola de Incarnatione Verbi) – wstęp i tłumaczenie rozdziału I”, *Philosophon Agora* str. 165–172 (2008).
- [39] T. Grzesik, „The Anselmian roots of Aquinas”, *Acta Mediaevalia XXI*, 205–216 (2009).

- [40] J. McIntyre, „Premises and Conclusions in the System of St. Anselm’s Theology”, *Spicilegium Beccense* 1, 95–101 (1959).
- [41] Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”* (Rzym 1998).
- [42] J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* (Kraków 1970). Tłum. Z. Włodkowa.
- [43] Ambrosius, „De fide ad Gratianum Augustum”, [w:] J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina*, Vol. 16, col. 537.
- [44] Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, VIII, 5 (Warszawa 1977), str. 378. Tłum. W. Kornatowski.
- [45] Gislebertus, „Disputatio Iudaei cum Christiano de fide Christiana”, [w:] J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina*, Vol. 159, col. 1011.
- [46] R. W. Southern, *A Portrait in a Landscape* (Cambridge 1990), str. 198–202.
- [47] Anselm, *Monologion, Proslogion*, (Warszawa 1992). Tłum. T. Włodarczyk przy współudziale E. I. Zielińskiego (wstęp, przypisy i dopracowanie przekładu).
- [48] Arystoteles, *Metafizyka*, ks. A, 980 a22.
- [49] Eadmer, *The Life of St. Anselm, Archbishop of Canterbury* (London 1972), str. 111–112. With introduction, notes and translation by R. W. Southern.
- [50] A. Kisiel, „Żywot Anzelma, arcybiskupa Canterbury, napisany przez Jana z Salisbury, biskupa Chartres (tłumaczenie)”, *Acta Mediaevalia* XX (2007).
- [51] J. H. Newman, *Logika wiary* (Warszawa 1989). Tłum. Paweł Boharczyk.
- [52] K. Kienzler, „Der Barmherziger Gott ist der grössere Gott”, [w:] R. Majeran i E. I. Zieliński (red.), *Saint Anselm Bishop and Thinker* (Lublin 1999), str. 243–266.
- [53] Augustinus, „Sermo 169, cap. 13”, [w:] J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina*, Vol. 38, col. 923.



# The Teaching of Anselm of Canterbury on the Incarnation and Redemption

*Tadeusz Grzesik*

## Abstract

Saint Anselm of Canterbury, who lived at the turn of the 11th and 12th centuries, was the first philosophizing theologian of that period. When discussing the problems of the Incarnation and Redemption, he refers to the notion *rectitudo* (rectitude, rightness, righteousness) in order to explain the reasons of God's provisions for man, who by his iniquity had disrupted the order established by God in the world. The argument from appropriateness (*convenientia*) allows Anselm to expound the will of God, making it possible to be understood as consistent. In his explanation of the Christian doctrine on Redemption, Anselm points to the attribute of divine mercy as to the crucial reason, which makes it clear why God became a man and why, as the God-man, He chose to suffer and to die on the cross. For Anselm, the will of God is never irrational, and that is why, underlying every one of its decisions, there are reasons for God acting as He does. Both the Incarnation and the Redemption reveal to man the immense love of his Creator. They also illustrate how precious a human being must be in God's eyes, if the Creator was pleased to renew fallen humanity in such a way (*humana restauratio*). The unification of God and man in the God-man also has eschatological significance: man was created for the purpose of everlasting joy in union with God. This medieval thinker changed the theological outlook on the Incarnation and the Redemption. Instead of talking about redeeming the human being from the power of the devil, Anselm brings to our notice the satisfaction, which a sinner owes for justice's sake to God, and which was effected through the intermediary of the God-man, Jesus Christ.

## Table of Contents

1	Introduction .....	46
2	Anselm's theological approach .....	47
3	The historical context – a brief summary of the problem .....	49
4	Anselm's christology as a foundation of his soteriology .....	53
5	An attempt to explain the reasons for the Incarnation to non-Christians .....	57
6	What does Anselm teach the believers? .....	62
7	Summary .....	65
	Bibliography .....	66

# Otwarte Referarium Filozoficzne 3 (2010)

<b>Od Redakcji</b>	<b>1</b>
1 ORF 3: Sprawy Ostateczne . . . . .	1
2 Życie, śmierć – i co dalej? Poglądy Greków i Celtów . . . . .	1
Bibliografia . . . . .	3

## Artykuły i Eseje

<b>Historia i idee neurocentrycznych koncepcji śmierci człowieka</b>	
<i>Robert Roczeń</i>	<b>5</b>
1 Wstęp . . . . .	6
2 Kalendarium wydarzeń . . . . .	6
3 Neurocentryczne koncepcje śmierci człowieka . . . . .	12
4 Neuropsychologiczne korelaty zjawisk psychicznych . . . . .	13
5 Stanowiska analityczne . . . . .	14
5.1 Śmierć mózgu wyższego (półkul mózgowych) . . . . .	15
5.2 Śmierć pnia mózgu . . . . .	15
5.3 Śmierć całego mózgu . . . . .	16
6 Podsumowanie . . . . .	16
Bibliografia . . . . .	17

<b>Wieloznaczność śmierci w kontekście przemian jej rozumienia w myśli chrześcijańskiej</b>	
<i>Andrzej Dańczak</i>	<b>21</b>
1 Wstęp . . . . .	22
2 Tradycyjne chrześcijańskie rozumienie . . . . .	22
3 Powszechność prawa śmierci . . . . .	24
4 Śmierć w perspektywie pełni antropologicznej . . . . .	25
5 Ambiwalencja śmierci . . . . .	26
6 Podsumowanie . . . . .	28
Bibliografia . . . . .	29

<b>Zagadnienie śmierci człowieka w kontekście megaparadygmatu ewolucjonistycznego</b>	
<i>Adam Świeżyński</i>	<b>31</b>
1 Wstęp . . . . .	32
2 Sposób ujmowania śmierci we współczesnej teologii . . . . .	32
3 Megaparadygmat ewolucjonistyczny . . . . .	36
4 Propozycja zmiany paradygmatu w teologicznym rozumieniu śmierci . . . . .	37
5 Zakończenie . . . . .	41
Bibliografia . . . . .	41

## **Nauka o Wcieleniu i Odkupieniu u św. Anzelma z Canterbury**

<i>Tadeusz Grzesik</i>	<b>45</b>
1 Wstęp . . . . .	46
2 Metoda teologiczna Anzelma . . . . .	47
3 Kontekst historyczny – krótki zarys zagadnienia . . . . .	49
4 Chrystologia Anzelma jako podstawa jego soteriologii . . . . .	53
5 Próba wyjaśnienia racji Wcielenia niechrześcijanom . . . . .	57
6 Czego uczy Anzelm wierzących? . . . . .	62
7 Podsumowanie . . . . .	65
Bibliografia . . . . .	66

## **Zbawienie powszechne w filozofii N. A. Bierdiajewa**

<i>Jan Krasicki</i>	<b>69</b>
1 Wstęp: Prawda prawosławia i powszechne zbawienie . . . . .	70
2 Pamięć Raju i problem Piekła . . . . .	71
3 Wolność i ocalenie wolności . . . . .	72
4 Wolność i Piekło . . . . .	73
5 Piekło, diabeł i czas . . . . .	74
6 Zbawienie bez resentymentu („Poza dobrem i złem”) . . . . .	76
7 Zbawienie jako „rozkwit” wolności . . . . .	77
8 Raj, czyli wolność „poza dobrem i złem” . . . . .	77
9 Powszechne zbawienie a zasada odpowiedzialności . . . . .	78
10 Bierdiajew i rzeczy ostateczne (zamiast podsumowania) . . . . .	78
Bibliografia . . . . .	79

## **Źródła nadziei powszechnego zbawienia**

<i>Robert M. Rynkowski</i>	<b>83</b>
1 Wstęp . . . . .	84
2 Nadzieja powszechnego zbawienia w źródłach teologicznych . . . . .	85
2.1 Pismo Święte . . . . .	85
2.2 Ojcowie Kościoła . . . . .	88
2.3 Magisterium Kościoła . . . . .	90
3 Inne źródła nadziei powszechnego zbawienia . . . . .	91
3.1 Chrześcijański realizm . . . . .	91
3.2 Trynitarna wizja Boga . . . . .	92
4 Zakończenie . . . . .	94
Bibliografia . . . . .	94

## **Jak pogodzić pewność zbawienia wszystkich i groźbę potępienia niektórych**

<i>Jarek Dąbrowski</i>	<b>97</b>
1 Wstęp . . . . .	98
2 Szkic rozumowania . . . . .	99
3 Kluczowe pojęcia . . . . .	100
3.1 Wieczność . . . . .	100
3.2 „Ja”, osoba i osobowość . . . . .	102
3.3 Sprawiedliwość, kara, odpowiedzialność . . . . .	103
3.4 Wolność woli i natura stworzenia . . . . .	109
3.5 Dobro i zło . . . . .	111
4 Model apokatastazy . . . . .	114
5 Czy apokatastaza zaprzecza wierze katolickiej . . . . .	115
5.1 Wolność woli . . . . .	115
5.2 Sprawiedliwość Boga . . . . .	116

5.3	Motywacja do nieczynienia zła . . . . .	116
5.4	Biblia mówi o wiecznym piekle . . . . .	116
5.5	Potępienie przez Kościół . . . . .	122
5.6	Dlaczego nie można odrzucić apokatastazy . . . . .	125
6	Wiara czy nadzieja? . . . . .	125
7	Podsumowanie . . . . .	126
	Bibliografia . . . . .	126

### **Co się dzieje ze zwierzętami po śmierci?**

#### **Refleksje na bazie teorii tomistycznej**

	<i>Remigiusz Kalski SJ</i>	<b>131</b>
1	Wstęp . . . . .	132
2	Słów kilka o substancjalizmie . . . . .	132
3	Czy dusze zwierzęce mogą istnieć samoistnie? . . . . .	135
4	Skąd się biorą dusze zwierzęce? . . . . .	136
5	Na czym polega więź formy substancjalnej ze strukturami ciała? . . . . .	137
6	Czy racjonalność przynależy do zjawisk niematerialnych? . . . . .	137
7	Co się dzieje ze zwierzętami po śmierci? . . . . .	139
8	Zakończenie . . . . .	140
	Bibliografia . . . . .	140

#### **ESEJ: Długa droga do światowego etosu – religie szansą czy przeszkodą**

	<i>Stanisław Obirek</i>	<b>143</b>
	Bibliografia . . . . .	147

## **Listy do Redakcji i Recenzje Książek**

#### **RECENZJA: Hans Urs von Balthasar „Eschatologia w naszych czasach”**

	<i>Łukasz Łukasiak</i>	<b>L149</b>
	Bibliografia . . . . .	L151

#### **RECENZJA: Wojciech Szczerba „«A Bóg będzie wszystkim we wszystkim...»**

##### **Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji”**

	<i>Szymon Koska</i>	<b>L153</b>
	Bibliografia . . . . .	L154

## **English Translation of Abstracts and Tables of Contents**

**E157**

## Zasady nadsyłania manuskryptów

- Manuskrypty należy wysłać do **orf@minds.pl**. Warto wcześniej skontaktować się z nami.
  - Należy podać imię, nazwisko i adres elektroniczny autora, oraz ewentualnie stronę internetową i adres, jeśli mają być one opublikowane. Jeśli adres elektroniczny jest zastrzeżony, proszę to zaznaczyć. Dopuszczalne (choć nie zalecane) jest podpisanie opublikowanego tekstu pseudonimem. W każdym przypadku Redakcja musi znać prawdziwe dane osobowe autora.
- Termin nadsyłania manuskryptów do Referarium 4 upływa **1 czerwca 2011**.

## Warunki, jakie musi spełniać manuskrypt

- Redakcja przyjmuje regularne Artykuły, Eseje, Recenzje książek, oraz Listy do Redakcji.
- List do Redakcji jest krótkim, nieformalnym komentarzem do opublikowanego artykułu.
- Temat Artykułu musi być zgodny z tematem danego zeszytu. Temat Referarium 4 brzmi: „JA A ŚWIAT. NAUKI KOGNITYWNE, NEUROTEOLOGIA, ŚWIADOMOŚĆ, QUALIA, JĘZYK”.
- Artykuł musi posiadać streszczenie o długości około 120 słów, podające: (1) cel opracowania; (2) najważniejsze założenia, tezy i wnioski; (3) konsekwencje tych wniosków.
- Artykuł musi być podzielony na: Wstęp, zatytułowane części, oraz Podsumowanie.
- Celem Wstępu jest wprowadzenie czytelnika w tematykę. Wstęp powinien krótko wspomnieć o celu opracowania, przedstawić problem i wyjaśnić, na czym polegają trudności i co ważnego zostanie osiągnięte po ich pokonaniu. Ważny jest też krótki przegląd opinii zazwyczaj wyrażanych na omawiany temat. Przegląd ten należy opatrzyć odnośnikami do bibliografii.
- W Podsumowaniu prosimy przypomnieć rozważane zagadnienie, sposób jego analizy i cel pracy, pozbierać najważniejsze wnioski i skomentować konsekwencje dla tematu Referarium.
- Format Eseju jest nieformalny, ale Esej powinien zawierać streszczenie.
- Zadanie przełumaczenia streszczeń i spisów treści na angielski można pozostawić Redakcji.
- Listy do Redakcji i Recenzje nie są dzielone na części ani nie posiadają streszczenia.
- Pozycje bibliograficzne proszę ponumerować i odnosić się do nich w tekście za pomocą numerów umieszczonych w nawiasach kwadratowych. Każda pozycja bibliograficzna musi mieć przynajmniej jeden odnośnik w tekście. Proszę podawać pełne tytuły przytaczanych prac.
- Bieżące komentarze do tekstu proszę umieszczać w przypisach na dole strony.

## Recenzje i prawa autorskie

- Wszystkie Artykuły są recenzowane, zazwyczaj przez dwóch niezależnych recenzentów. Recenzje są anonimowe: recenzent nie zna nazwiska autora, autor nie zna nazwiska recenzenta.
- Listy do Redakcji nie są recenzowane. Listy spełniające powyższe warunki są przyjmowane.
- Autorzy udzielają Referarium wszystkich praw do publikowania manuskryptu. Autorzy zachowują prawo do publikowania dowolnej wersji manuskryptu gdzie indziej, pod warunkiem podania w publikacji odnośnika bibliograficznego do oryginalnego artykułu w Referarium.