

ADAM WÓJCIKOWSKI

NAUKA O ODKUPIENIU ŚW. ANZELMA Z CANTERBURY

Treść: Wstęp; I. Relacja między rozumem a wiarą, czyli metoda teologiczna św. Anzelma; II. Soteriologiczna motywacja wcielenia Słowa; III. Zbawcza wartość śmierci Chrystusa; Zakończenie.

WSTĘP

Filozoficzno-teologiczne dzieła św. Anzelma z Canterbury wprowadzają ich czytelnika w fascynujący świat wczesnego średniowiecza. Jest to czas, w którym, jak się ktoś wyraził, katedry były białe, a filozofowie jaśni. Właściwie mówiąc, ta jasność dopiero rozpoczynała się. Wychodząc z mroków tzw. *seculum obscurum* zachodnie chrześcijaństwo budziło się do intelektualnego, kulturalnego i politycznego życia. Dojrzałym plonem tego przebudzenia będzie wielka scholastyka XIII w. z jej dojrzałymi syntezami teologicznymi. Okres wzrastania też jednak miał swoich geniuszy. Jednym z nich był św. Anzelm, arcybiskup z Canterbury.

Bogaty i barwny jest życiorys tego niezwykłego człowieka, mnicha, teologa i biskupa. Nic lub prawie nic z jego życiorysu nie pozostaje bez znaczenia dla jego twórczości filozoficzno-teologicznej. Ważne jest nawet to, że urodził się na początku XI w., i że okres najbardziej intensywnej twórczości przypadnie na koniec tego stulecia, w kontekście sporów między dialektykami i antydialektykami¹. Fundamentalne wprost znaczenie miało wyniesienie go na biskupią stolicę Canterbury. W jego dziełach, przy uważnej lekturze, można łatwo dostrzec nastawienie pastoralne. Pisze, by jako odpowiedzialny za powierzonych mu wiernych, ofiarować im *rationes necessarias*

¹ Istotę sporu ujmuje E. Gilson w swoim dziele *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987, s. 119—120.

ich wiary. W prologu do *Cur Deus homo* powie wyraźnie, że chwyta za pióro, prawie wbrew własnej woli, przymuszony interpelacjami swoich wiernych.

Najbardziej jednak przemożny wpływ na całość jego teologicznej twórczości miało benedyktyńskie powołanie. Monastyczny styl życia, jego duchowość oraz swoiste postrzeganie rzeczywistości z niej wynikające, są niemal wszechobecne w pismach św. Anzelma. Już sam fakt, że do uprawiania teologii został uformowany w środowisku monastycznym, pozostawi bardzo głęboki ślad na jego twórczości.

Te wstępne uwagi mają na celu zasygnalizowanie pewnego istotnego problemu, a mianowicie, że pomiędzy naszym, współczesnym sposobem pojmowania i uprawiania teologii, a takim jej rozumieniem, jakie było właściwe dla św. Anzelma, istnieje znacząca różnica. Dlatego przed przystąpieniem do analizy trud dzieła, przed spotkaniem z tekstem, należy zadać sobie trud przyjrzenia się temu wszystkiemu, co stanowi jak gdyby tło i glebę, z której autor i jego dzieło wyrastają. Aby ta przybliżająca nas do epoki analiza była w miarę obiektywna i kompletna, a jednocześnie przydatna dla całości pracy, proponuję pokrótce zobaczyć, czym była dla ówczesnych ludzi teologia i jak ją uprawiano. Następnie należałoby zapoznać się z filozoficznym i kulturowym horyzontem dominującym wówczas oraz zbadać, choćby w ogólnym zarysie, globalny kontekst, który stanowi podłoże tej teologii, jego filozoficzny i społeczny aspekt. Tylko wówczas będzie możliwa poprawna i obiektywna interpretacja tak całej teorii anzelmiańskiej, jak i poszczególnych jej elementów.

Sąd o soteriologii św. Anzelma jest w bardzo dużej mierze uzależniony od oceny metody refleksji teologicznej przez niego zastosowanej.

Głównym, najbardziej ogólnym zarzutem podnoszonym przez interpretatorów teologii św. Anzelma, jest jego postępowanie *sola ratione*, nawet wtedy, gdy przedmiotem jego refleksji jest tajemnica Trójcy Świętej czy tajemnica Wcielenia. Z tego powodu oskarżany jest często o racjonalizm, podczas gdy jest to autentyczny teolog, pragnący ukazać sobie i innym racje podstawowych prawd wiary. Ten sposób uprawiania teologii, dziś prawie zupełnie obcy, był uwarunkowany kontekstem kulturowym, wewnątrz którego autor *Cur Deus homo* się formował, żył i pisał swoje dzieła. Jednym z dominujących aspektów tamtej kultury była kontrowersja teologiczna pomiędzy dia-

lektykami i antydialektykami, odzwierciedlająca ścierające się ze sobą sposoby myślenia¹.

Spowodowana ona była zderzeniem dwóch wzorów życia. Jednym z nich był ideał życia ściśle monastycznego, uważany za styl prawie apostołski. Drugi natomiast skłaniał się do przekroczenia klasztornych murów i sposobów myślenia. Pozytywne odnosił się do kultury świeckiej i doceniał wartość życia świeckiego. Dlatego powstałe w XIII w. zakony zebrzące pozostałą w miastach, pośród ludzi, zarzucając w znacznej mierze benedyktyński ideał ucieczki od świata. Rozpoczyna się jeden z wielkich przełomów w historii duchowości i teologii zachodniego chrześcijaństwa. Pisma św. Anzelma i jego metoda teologiczna wyrastają z tych właśnie sporów i stanowią ich pierwsze satysfakcjonujące i konstruktywne rozwiązanie.

Małym, lecz znaczącym przykładem otwartości św. Anzelma na kulturę świecką jest fakt, że kilkakrotnie w swoich dziełach powołuje się na Arystotelesa². Jest to tym bardziej zaskakujące, że przecież aż po wiek XIII chrześcijańska myśl zachodnia niewiele i niezbyt chętnie korzystała z dorobku tego greckiego filozofa. Nieprawdziwe jest jednak stwierdzenie, że przez długie wieki, bo od końca patrystyki po szczytową scholastykę XIII w., Arystoteles został zapomniany. Oczywiście przeważała inspiracja platońska, ale — jeśli chodzi o logikę — wpływ Arystotelesa był ciągle przemożny. Poszła w niepamięć jego metafizyka, której istotą jest to, że wciela idee w rzeczy materialne, co spowodowało rozkwit mentalności symbolicznej, według której rzeczy są na tyle prawdziwe, dobre i piękne, na ile, jako znaki, wyrażają niezmienną i wieczną doskonałość idei. Jednak realizm wywodzący się z arystotelesowskiej metafizyki przetrwał. Stało się to głównie dzięki Boecjuszowi, który skrupulatnie przetłumaczył i skomentował dzieła Arystotelesa z zakresu logiki. Dzięki niemu Arystoteles wpływa w znacznym stopniu na metody stosowane w teologii.

Obok Boecjusza, był jeszcze ktoś, kto „ocalił” w jakiejś mierze arystotelizm i wprowadził kolejną porcję realizmu do teologii zachodniej. Chodzi o Dionizego Areopagitę, którego wpływ na późniejszych teologów nie został chyba jeszcze nale-

¹ Tamże, s. 119—120.

² Św. Anzelm, *Cur Deus homo*, w: *Obras completas de San Anselmo*, t. 2, Madrid 1952, s. 870—878.

zycie oceniony⁴. Jest natomiast czymś oczywistym, że *Corpus Areopagiticum* to obok dzieł św. Augustyna podstawowe źródło i autorytet dla całej teologii średniowiecznej.

Dionizy Areopagita (zm. w VI w.), który swoje znaczenie zawdzięcza w ogromnym stopniu temu, że pozostał na zawsze anonimowy, że potrafił się jak gdyby ukryć w cieniu swoich dzieł, to jeden z tych ludzi, którzy odcisnęli swoje piętno na kulturowym obrazie Europy. Stał się poprzez swoje pisma częścią składową tego obrazu, częścią chwalebną, mocną, a jednocześnie ukrytą i tajemniczą. Wpłynął on w stopniu znaczącym na mentalność średniowiecznych myślicieli. Dla teologii jego dzieła stanowią zbawienne dopełnienie, a zarazem opatrnościową jakby przeciwwagę wobec pism św. Augustyna. To, że symbolizm o inspiracji i rodowodzie neoplatońskim, „kanonizowany” przez biskupa z Hippony, był przez długi czas dominującym, ale nigdy jedynym sposobem postrzegania rzeczywistości, jest zasługą właśnie Dionizego.

Właściwie to obaj ci wybitni myśliciele są związani i zależni od platońskiej wizji świata. Obu ich cechuje pewien dystans wobec rzeczywistości ziemskich i historycznych i silne nastawienie na wymiar transcendentálny. Są jednak pewne istotne i nie dające się zatrzeć różnice w pojmowaniu przez nich rzeczywistości. Dla św. Augustyna natura i fakty historyczne są przede wszystkim signum. Człowiek jako podmiot poznający nadaje im wartość znaczeniową i stwarza ich odniesienie do Boga. Rzeczy naturalne mają takie znaczenie, jakie im przypisuje człowiek. To przypisywanie znaczenia i sensu religijnego danej rzeczywistości naturalnej i historycznej zależy więc całkowicie od wiary i nie jest właściwie związane naturą danej rzeczy. U Dionizego Areopagity natomiast to nie podmiot wierzący nadaje rzeczom ich odniesienie do Boga. Nie on czyni z rzeczywistości signum boskiej obecności. Rzeczywistość, ze swej natury i według swej natury, jest symbolem bożej obecności. Ta jej cecha jest niezależna od człowieka i od jego wiary. Zasadnicza więc różnica, krótko rzecz ujmując, polega na tym, że według Augustyna rzeczy stworzone i wydarzenia historyczne mają odniesienie do Boga tylko dzięki podmiotowi wierzącemu, który w spotkaniu z nimi odczytuje je jako znak rzeczywistości transcendentálnej i nadaje im wartość religijną. Dla Dionizego wartość religijna, owo odniesienie

⁴ Opinię taką wyraża między innymi H. Urs von Balthasar, zob. *Gloria*, t. 2, Milano 1985, s. 127—132.

do transcencji, jest zasadniczym wymiarem i prawdą rzeczywistości ziemskich. Ze swej natury są symbolem. To jest ich najgłębsza prawda.

Cofnięcie się w przeszłość aż do Augustyna, Boecjusza i Dionizego było niezbędne dla przybliżenia kulturowego i filozoficznego świata, w którym powstały dzieła Anzelma z Canterbury. Pozwoli ono zrozumieć jego sposób myślenia, sposób postrzegania rzeczywistości i metodę teologiczną.

Ta bardzo pobieżna panorama głównych nurtów filozoficznych i teologicznych, które mogły być inspiracją dla arcybiskupa z Canterbury, przybliży nas do samych źródeł jego myślenia. Ukazuje ponadto, że wczesne średniowiecze nie było pod tym względem tak jednolite i ubogie, jak się zwykło sądzić. Wielość nurtów, o której mowa, jest w pismach św. Anzelma zauważalna. Nie wszystko, co stanowi metodę i przedmiot refleksji teologicznej, da się wyprowadzić z augustynizmu i neoplatonizmu. Gdyby Anzelm pozostał całkowicie wiernym uczniem biskupa z Hippony, to nie mógłby być uznany za prekursora zupełnie odmiennej od augustyńskiej teologii scholastycznej, której charakterystycznymi cechami były logiczność wywodu i silne oparcie na metafizyce.

Odkrycie i pojmowanie natury jako rezultatu objawienia się Boga człowiekowi będzie miało wielki wpływ na teologię wielu następnych stuleci. Skłoni teologów do refleksji nad światem i do poszukiwania w naturze stworzonej prawdy o Bogu. Również ekonomia zbawcza, taka jaką przedstawia Pismo Święte, będzie tak rozumiana, aby wykazać jej zgodność z prawami i istotą natury. Stworzona z tych przesłanek teologia pozostanie całkowicie pod wpływem metafizycznego rozumienia wszechświata.

Odkryto naturę i dlatego teologię uprawiano *secundum naturam*. Fascynacja światem stworzonym i coraz pełniejsze odkrywanie praw i dynamizmów nim rządzących nie oznaczają wcale, że średniowieczni teologowie nie dostrzegali obecności Boga. Wprost przeciwnie. Jeśli zastanawiali się nad istotą i porządkiem wszechświata, to właśnie dlatego, iż uwierzyli, że w nim i przez niego mogą dostrzec pełniej Bożą obecność i lepiej zrozumieć sposób, w jaki On działa. Filozofia, a szczególnie metafizyka stawała się więc dla nich koniecznością. Świadomość, że niepojęty w sobie samym Bóg udziela się rozumnemu duchowi przez piękno i porządek wszechświata, zmusiła twórców świętej doktryny (tak w czasach św. Anzelma nazywano teologię) do pochylecia się nad naturą stworzo-

ną. Akt stwórczy pojmowali jako akt pierwotnego objawienia, który reguluje każdy następny. Zaistniały wszechświat to rezultat objawienia się Boga. Byty stworzone, z ich prawami i ontologiczną treścią (*essentia*) są przede wszystkim *locus theologicus*. To poprzez stworzenie i w stworzeniu zapisana jest podstawowa prawda o Bogu.

To metafizyczne zakorzenienie ówczesnej teologii miało jeszcze jeden pozytywny skutek, a mianowicie, doceniło wartość ludzkiego rozumu i określiło jego podstawowe zadanie. Rozum, według średniowiecza, został dany człowiekowi po to, aby poznawał i przenikał wewnętrzną logikę stworzonego świata. Właśnie w tym celu człowiek został stworzony jako byt rozumny. W XIII w. już powszechnie będzie się nauczać, że pierwszym przedmiotem poznania dla ludzkiego rozumu jest byt. Zadaniem człowieka, według średniowiecznych myślicieli, jest poznanie wspaniałości i piękna świata, w którym zamieszkuje. Takie rozumienie wyklucza zarówno pretensje do intelektualnego, niczym nie skrepowanego autorytaryzmu, jak też niebezpieczną pokusę agnostycyzmu. Jest przykładem takiego zaufania do człowieka, które wynika z poprawnego odczytania jego miejsca i roli w świecie i wobec Boga.

Pozostaje teraz zapytać, czy wszystko to, co zostało powiedziane na temat tego szczególnego rysu metodologicznego teologii średniowiecznej, jakim było jej uprawianie *secundum naturam*, jest obecne w dziele św. Anzelmia z Canterbury. Postawienie tego pytania jest w pełni uzasadnione, bo przecież nasz autor tworzył głównie w XI wieku. Istnieje więc obawa, że to, co jest prawdziwe dla teologii scholastycznej, może go jeszcze nie dotyczyć. Z drugiej jednak strony to nie kto inny, ale właśnie arcybiskup z Canterbury, głównie przecież ze względu na swoją metodę teologiczną, został uznany ojcem scholastyki.

Odpowiedź na postawiony tu problem będzie zależała od tego, jak do niego podejmiemy. Jeśli będziemy szukali jasno określonego, słownego sformułowania, że refleksja teologiczna winna respektować i opierać się na rdzennej rzeczywistości i porządku świata stworzonego, to go nie znajdziemy. Przynajmniej nie znajdziemy go w dziele traktującym problem wcielenia i odkupienia, to jest w *Cur Deus homo*.

Jeśli natomiast zadamy sobie trud uważnej lektury tego dzieła, to z samej jego treści wyniknie, że teologiczny wywód opiera się na metafizycznej lekturze świata stworzonego, czyli, że był przeprowadzony *secundum naturam*.

Ta zasada jest obecna w całym jego systemie teologicznym. Zawiera się ona głównie w słynnym anzelmiańskim postawieniu poza nawiasem wiary, będącej wynikiem pozytywnego objawienia. Autor *Cur Deus homo* stara się uprawiać teologię za pomocą samego tylko rozumu: *sola igitur ratione procedamus*¹. Chce rozumowo udowodnić logiczność, konieczność i piękno dzieła odkupienia dokonanego poprzez wcielenie Słowa Bożego i śmierć na krzyżu².

Nasuwa się pytanie: jak było możliwe postawienie takiej zasady? Wydaje się bowiem, że jeśli wykluczmy wiarę, oraz te wszystkie dane, o których wiemy tylko dzięki objawieniu Bożemu, to tym samym czynimy niemożliwą wszelką teologię, która nie jest przecież niczym innym, jak *intelligentia fidei*. Czym jeszcze może się zajmować nasz intelekt? Co może być przedmiotem dociekań i z czego można wyprowadzić owe *rationes necessariae*, które to św. Anzelm pragnie znaleźć?

Arcybiskup Canterbury może jednak tak uprawiać teologię: *Sed Christum et christianam fidem quasi nunquam fuisset, posuimus, quando sola ratione, utrum adventus eius, ad salvationem hominum esset necessarius, quarere proposuimus, sola igitur ratione procedamus*³. Ma bowiem do swojej dyspozycji „księgę” świata stworzonego, z którego można, według niego, wyciągnąć wnioski teologiczne odpowiadające danym biblijnym.

Z treści *Cur Deus homo* widać jasno, że św. Anzelm ściśle trzymał się postawionego na początku założenia. Nie posługuje się ani wiarą rozumianą jako akt (*fides quo*), ani wiarą rozumianą jako treść (*fides quae*). Wszystkie więc bez wyjątku wnioski teologiczne są postawione na bazie rozumowej lektury istoty Boga, człowieka, grzechu i szczęśliwości wiecznej.

I. RELACJA MIĘDZY ROZUMEM A WIARĄ, CZYLI METODA TEOLOGICZNA ŚW. ANZELMA

Przechodzimy teraz do rozważania tego, co czyni ze św. Anzelma z Canterbury teologa niepowtarzalnego. Chodzi mianowicie o problem relacji rozumu do wiary, a co za tym idzie o jego metodologię teologiczną. Jest ona w gruncie rzeczy metodą filozoficzną. Wyrasta z określonych przesłanek filozo-

¹ Św. Anzelm, dz. cyt., s. 808.

² Zob. tamże, s. 754—756.

³ Tamże, s. 808.

ficznych i traktuje przedmiot dociekań (tu wolne działanie zbawcze Boga) według reguł filozofii.

Gdyby skrótowo chcieć przedstawić tę metodę, to można by powiedzieć, że św. Anzelm pozostawia na boku biblijne dowody na prawdy wiary, a stara się, wychodząc z natury rzeczy, przedstawić racje rozumowe. Pragnie uzasadnić za pomocą słynnych *rationes necessariae* to, co uznaje poprzez wiarę.

Decyduje się na niekorzystanie z wiary opartej na autorytecie objawienia biblijnego, dlatego, iż jest przekonany, że potrafi w sposób przejrzysty i niezbity ukazać zasadność boskiego działania. Przekonanie to bierze się stąd, że przez tego teologa z XI w. działanie boże jest widziane jako podporządkowanie prawom logiki, bo zasadza się na istocie rzeczy stworzonych.

Kategoria poznawalnego rozumem porządku świata jest w myśli teologicznej Zachodu obecna począwszy od św. Augustyna, aż do św. Tomasza. U Św. Anzelma, a szczególnie właśnie w *Cur Deus homo*, ma ona szczególną rolę. Obecność jej jest przemożna i decydująca o całej teologii wcielenia i odkupienia. Zasługuje więc na szczególną uwagę, gdyż jej niezrozumienie pociąga za sobą jako konieczną konsekwencję niezrozumienie teorii soteriologicznej. Można bowiem mylnie wyciągnąć wniosek, że św. Anzelm uzależnia Boga od ludzkiego rozumu. Ten ostatni wyznaczyłby Bogu drogę, którą powinien obrać, bo krępuje wolność Boga porządkiem świata, który to koniec końców człowiek rozumowo określił. Takie odczytanie jest nie tylko możliwe, ale zostało faktycznie uczynione przez niektórych teologów⁸. Czy jednak jest ono słuszne i czy można postawić św. Anzelmowi zarzut o ograniczenie wolności Boga ludzkim rozumem? Wydaje się, że to myślenie było całkowicie obce autorowi *Cur Deus homo*. Dla niego i ludzi jego epoki człowiek nie ustalał porządku świata, lecz go po prostu widział i uznawał, że pochodzi od Boga. Wiedząc jeszcze, że w Bogu nie może istnieć najmniejsza choćby sprzeczność, sądził, że rozumując *secundum naturam* może odkryć sens i prawdę działania zbawczego. To ostatnie może więc traktować jako przedmiot rozumowych dociekań. Św. Anzelm buduje więc swój plan wiedzy teologicznej polegającej na ustaleniu *rationes necessariae*, bo jest przeświadczony, że *Deus nihil sine ratione fecit*⁹.

⁸ Zob. H. Kung, *Essere cristiani*, Milano 1988, s. 475—479. L. Bouyer, *Il Figlio eterno*, Alba 1977, s. 414—479.

⁹ Św. Anzelm, dz. cyt., s. 846.

Zakładając, że człowiek ma do dyspozycji *ordo universi*, który jego umysł jest zdolny widzieć, że zbawcze wolne działanie Boga zgodne z owym porządkiem nie jest *sine ratione*, to dlaczego nie podjąć próby rozumowego jej uchwycenia, dlaczego nie spróbować przeniknąć tej logiki? Św. Anzelm jest pierwszym, który tę próbę świadomie podjął. Wydawało mu się bowiem, że jest to jego obowiązkiem: *ita negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere*¹⁰.

Św. Anzelm podejmując ten obowiązek czyni siebie kontynuatorem znanego już w chrześcijaństwie nurtu myślenia, który św. Augustyn pierwszy nazwał słowami *fides quaerens intellectum*. Z drugiej jednak strony dodaje do tego nurtu coś zupełnie nowego i specyficznego tylko dla niego. Owa nowość zawiera się w słowach *sine Scripturae auctoritate*.

Absolutnie nie było jego wolą dostarczyć rozumowych dowodów dla wiary, oprzeć i wzbudzić ją dzięki racjom rozumowym. *Non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectantur*¹¹.

Po tym wszystkim jakże zaskakujące są liczne wypowiedzi św. Anzelmia o niepojętości działania Bożego. Właśnie on, który podjął się wskazania *rationes necessarias* zbawczego dzieła Boga bardzo stanowczo stwierdza niedoskonałość naszego poznania. Człowiek po refleksji poznaje, że Bóg jest dla niego niepoznawalny: *rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*¹². Św. Anzelm pisze o niepojętej dla śmiertelnika *ratio veritatis*¹³. Ten, który bada, musi uznać, że istnieją w Bogu rzeczy, których nie można przeniknąć rozumem. W *Cur Deus homo* wielokrotnie i z pewną regularnością spotykamy się z opinią, że w dziele wcielenia i odkupienia jest wiele rzeczy, których nie możemy zrozumieć, które przerastają ludzki umysł¹⁴.

Jak więc pogodzić ten stanowczy zamiar zrozumienia z tak dobitnym stwierdzeniem niepojętości Boga i Jego działania?

¹⁰ Tamże, s. 746.

¹¹ Tamże, s. 745.

¹² Św. Anzelm, *Monologion*, w: H. Urs von Balthasar, dz. cyt., s. 206.

¹³ Św. Anzelm, dz. cyt., s. 860.

¹⁴ „*Hoc autem esse non valet, nisi absque peccato de massa peccatrice sit assumptus. Qua vero ratione sapientia Dei hoc fecit, si non possumus intelligere non debemus mirari, sed cum veneratione tolerare aliquid esse in secretis tantae rei quod ignoramus. Quippe mirabilis Deus restauravit humanam naturam quam instauravit*”. — tamże.

Czy należy usiłować pogodzić? Można by poprzestać i uznać to za sprzeczność czy brak konsekwencji w myśleniu św. Anzelma, gdyby on sam nie dał odpowiedzi nie tylko jasnej, ale i pięknej. Pisze mianowicie tak: „nie ośmielam się Panie przynikać Twojej głębi, gdyż wiem, że mój umysł nie jest w stanie jej pojąć. Pragnę tylko w jakiejś mierze pojąć Twoją prawdę, w którą moje serce wierzy i którą kocha”¹⁵.

II. SOTERIOLOGICZNA MOTYWACJA WCIELEŃ SŁOWA

Pytanie o motywację wcielenia Słowa Bożego stanowi tytuł dzieła św. Anzelma. Już choćby ten fakt wskazuje, jak istotny był to dla niego problem.

Podje muje go w sposób bezpośredni, zapytując, *qua ratione vel necessitate Deus homo factus sit*¹⁶. Kwestia wydaje mu się trudna, ale wierzy, że jej rozwiązanie będzie zrozumiałe dla wszystkich. Właściwie od początku dzieła Anzelm zna odpowiedź. Jeśli pisze, to po to, aby uzasadnić jej słuszność. Od prologu po zakończenie bowiem pojawiają się jednoznaczne i bardzo wymowne stwierdzenia, że jedynym powodem, dla którego Syn Boży wcielił się, było pragnienie zbawienia człowieka.

W prologu, będącym jakby podaniem kwestii do wyjaśnienia, św. Anzelm mówi, iż będzie się starał wykazać, posługując się argumentami niezależnymi od objawienia, że niemożliwe jest, aby ktokolwiek mógł być zbawiony bez Jezusa Chrystusa¹⁷. Dla niego było to zawsze zrozumiałe. W swoim dziele nie rozwiązuje kwestii stanowiącej jego osobisty problem. Pytanie o rację czy konieczność wcielenia nie zrodziło się w nim samym, lecz zostało mu postawione przez Boso, partnera dialogu, reprezentanta tych wszystkich, którym wcielenie wydaje się być niepotrzebnym i niezrozumiałym, a przez to uwłaczającym mądrości bożej. Stąd też logiczne jest, że zaraz na pierwszej stronie tekstu mogła pojawić się dokładna odpowiedź na pytanie, stanowiące tytuł dzieła.

Arcybiskup Canterbury zastanawia się, dlaczego wcieliła się osoba Syna i odpowiada, że dlatego, iż przyszedł On jako Zba-

¹⁵ Św. Anzelm, *Prosologion*, w: H. Urs von Balthasar, dz. cyt., s. 197, (tłumaczenie własne).

¹⁶ Św. Anzelm, dz. cyt., s. 745.

¹⁷ „Ac tandem remoto Christo, quasi nunquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile illum hominem salvari sine illo” — tamże, s. 743.

wiciel. Grzech bowiem, jaki człowiek popełnił za namową diabelską, godził głównie w osobę Syna. Człowiek chciał się stać równym Bogu. Tymczasem to właśnie Synowi przysługuje prawdziwe podobieństwo do Ojca. Grzech więc był jakby zamachem na jedyność i prawdziwość tego podobieństwa. Kara więc jak i jej darowanie i naprawienie przysługiwało nie komu innemu, jak właśnie temu, przeciw komu była wymierzona obraza¹⁸.

Ponadto, kontynuując swoje rozumowanie, mówi, że jest czymś bardziej stosownym, aby Syn prosił i wstawiał się za ludźmi przed Ojcem¹⁹.

Ta sama soteriologiczna argumentacja pojawia się zawsze, gdy św. Anzelm rozważa zagadnienie dwu natur i jedności osoby. Chrystus jest prawdziwym Bogiem, bo tylko On mógł ofiarować Ojcu coś, co ze swej natury i tak nie należało do Ojca. Jest prawdziwym człowiekiem, bo ten człowiek powinien naprawić swój błąd²⁰. Jedność osobowa jest dosyć często podkreślana, a to dlatego, żeby powiedzieć, że w Chrystusie, w Jego osobie, dokona się pogodzenie Boga z człowiekiem. W Nim zostanie przywrócona osobowa, poprawna relacja między bóstwem a człowieczeństwem, przez co to ostatnie będzie uzdrowione.

Gdy św. Anzelm próbuje odpowiedzieć na pytanie, czy Chrystus przyjął również niedoskonałości ludzkiej natury, takie jak niewiedzę, to odpowiada, że nie, gdyż byłaby ona szkodliwa w wypełnianiu dzieła, dla którego się wcielił. Chrystus *non assumet in homine quod nullo utile, sed valde noxium est ad opus quod idem homo facturus est*²¹. Dla wypełnienia własnego dzieła, czyli zbawienia, przydatna była natomiast śmiertelność. *Sapienter namque assumet Deus mortalitatem, qua sapienter, quia valde utiliter, utetur*²².

Jak więc coraz wyraźniej widać, powodem wcielenia i kryterium decydującym o przyjęciu lub nieprzyjęciu czegoś przez Słowo Boże było dzieło Zbawienia.

Chrystusa, Jego osobę i działanie można zrozumieć, według św. Anzelma, tylko będąc ciągle świadomym, że motywem Jego przyjścia byli ludzie, *propter quos salvandos, sicut ratio*

¹⁸ „Unde quasi specialius adversus personam Filii, qui peccaverant, qui vera Patris similitudo creditur” — tamże, s. 842.

¹⁹ Tamże, s. 840.

²⁰ Por. tamże, s. 842—846.

²¹ Tamże, s. 852.

²² Tamże.

*veritatis nos docuit, hominem se fecit*²³. Tekst ten zawiera w sobie całą anzelmińską logikę kwestii chrystologicznej. Ukazuje wyraźnie jej soteriologiczną tendencję, którą nasz autor niezmiernie poprzęcał całe dzieło będzie wpajał swojemu rozmówcy. Tak pojęte wcielenie jest konkretnym dowodem miłosiernej miłości Boga do człowieka²⁴.

Istnieje ponadto w *Cur Deus homo* cały szereg wypowiedzi, które w trochę inny sposób potwierdzają fakt, iż wcielenie dokonało się celem zbawienia człowieka. Jak to już zostało wcześniej nadmienione, rzeczywistą trudnością, którą św. Anzelm, za pomocą *rationes necessariae* chce pokonać, było, dlaczego odkupienie dokonało się poprzez wcielenie i krzyż. *Quae autem iustitia est hominem omnium iustissimum morti tradere pro peccatore? (...). Nam si aliter peccatores salvare non potuit quam iustum damnando: ubi est eius omnipotentia? Si vero potuit sed non voluit: quomodo defendemus sapientiam eius atque iustitiam*²⁵.

Tekst ten jest oczywiście obiekcją, jaką niewierzący wysuwać zwykli przeciw chrześcijańskiej nauce o zbawieniu, a nie częścią składową tej nauki. Św. Anzelm musiał jednak na nią odpowiedzieć. Przy tej okazji jeszcze raz będzie zmuszony zastanowić się nad motywem wcielenia.

Kwestia była poważna. Fakt wcielenia i odkupienia przez śmierć zaistniał przecież w historii. Zdawał się być sprzeczny z ludzkim rozumem i godzić w mądrość Bożą. Jeśli był możliwy inny sposób zbawienia, to odpada wszelka racja wcielenia Słowa Bożego, a tym samym śmierci krzyżowej. Obiekcję tę dodatkowo wzmocnił fakt, że przecież wszystko zależy od woli bożej. Wszystko, o co prosimy lub czego się obawiamy, zależy od Boga. Gdyby więc darował nam prostym aktem swej woli, to już byłibyśmy wolni. Jeśli więc była możliwa tak łatwa droga zbawienia, to dlaczego wybawia nas z takim trudem? Nie jest wystarczającym argumentem odpowiedź, że działał tak, aby nam ukazać swoją miłość, jeśli się wcześniej nie wykaże, iż nie można było człowieka zbawić inaczej²⁶. Arcybiskup Canterbury podejmuje się udowodnienia tej konieczności. Jest przekonany, że jeśli Bóg zbawił człowieka w ten sposób, to można, nawet *sola ratione*, ujrzeć logikę i piękno tego sposobu.

²³ Tamże, s. 884.

²⁴ Zob. tamże, s. 750.

²⁵ Tamże, s. 761—762.

²⁶ Zob. tamże, s. 754—756.

Dlatego też nie obawia się w sposób jednoznaczny powiedzieć, że Chrystus przyjął ludzką naturę *ad salutem hominum quae aliter fieri non potuit*²⁷. Jeśli zaś umarł, to dlatego, że *humanum genus aliter salvari non potuisse quam per mortam suam*²⁸.

Wydaje się, że św. Anzelm dochodzi do tak jednoznacznego sądu poprzez czysto teologiczną refleksję nad istotą odkupienia, nad tym, czym ono jest w swojej najgłębszej istocie. Należy więc teraz podjąć próbę uchwycenia tego, czym było dla tego średniowiecznego teologa Zbawienie, które tylko Chrystus mógł wypełnić, wcielając się i umierając, gdyż *mundum erat aliter impossibile salvari*²⁹.

W prologu do *Cur Deus homo* znajdujemy bardzo jasno sformułowaną przez św. Anzelma prawdę o naturze człowieka i jego pierwotnym powołaniu. Nie jest to zresztą nic dziwnego, że od wypowiedzenia tej prawdy rozpoczyna on swoje dzieło, skoro całą naturę traktuje jako akt i wynik objawienia Bożego.

Wychodzi więc od rozważenia natury i celu człowieka, gdyż od tego będzie zależało zrozumienie, czym jest rzeczywiście samo zbawienie. Znajomość przyczyny celowej pozwoli należyście pojąć i ocenić stosowność i piękno drogi do niej prowadzącej.

Quapropter rationalis natura, pisze św. Anzelm, *iusta facta est, ut summo bono, id est, Deo, fruendo beata esset. Homo ergo, qui rationalis natura est, factus est iustus ad hoc, ut Deo fruendo beatus esset*³⁰.

Definicja ta, krótka lecz jakże jasna i bogata, wymaga bliższego rozważenia. Już w pierwszej chwili widać wyraźne podkreślenie faktu, że człowiek jest istotą rozumną, jego powołanie jest jakby następstwem tej właśnie rozumności.

Następną ważną sprawą w tej definicji jest podkreślenie pierwotnej sprawiedliwości, w której człowiek został stworzony i ustanowiony.

Trzecim istotnym elementem jest relacja z Bogiem (*Deo fruendo*), na której to polega prawdziwa szczęśliwość wieczna. Człowiek więc to byt rozumny, stworzony by „cieszyć” się Bogiem, być szczęśliwym, a równocześnie mówi się, że tylko wtedy jest *iustus*.

²⁷ Tamże, s. 772.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 770.

³⁰ Tamże, s. 826.

Wydaje się więc, sądząc z wewnętrznej logiki definicji człowieka, podanej przez św. Anzelma, że rozumność jest warunkiem sine qua non dojścia do Boga. Jest ona możliwością poznania i rozróżnienia między dobrem a złem. Nie na tym jednak kończy się rola ludzkiego rozumu. Powinien on następnie pomóc człowiekowi pokochać dobro i nienawidzić zło. *Aliter namque, pisze nasz autor, frustra illi Deus dedisset potestatem istam discernendi, quia in vanum discerneret, si secundum discretionem non amaret et vitaret*³¹.

Najsilniej oczywiście powinien człowiek, jako byt obdarzony rozumną wiarą, wybrać i ukochać Dobro Najwyższe, czyli Boga samego³². Ale nawet ta miłość nie zrealizuje bogactwa ludzkiej natury, jeśli pewnego dnia człowiek nie posiadzie Tego, którego ukochał ponad wszystko. Jeśli więc, sumując myśl św. Anzelma, człowiek nie posiadzie Boga, to na próżno kochał to, co jego rozum poznał i wybrał jako dobro godne miłości. Jego naturalna wielkość zostałaby zaprzepaszczona. Tak oto wychodząc od rozważenia, czym jest rozumna natura, św. Anzelm mówi, że człowiek posiadający takową *Deo frui debet*³³.

Bóg jest więc według św. Anzelma jedynym godnym człowieka celem ostatecznym, gdyż tylko osiągnięcie Boga stanowić może realizację bogactwa ludzkiej natury. Każda inna sytuacja, każda odmienna relacja, nie jest w stanie uszczęśliwić człowieka. W konsekwencji więc, nigdzie poza poprawną relacją z Bogiem, człowiek nie jest na swoim miejscu, nie jest *realiter iustus*.

Takie spojrzenie na człowieka niesie ze sobą poważne teologiczne konsekwencje. Skoro bowiem Bóg i szczęście w Jego obecności są celem wynikającym z samej natury człowieka stworzonej przez Boga, to stwierdzić trzeba, że gdy człowiek nie osiąga Boga, nie otrzymuje tego, co mu się w pewnym sensie należy. Ponadto, trzeba zauważyć, że to Stwórca ustalił, co jest dla człowieka celem ostatecznym. Sam zechciał spotkania z człowiekiem i uzdolnił go do jego realizacji. Szczęśliwość ta jest więc zarazem czystą łaską, całkowicie darem, a jednocześnie prawdziwie należy się człowiekowi, jako bytowi rozumnemu. Nie może więc zależeć ona od zwykłego poczytania lub nie

³¹ Tamże.

³² „*Ad hoc itaque factum esse rationalem naturam certum est, ut summum bonum super omnia amaret et eligeret, non propter aliud, sed propter ipsum*” — tamże.

³³ Tamże, s. 794.

poczytania czegoś przez Boga, ani od żadnej Jego arbitralnej decyzji. Dlatego też św. Anzelm nie zawahał się powiedzieć, że kara za grzech jest dla człowieka tak bardzo dotkliwa, gdyż Bóg pozbawia go tego (*beatitudo*), co do niego należy²⁴.

Tak oto nasz autor, wychodząc od rozumności człowieka, wykażał, że jego powołaniem i celem jest sam Bóg. Z historii wie, że zaistniał grzech, który w poważnej mierze zagroził realizacji tego powołania. Z drugiej jednak strony twierdzi, że *ne-cesse est aliquos homines ad beatitudinem pervenire*²⁵. Opiera to swoje przekonanie na fakcie, że Bóg, który rozpoczął swoje dzieło, dokończy je. Inaczej na próżno przeznaczyłby człowieka do tak wzniosłego celu. To co postanowił, stwarzając świat, jest nieodwołalne, jak wszelkie postanowienie Boże. Musi się więc spełnić. Relacja między porządkami stworzenia i zbawienia to jeden z ważniejszych punktów anzelmiańskiej teorii i wymaga szerszego potraktowania.

Niemożliwym jest zrozumienie anzelmiańskiej teologii odkupienia bez odpowiedzenia sobie na pytanie: czym było odkupienie w odniesieniu do dzieła stworzenia? Czy i jakie istnieją między tymi dwoma porządkami zależności i powiązania?

Należy dokładniej przyrzeć się naturalnemu porządkowi, sprzed grzechu pierwotnego, ponieważ św. Anzelm postawił następującą tezę: *quippe si homo perfecte restaurandus est, talis debet restitui, qualis futurus erat, si non peccasset*²⁶.

W centrum zainteresowania jest człowiek, widziany poprzez pryzmat swojej relacji z Bogiem. Jej istotą jest posłuszeństwo. Każdy akt woli rozumnego stworzenia (natury) winien być podporządkowany woli Boga²⁷. To podporządkowanie jest uznaniem zależności stworzenia od Stwórcy. Jeśli więc stworzenie pragnie tego co powinno, to znaczy zgodnie ze swoją naturą, oddaje cześć Bogu (*honor Dei*).

Dotknęliśmy tu jednego z podstawowych wyrażeń św. Anzelm, a mianowicie pojęcia *honor Dei*. Spróbujmy wyjaśnić, na czym to właściwie polega. Jeśli stworzenie czy to naturalnie czy racjonalnie przestrzega swojego miejsca w porządku stworzonego dzieła, jest posłuszne woli Boga, uznaje za właściwe i dobre to, co Bóg dla niego przeznaczył, to w ten sposób czci Boga i oddaje należny mu jako Stwórcy honor²⁸. Tę możliwość,

²⁴ Zob. tamże, s. 860—870.

²⁵ Tamże, s. 822.

²⁶ Tamże, s. 828.

²⁷ Por. tamże, s. 774—776.

²⁸ Por. tamże, s. 768—774.

a zarazem obowiązek uwielbienia, ma szczególnie stworzenie rozumne (*rationalis natura*), to jest człowiek, który może zrozumieć to swoje zadanie.

Honor Dei polega więc na dobrowolnym podporządkowaniu się woli Boga i ustanowionym przez niego prawom. Nie chodzi o danie czegośkolwiek, ale o zachowanie miejsca, które zostało człowiekowi naznaczone we wszechświecie. Przez to dobrowolne i świadome pozostanie na swoim miejscu człowiek chwalić miał dobroć i mądrość Boga Stwórcy i tak strzec jego honoru, uznając go za Pana.

Mówiąc o porządku stworzenia trzeba widzieć jego dwa aspekty, dwa jak gdyby sposoby jego określenia: ze względu na Boga i ze względu na człowieka. Ze względu na Boga, bo panuje ów porządek, bo odbiera należny mu honor. Dla człowieka zachowanie i trwanie tego porządku równa się pierwotnej sprawiedliwości. Św. Anzelm zna to rozróżnienie. Mówi bowiem kilkakrotnie o innej niezniszczalnej czci, którą posiada Bóg. *Dei honori*, pisze nasz autor, *nequit aliquid, quantum ad illum pertinet, addi vel minui. Idem namque ipse sibi est honor incorruptibilis et nullo modo mutabilis*³⁹. Jest to honor jaki Bóg posiada sam w sobie. Nie może go absolutnie utracić: *Deum impossibile est honorem suum perdere*⁴⁰. Grzesząc, człowiek nie ujął nic Bogu. Jest to bardzo ważne stwierdzenie, które św. Anzelm wysuwa, aby być dobrze zrozumianym wtedy, gdy będzie mówił o odzyskaniu przez Boga należnego mu honoru. Będzie wtedy mówił o czci, jaka wynika dla Boga z faktu, że rozumne stworzenie dobrowolnie jest posłuszne jego prawom.

Arcybiskup Canterbury mówi rzecz jeszcze bardziej istotną dla nas, a mianowicie, że gdyby chodziło tylko o cześć Boga, gdyby Bóg działał ze względu na siebie samego, wystarczyłoby, aby Bóg ukarał człowieka:... *Deus eum invitum sibi torquendo subiacit, et sic se Dominum esse ostendit, quod ipse homo voluntate fateri recusat*⁴¹. Słowa te ukazują, że nie dla przywrócenia tak pojętego porządku i honoru działał Bóg. Nie zmusił człowieka cierpieniem do uniżenia i poddania się. Te dwie ostatnie uwagi każą nam zwrócić większą uwagę na człowieka, na jego miejsce i rolę w świecie stworzonym i istotę jego relacji do Boga.

Istota porządku stworzonego jest przymierze miłości między

³⁹ Tamże, s. 782.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 804.

Bogiem a człowiekiem. „Miłość jest zrozumiała tylko jako wydarzenie zakładające wzajemność (...). Bóg musi być kochany w sposób poprawny, gdyż daje nam to wszystko co posiadamy, co więcej, daje nam również samo istnienie. Dlatego powinniśmy Go kochać bardziej niż nas samych”⁴². Kiedy więc człowiek zrywa przymierze miłości, wymawiając posłuszeństwo Bogu, burzy, na ile to od niego zależy, *universitatis ordinem et pulchritudinem*. Staje się niesprawiedliwy wobec Boga, gdyż pozbawia Go tego, co mu się należało ze strony człowieka.

Tylko taka interpretacja porządku stworzenia pozwoli zrozumieć, dlaczego zbawienie dokonało się w ten sposób, w jaki się dokonało. Do bezwolnego posłuszeństwa, gdyby o nie Bogu chodziło, i do uznania swojej chwały Bóg mógł zmusić człowieka na wiele różnych sposobów. Trudność bierze się stąd, że zbawienie miało przywrócić człowiekowi zdolność do kochania Boga, tę zdolność, która dawała mu sprawiedliwość. Św. Anzelm jasno stwierdza, że Chrystus przyszedł *ad hominum restorationem* oraz, że *humanam (naturam) solveret quod illa debet*⁴³. Jeśli owo *quod* oznacza miłość do Boga, to Chrystus przyszedł, aby jako *Deus homo* odnowić miłość między człowiekiem a Bogiem. Jeśli tak, to zbawienie będzie się musiało dokonać w ten sposób, aby w jego realizacji człowiek był bezpośrednio zaangażowany. Musi się wyzwolić jego wolność dla odnowionego raportu miłości z Bogiem. Stąd wynika prawdziwa potrzeba Boga-człowieka w teorii anzelmiańskiej. Zrozumiałym staje się też często powtarzane stwierdzenie, że człowiek musi być protagonistą bezpośrednim zbawienia: *sed non facere illam debere nisi homo. Alioquin non satisfacit homo*⁴⁴.

Jeszcze jedna rzecz wymaga tu podkreślenia. Skoro, jak już zostało powiedziane, grzech nie spowodował żadnego umniejszenia honoru Boga in se, to i odnowienie nie powoduje w konsekwencji nic w Bogu samym. Nie przywraca Mu czegoś, co zostało Mu zabrane. Bóg nie działał więc ze względu na samego siebie. Odnowienia potrzebował człowiek stworzony do szczęścia (*ad beatitudinem*). To ze względu na niego działał Bóg. Chciał go doprowadzić do doskonałości, to znaczy do takiego stanu rzeczy, aby móc mu dać dobra, które miał otrzymać według planu stworzenia i nie na mocy rozporządzenia bożego

⁴² H. Urs von Balhasar, dz. cyt., s. 225, (tłumaczenie własne).

⁴³ Św. Anzelm, dz. cyt., s. 874.

⁴⁴ Tamże.

(*solo misericordia*), ale jako coś, co się człowiekowi faktycznie (*realiter*) należy.

W *Cur Deus homo* często podejmowane jest pytanie, dlaczego Bóg po prostu, jednym aktem swej woli, nie zbawił człowieka. Dlaczego nie wystarczyła *sola misericordia Dei*, jego deklaracja, że człowiek jest wolny od grzechu? Problem jest poważny i św. Anzelm podejmuje go i wyjaśnia. Zgodnie z naturą swojej teologii wychodzi od rozważenia, czym jest prawdziwe szczęście człowieka i z czego ono płynie.

Każde stworzenie znajduje się w poprawnej sytuacji ontologicznej, gdy realizuje własną naturę. W przypadku stworzenia rozumnego będzie to wymagało uznania, przyjęcia i realizowania swej relacji ze Stwórcą. Zostało już nadmienione, o jaką relację chodzi i co jest jej istotą.

Jak w innych przypadkach, tak i tu, pozornie oschły, skromny i legalistyczny język dzieła nie pozwala uchwycić od razu całego piękna zawartej w nim myśli.

Św. Anzelm pisze, że każdy akt woli rozumnego stworzenia (natury) winien być podporządkowany woli Boga. To jest *debitum*, które należy się Bogu ze strony człowieka i anioła⁴⁵. Czy jednak chodzi tu o czyste podporządkowanie się woli Bożej? Czy to swoiste poddaństwo człowieka było dla tego średnio-wiecznego teologa istotą relacji między rozumnym stworzeniem a Stwórcą i jedynym zobowiązaniem (*debitum*) człowieka wobec Boga? Odpowiedź brzmi: nie, a upoważnia do niej niesłychanie często pojawiające się w *Cur Deus homo* słowo *sponte*. Jest ono, jak stwierdził Hans Urs von Balthasar, słowem kluczowym w teorii anzelmiańskiej⁴⁶. Znamionuje wolność i miłość, z jaką człowiek winien wypełniać wolę bożą względem siebie. Tak więc *debitum* należnym Bogu ze strony człowieka jest posłuszeństwo wynikające z miłości, lub inaczej, miłość objawiająca się całkowitym poddaniem się woli bożej. To co uszczęśliwia człowieka i satysfakcjonuje Boga jest *debiti solutione spontanea*⁴⁷, czyli miłość człowieka do Boga.

Zasługuje jednak na wyjaśnienie, dlaczego arcybiskup z Canterbury tak silnie zaakcentował potrzebę posłuszeństwa ze strony człowieka. Otóż służyło to do wykazania, jak realna i doskonała powinna być miłość do Boga. Całkowite posłuszeństwo wo-

⁴⁵ „*Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati Dei. Hoc est debitum quod debet angelus et homo Deo*” — tamże, s. 774.

⁴⁶ H. Urs von Balthasar, dz. cyt., s. 220.

⁴⁷ Św. Anzelm, dz. cyt., s. 804.

li Boga jest znakiem bezgranicznej do niego miłości. Ukochać Boga jest obowiązkiem (*debitum*) człowieka.

Posłuszeństwo więc woli Boga to nic innego jak realne wypełnianie miłości ku niemu. Wola boża jest dla człowieka najlepszą z możliwych opcji. Przystanie na nią stawia człowieka w ontologicznie optymalnej sytuacji. Posłuszeństwo nie jest motywowane dekretem bożym, lecz jest czymś oczywistym, wynikającym z rzeczywistej sytuacji natury stworzonej. Takie myślenie upoważnia św. Anzelma do niezrozumiałego inaczej stwierdzenia, że Bóg jest zobowiązany *ex iustitia* obdarzyć człowieka szczęściem, czyli swoją miłością. Bóg sam jest wdzięczny temu, kto Go kocha (*Deus ei scit gratias*)⁴⁶. Ta wdzięczność Boga, rzecz niesłychanie zaskakująca u teologa oskarżonego o skrajny legalizm, jest prawdziwą przyczyną szczęśliwości człowieka. Zrozumiałym jest więc, że gdy zostałaby zburzona relacja miłości między Bogiem a człowiekiem, ten ostatni nie mógłby już być szczęśliwy, gdyż nie zasługiwałby już *ex iustitia* na wdzięczność ze strony Boga. Takim właśnie zerwaniem wzajemnej miłości był grzech. Objawił się on jako wypowiedzenie posłuszeństwa, do jakiego człowiek był zobowiązany wobec Boga. Odkupienie, według św. Anzelma, było nie czym innym jak przywróceniem porządku sprzed grzechu, przywróceniem więc relacji miłości między Bogiem a człowiekiem, jedynej poprawnej dla człowieka, jedynej satysfakcjonującej Boga.

Interwencja Boża, by zbawić człowieka, nie podlegała żadnemu przymusowi zewnętrznemu. Nie podlegała też abstrakcyjnym wymaganiom sprawiedliwości, wedle których wina wymaga kary. Jest ona natomiast stosowana do jej celu, jakim było odrestaurowanie relacji miłości między człowiekiem a Bogiem. Nie chodziło w tym działaniu o to, że grzech domagał się ekspiacji oraz, że nieskończona wina wymagała ofiary prześlągalnej o nieskończonej wartości, lecz raczej o to, aby człowiek, po którego stronie leży wina, stał się sam z siebie zdolnym do zapłacenia *debitum* miłości.

Św. Anzelm często mówi, że człowiek odkupiony musi się stać takim, jakim był przed grzechem (*si non peccasset*). Odkupienie musiało się więc dokonać tak, aby realnie przemieniło człowieka. Musiało go bezpośrednio angażować, czyniąc go wolnym i zdolnym do odnowionej relacji z Bogiem. To jest najgłębsza racja, dla której odkupienia mógł dokonać tylko Bóg-człowiek.

⁴⁶ Eadmeri, *Vita Sancti Anselmi*, w: PL, CLVIII, kol., 49—118.

Jest czymś oczywistym, że człowiekowi musi zostać przywrócona zdolność do realizowania tego, do czego został stworzony. Stwórca nie może odwrócić się od niego i pozostawić go w jego niemocy. Jeśliby zaś Bóg darował po prostu człowiekowi, który go o to prosi, bo nie może oddać tego, co winien, to nie można by nazwać tego naprawdę przebaczeniem. Człowiek pozostałby ze swoją niemocą uczynienia tego, co winien czynić *sponte*, według porządku natury. Sam Bóg byłby też w sprzeczności z sobą samym. Darowałby bowiem wówczas to, czego i tak nie mógłby mieć, bo przecież człowiek nie jest w stanie mu tego oddać⁴⁹. Byłoby to bardziej wyrzeczenie się człowieka, niż przebaczenie.

Należy w tym miejscu zaznaczyć bardzo istotną myśl. Teologia odkupienia wypracowana przez św. Anzelma nie toleruje idei o zewnętrznym przebaczeniu człowiekowi ze strony Ojca, po tym jak Chrystus umarł. Nie chodzi w niej o przypisanie zasług Chrystusa rodzajowi ludzkiemu. Punktem istotnym tej teologii jest ontyczna jedność między Bogiem-człowiekiem a ludźmi.

W tym ujęciu (Bóg wdzięczny człowiekowi za miłość, a wcześniej w Chrystusie czyniący tę miłość możliwą) miłosierdzie jest w całkowitej harmonii ze sprawiedliwością bożą. Bóg prawdziwie miłosierny według św. Anzelma to ten, który *ex iustitia* premiuje człowieka realnie odkupionego.

Gdyby skutkiem upadku ludzi było to, że Bóg urażony zagniewał się na nich, to wówczas, ale tylko wówczas, odkupienie oznaczałoby ustanie gniewu Bożego. Jednak skutkiem grzechu było zepsucie natury ludzkiej i relacji człowieka do Boga. Jako Stwórca Bóg chce odnowić (*restaurare*) porządek stworzenia. Musi uczynić naturę ludzką zdolną do owej spontanicznej miłości Boga, objawiającej się w spontanicznym posłuszeństwie Jego woli, dla jakiej ją stworzył. Jest to jedyne odkupienie godne Boga i człowieka.

Tak rozumiane odkupienie dokonało się poprzez wcielenie. Przyjawszy, że człowiek nie jest w stanie o własnych siłach wrócić do Boga, św. Anzelm mówi, że Chrystus jest niezbędny dla zbawienia ludzi⁵⁰.

⁴⁹ „*Sed si dimittit quod sponte reddere debet homo, ideo quia reddere non potest, quid est aliud quam: dimittit Deus quod habere non potest?*” — Św. Anzelm, dz. cyt., s. 818.

⁵⁰ Sprawa niemożności samoodkupienia człowieka zostanie dokładnie omówiona w rozdziale trzecim.

Pozostaje teraz, po ukazaniu, czym jest według św. Anzelma odkupienie, zobaczyć, jak ono dokonuje się w Chrystusie oraz w jaki sposób dotyczy ono każdego człowieka.

III. ZBAWCZA WARTOŚĆ ŚMIERCI CHRYSYTA

Rozważanie nad tym, czym powinno być rzeczywiście odkupienie, doprowadziło św. Anzelma do postulowania konieczności odkupiciela, który byłby zarazem Bogiem i człowiekiem. Chrystus przyszedł więc dla dokonania odkupienia inaczej niemożliwego. To przekonanie jest przyjęte jako coś oczywistego, bo też nie dla ustalenia motywu wcielenia pisze arcybiskup Canterbury swoje dzieło. Problem, który go zajmuje jest zupełnie inny, głębszy i znacznie trudniejszy. *Cur Deus homo* jest próbą odpowiedzi na pytanie, dlaczego dla zbawienia człowieka niezbędna była śmierć zbawiciela? Jak obronić konieczność i racjonalność tego faktu? Św. Anzelm jest bowiem przekonany, że gdyby było można zbawić ludzi inaczej, to Syn nie umarłby. Ojciec by tej śmierci nie ujął w swoim planie zbawienia, ani by do niej nie dopuścił. *Queritur enim, pisze nasz autor, cur Deus aliter hominem salvare non potuit, aut si potuit, cur hoc modo voluit*⁵¹. Zdaje on sobie doskonale sprawę z trudności, jaką nastęrcza ta kwestia. Śmierć niewinnego dokonana dla pojednania winnych musi budzić wątpliwości. Jeśli Bóg nie mógł zbawić inaczej, to jak obronić jego wszechmoc? Jeśli zaś mogło obejść się bez tej śmierci, to jak obronić jego mądrość po tym, jak do niej dopuścił?

Ponadto należało wyjaśnić, w jaki sposób dzięki tej właśnie śmierci człowiek zostaje odkupiony: *qua ratione salvetur homo per Christum*⁵².

Św. Anzelm nie wycofuje się ani na krok z tej trudności. Nic w *Cur Deus homo* nie jest tak długo i tak dokładnie rozważane, jak śmierć Chrystusa, czyli *quam convenienter hoc modo procurata sit humana restauratio*⁵³. Trudność ta zdaje się być jakby celowo podnoszona i przypominana, gdy prowadzony dialog zdaje się odchodzić od głównego nurtu. *In hoc adhuc versamus, pisze św. Anzelm, qualiter mors illa rationabilis et necessaria monstrari possit*⁵⁴.

⁵¹ Św. Anzelm, dz. cyt., s. 772.

⁵² Tamże, s. 882.

⁵³ Tamże, s. 750.

⁵⁴ Tamże, s. 772.

Aby ukazać zbawczą wartość śmierci Chrystusa, należało zobaczyć to, co miała ona wyeliminować, czyli grzech, oraz to, czego miała dokonać, czyli *satisfactio*.

Pogląd św. Anzelm na temat grzechu jest dosyć jasno sformułowany w jego dziełach i jednoznaczny. Zasadza się on na przytaczanym już, następującym założeniu: *omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati Dei*⁵⁶. Nie chodzi tu jednak o zwyczajne podporządkowanie. Do posłuszeństwa, o którym mowa, człowiek nie może być przymuszony. *Haec est enim perfecta et liberrima humane naturae oboedientia, cum voluntatem suam liberam sponte voluntati Dei subdit*⁵⁷. Tekst ten w kilku prostych słowach z niezwykłą jasnością oddaje to, co św. Anzelm rozumiał pod pojęciem *oboedientia*. Po pierwsze, nie przeczy ona wolności człowieka, po drugie, jest na tyle doskonała, na ile jest spontaniczna. Jeśli więc człowiek jest zobowiązany do tak pojmowanego posłuszeństwa wobec Boga, to grzech polega właśnie na nie oddaniu Bogu tego, co mu się należy⁵⁷.

Grzech jest w tym ujęciu czymś tak samo realnym, jak realne jest owo *debitum* wobec Boga, a jest on możliwy dlatego, że człowiek pomimo zobowiązania do posłuszeństwa pozostaje wolnym. O tych dwóch rzeczach należy jednocześnie pamiętać, jeśli to, co mówi św. Anzelm o grzechu, ma być dla nas zrozumiałe.

Grzech, jako niewypełnienie posłuszeństwa, jest więc ze swej natury nieposłuszeństwem. Jest odrzuceniem woli bożej na rzecz własnej woli.

Należy zapytać teraz o skutki grzechu. Co spowodowało wywołanie przez człowieka posłuszeństwa Bogu? *Quid abstulit homo Deo? Nonne, odpowiada nasz autor, abstulit Deo quidquid de humana natura facere proposuerat?*⁵⁸ Człowiek splamił *honor Dei* przez to, że pozbawił Boga tego, co zamierzał On wobec natury ludzkiej. Grzech zerwał relację między rozumnym stworzeniem a Stwórcą. Spowodował dobrowolne oddzielenie się człowieka od Boga⁵⁹. Tylko przy takim ujęciu istoty grze-

⁵⁶ Tamże, s. 774.

⁵⁷ Św. Anzelm, *Meditationes*, w: H. Urs von Balthasar, dz. cyt., s. 222.

⁵⁸ „*Non est itaque aliu peccare quam non reddere Deo debitum*” — Św. Anzelm, dz. cyt., s. 774.

⁵⁹ Tamże, s. 814.

⁶⁰ Por.: „*Qui se sic abstulit Deo peccando, ut se plus auferre non posset*”. — tamże, s. 822.

chu można zrozumieć w sposób należyty często pojawiające się stwierdzenia o stanie niesprawiedliwości, w jakim znajduje się człowiek wobec Boga po grzechu. Kiedy nasz autor pisze: *iniustus ergo est homo, qui non reddit Deo quod debet*, to nie chodzi mu o sprawiedliwość prawną czy tylko moralną, ale rzeczywiste zepsucie natury ludzkiej⁶⁰.

Nie powodując przez grzech nic w Bogu, niesprawiedliwość ta nie wynika z faktu, że Bóg poczuł się obrażony, lecz tylko i wyłącznie z tego, że człowiek wyrzekł się jedynej sprawiedliwej i jedynej możliwej relacji z Bogiem. Wina za grzech i skutki grzechu są całkowicie po stronie człowieka, który w ten sposób zasłużył, aby stracić to, do czego został powołany⁶¹.

Jednym ze skutków grzechu, jeśli nie podstawowym, jest niemoc człowieka do przewyciężenia go. Człowiek jest winny nie tylko tego, że nie oddaje czci należnej Bogu, lecz również tego, że nie może jej oddać, nie może naprawić grzechu. Jest winny, bo tak przyczyna niemocy jak i sama niemoc tkwi w nim samym.

Dlaczego człowiek własnymi siłami nie jest w stanie odnowić relacji miłości? Rozumowanie opata z Bec jest następujące. Jeśli upadek człowieka był spowodowany aktem nieposłuszeństwa, to jego *restauratio*, powrót do miłowania Boga, powinno się dokonać poprzez akt posłuszeństwa. Ale musiałby to być akt absolutnie wolny, taki, by być zarazem aktem doskonałej miłości. Do tego człowiek nie jest jednak zdolny. *Non ergo satisfacis*, pisze bowiem św. Anzelm, *si non reddis aliquid maius, quam sit id pro quo peccatum facere non debueras*⁶². Nikt nie jest zdolny ofiarować Bogu nic poza owym *id*, skoro już ze względu na relację stwórczą każdy akt woli rozumnego stworzenia powinien być podporządkowany woli Boga. Człowiek nie posiada nic, do czego Bóg jako Stwórca nie miałby prawa. Dlatego *satisfactio* nie może być dokonana przez człowieka.

Satisfactio za grzech jest bowiem niemożliwa *nisi sit qui solvat Deo pro peccato hominis aliquid maius quam omne quod praeter Deum est*⁶³. Słowa te, choć dosyć dziwnie brzmiące, całkowicie przystają do całości teorii anzelmiańskiej. To wszystko przecież, co *praeter Deum est*, z natury, na mocy aktu stwórczego, należy do Boga. Nie może więc być ofiarowane jako dowód spontanicznej i najwyższej miłości. Można

⁶⁰ Tamże, s. 818.

⁶¹ Por. tamże, s. 860—870.

⁶² Tamże, s. 812.

⁶³ Tamże, s. 834.

przypuszczać, że w ten sposób św. Anzelm odpowiedział, dlaczego dla naprawienia grzechu nie jest wystarczające ofiarowanie Bogu własnego istnienia. Ono przecież należy do Boga. Nie pozostało więc nic innego niż uznać, że tylko Bóg może dokonać *satisfactio* za grzech człowieka. Przecież większym od tego *quod praeter Deum est* jest tylko Bóg sam. *Non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi Deus*⁶⁴.

Niewiele rzeczy jest w *Cur Deus homo* stwierdzanych z taką pewnością jak ta, że *satisfactio* za grzech była niezbędna. Skąd opat z Bec czerpał tę pewność?

W *Cur Deus homo* znajdujemy tekst, który nie tyle złagodzi anzelmiańskie słowa o konieczności *satisfactio*, co pozwoli je właściwie zrozumieć. Píše bowiem nasz autor, próbując wyjaśnić tę kwestię, że człowiek nie jest godny, nie zasługuje, by posiadał coś, czego nie pragnie i nie kocha według wiary, na jaką ta rzeczywistość zasługuje: *non enim meruis habere quod non, secundum quod est, amas et desideras*⁶⁵. Odnosząc tę wypowiedź do zagadnienia zbawienia można stwierdzić, że człowiek nie zasługuje na nie o ile nie kocha go i nie pragnie w tej mierze, na jaką ono ze swej natury zasługuje. Tak więc *satisfactio* za grzech jest dorastaniem człowieka do miłości, bez której nie mógłby być prawdziwie szczęśliwy. Na tej płaszczyźnie należy przeto rozumieć wypowiedź św. Anzelma o tym, że *satisfactio* za grzech jest niezbędne.

Konieczność naprawiania sytuacji wynikłej po grzechu jest według św. Anzelma postulowana już przez samo chrześcijańskie rozumienie istoty Boga i poczucie sprawiedliwości. Píše on mianowicie: *est et aliud quod sequitur, si peccatum sic impunitum dimittitur quia similiter erit apud Deum peccanti et non peccanti, quod Deo non convenit*⁶⁶.

Są jednak jeszcze inne przyczyny, dla których *satisfactio* jest konieczna. Jedną z nich, bodaj najważniejszą, jest omawiany już realizm zbawienia. Znaczy to, że faktyczna, rzeczywista przemiana natury ludzkiej, niezbędna dla odnowienia przymierza z Bogiem, wymaga czynnego przewyciężenia grzechu przez człowieka. Twierdzenie to jest zrozumiałe, jeśli pamiętamy, że grzech, będący aktem nieposłuszeństwa wolnego człowieka wobec kochającego go Boga, spowodował, że człowiek zerwał relację miłości. Dopóki trwa grzech, relacja

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże, s. 806.

⁶⁶ Tamże, s. 776.

ta pozostaje zerwana. Konieczny jest więc taki akt posłuszeństwa ze strony człowieka, którego jedynym, wyłącznym motywem byłaby miłość do Boga. Musi to być akt całkowicie wolny, do którego Bóg nie miałby prawa z żadnego innego tytułu, bo tylko wówczas będzie mógł odczytać ten akt jako dowód odwzajemnionej przez człowieka miłości. Tylko takie absolutne, nic sobie nie rezerwujące posłuszeństwo zrównoważy zło wynikłe z grzechu ⁶⁷.

Św. Anzelm mówi, czym według niego powinno być *satisfactio*: ofiarą z tego, co jest *maius* niż cała stworzona rzeczywistość, złożoną *sponste*, a nie jako oddanie Bogu długu. To wszystko pozwala wnioskować, że anzelmiańska teologia odkupienia nie może być odczytana na płaszczyźnie prawnej, legalistycznej. Odkupienie jest konieczne, ale nie dlatego, że zagniewany Bóg o nieubłaganej sprawiedliwości doznaje przyjemności na widok krwi niewinnego, potrzebuje jej, nie chce przebaczyć winnym, jeśli wcześniej niewinny nie zostanie zabity ⁶⁸. Właśnie taki obraz Boga św. Anzelm postanowił odrzucić, przeprowadzając refleksję teologiczną *secundum naturam*.

Należało więc po wykazaniu, czym jest grzech, czym powinno być *satisfactio*, udowodnić, że śmierć Jezusa Chrystusa była jego faktyczną realizacją.

O zjawisku śmierci jako takim niewiele jest napisane w *Cur Deus homo*, jednak nieliczne wzmianki są bardzo ważne. Arcybiskup Canterbury wyraża przekonanie, że śmierć nie przynależy do natury ludzkiej. Tylko na podstawie doświadczenia faktu, że wszyscy ludzie umierają, filozofowie umieszczają śmiertelność w definicji człowieka ⁶⁹. Śmierć jest natomiast skutkiem grzechu: *si nunquam peccasset, nunquam moreretur* ⁷⁰. Św. Anzelm przypomina tę prawdę, gdy w sposób bezpośredni chce wykazać, czy zbawienie powinno być dokonane się przez śmierć Chrystusa. Osobiście jest o tym głęboko przekonany. Chrystus, pisze św. Anzelm, mówił o konieczności śmierci *ut doceret humanum genus aliter salvare non potuisse quam per mortem suam* ⁷¹.

⁶⁷ Por.: „*Patet quia secundum quantitatem peccati erigit Deus satisfactionem*” — tamże, s. 812.

⁶⁸ Por. tamże, s. 768—774.

⁶⁹ Por. tamże, s. 856—852.

⁷⁰ Tamże, s. 828.

⁷¹ Tamże, s. 772.

Wskazanie na zależność istniejącą między śmiercią a grzechem pozwoliło opatowi z Bec nadać właściwy kierunek poszukiwaniu odpowiedzi na najistotniejsze w *Cur Deus homo* pytanie, streszczone w słowach: *quaeritur enim cur Deus aliter hominem salvare non potuit, aut si potuit, cur hoc modo voluit*⁷². Odpowiedź św. Anzelma zdaje się być oparta na następującej logice: Chrystus musiał przeżyć wszystkie etapy życia ludzkiego, by je wszystkie odkupić. Umierając doświadczył na sobie najbardziej tragicznego owocu grzechu. Śmierć jest rzeczywistością, w której grzech ujawnia całą swoją unicestwiającą moc. Przechodząc przez nią w duchu miłości do Ojca, Chrystus pokonał grzech.

Widzieliśmy już, co, według naszego autora, mogłoby stanowić *satisfactio* za grzech. Powinna to być ofiara z czegoś, do czego Bóg nie miałby prawa, złożona spontanicznie. Nie może więc być tą ofiarą — wnioskuje św. Anzelm — żadna z rzeczywistości stworzonych. Te bowiem należą się Bogu na mocy aktu stworzenia. Zastanawia się przeto, czy śmierć Jezusa Chrystusa, przez którą faktycznie człowiek został zbawiony, spełnia wymagane przez *satisfactio* warunki. Jest rzeczą oczywistą, że Chrystus posiada owo *aliquid maius quam quidquid sub Deo est*, a mianowicie swoje boskie Życie⁷³. Spełnia więc podstawowe wymaganie. Pozostaje do wykazania, czy z jakiegokolwiek powodu nie powinien go być ofiarować Bogu, to znaczy, czy jego ofiara nie była złożona *ex debito Deo*.

Analiza jest bardzo wnikliwa. Św. Anzelm z podziwu godną uczciwością rozważa wszystkie możliwe zarzuty, jakie można by przeciwstawić tezie, że Chrystus *quando mortus est, dedit quod non debebat*⁷⁴.

Pierwszym punktem na drodze do wykazania całkowitej dobrowolności śmierci Chrystusa było stwierdzenie, że nie musiał on umrzeć, gdyż nie był grzesznikiem. *Dicimus igitur mori non debebit, quoniam non erit peccator*⁷⁵. Rozumiejąc śmierć jako karę za grzech św. Anzelm wyłącza z tego powszechnego prawa osobę Chrystusa. Jego śmierci Bóg nie mógł wymagać.

Po wykazaniu, że Chrystus nie musiał umrzeć ze względu na grzech, gdyż go po prostu nie popełnił, opat z Bec rozwią-

⁷² Tamże.

⁷³ Por. tamże, s. 774—776.

⁷⁴ Tamże, s. 882.

⁷⁵ Por.: „*Mortem pati non debebat, in quo peccatum esse non poterit*” — tamże, s. 844.

zuje kolejną trudność. Chodzi o to, czy Chrystus nie musiał umrzeć z tego prostego względu, że był człowiekiem⁷⁶. Rozwiązuje problem twierdząc, że śmiertelność nie jest wcale czymś istotnie przynależącym do natury ludzkiej. W rzeczywistości zbawienia nastanie sytuacja, w której człowiek będzie nieśmiertelny, nie przestając przez to być człowiekiem⁷⁷. Tym stwierdzeniem św. Anzelm przybliżył się znacznie do wykazania całkowitej dobrowolności śmierci Chrystusa. Wyjaśnił kolejną, poważną obiekcję, wysuwaną przeciw stwierdzeniu, że śmierć Chrystusa była aktem całkowicie, absolutnie wolnym.

Chcąc koniecznie wykazać brak jakiegokolwiek przymusu opat z Bec wyjaśnia kolejną trudność, którą można wyrazić w następujący sposób. Po tym, jak Chrystus przyjął ciało z czystej dziewicy, która została oczyszczona w przewidywaniu i na mocy Jego śmierci, musiał On umrzeć. Obiekcja jest poważna. Wydaje się, że wcielony Chrystus nie mógł nie umrzeć, skoro wcielenie było możliwe tylko dzięki tej śmierci, tak jak nie może nie być tego, co już było⁷⁸. Św. Anzelm odpowiada, że dobrowolność tej śmierci wynika z tego prostego faktu, że to sam Chrystus chciał tej śmierci i dla niej się wcielił. Wynika ona nie z konieczności, lecz tylko i wyłącznie z niezmienności jego własnej woli⁷⁹.

Ostatni powód, dla którego śmierć Chrystusa nie byłaby całkowicie dobrowolna, dowodzi niezwyklej finezji i subtelności tego średniowiecznego teologa. Zapytuje się on mianowicie, czy można twierdzić, że Chrystus ofiarowując swe życie Bogu, uczynił coś, czego nie musiał, skoro wiedział, że czyniąc to, czyni coś lepszego, coś co się Bogu bardziej podoba⁸⁰. Czy sama ta świadomość nie przymuszała Go do złożenia ofiary z siebie i czy wobec tego był jeszcze całkowicie wolny? Arcybiskup z Canterbury odpowiada posługując się dobrze dobranym przykładem dziewictwa. Jest ono zapewne lepsze i bardziej podoba się Bogu. Nikt jednak nie jest zmuszony zachowywać je, lecz może je obrać jako własny stan życia⁸¹.

⁷⁶ Por. tamże, s. 846—852.

⁷⁷ „*Non puto mortalitatem ed puram, sed ad corruptam hominis naturam pertinere*” — tamże, s. 848.

⁷⁸ Por. tamże, s. 860—870.

⁷⁹ Por. tamże.

⁸⁰ Por.: „*Quomodo ergo asseremus eum non debuisse Deo quod fecit, id quod melius et magis placere Deo cognovit, praesertim cum creatura debet Deo totum quod est quod scit et potest?*” — tamże, s. 844.

⁸¹ Por. tamże, s. 840—846.

Skrupulatne wyjaśnienie tych kolejnych zastrzeżeń dowiodło, że Chrystus umarł *non ex necessitate*. W ten sposób śmierć Chrystusa spełniała drugi już warunek *satisfactio* (ofiara złożona *non ex debito Deo*).

Pozostało do rozważenia, czy była to ofiara złożona *sponte*, oraz na czym polega zbawcza wartość owej spontaniczności. *Sponte* to słowo kluczowe w anzelmiańskiej teorii odkupienia. Tekstów, w których o śmierci Chrystusa mówi się, że była dobrowolna i spontaniczna, jest wiele. Nie sposób przytoczyć je wszystkie. Wystarczy tytułem przykładu rozważyć następujący tekst: *Si ergo, sicut dicitur idcirco non potuit non mori, quia vere moriturus erat, et ideo vere erat moriturus, quia hoc ipse sponte et immutabilitate voluit: sequitur illum non ob aliud non potuisse non mori, nisi quia immutabili voluntate voluit mori*⁸². Chrystus umarł, gdyż w sposób spontaniczny i niezmienny chciał umrzeć. To jest jedyna możliwość, jedyne uzasadnienie tej śmierci. Był więc absolutnie wolny, nie został przymuszony: *sed idem ipse sponte sua mortem sustinuit, ut hominem salverat*⁸³.

Ten ostatni tekst pozwala nam uczynić następny krok naprzód. Nie tylko potwierdza dobrowolność ofiary Chrystusa, ale wskazuje jeszcze jej motyw. Było nim wyłącznie pragnienie zbawienia ludzi.

Nie sposób w tym miejscu pominąć bardzo istotnego problemu. Chodzi mianowicie o to, że ofiara ta, mająca tak wyraźną motywację, posiadała też jasno określonego adresata. Była złożona Bogu Ojcu. Św. Anzelm mówi o tym wyraźnie: *ille (Christus) vero sponte Patri obtulit quod nulla necessitate unquam amisurus erat et salvit pro peccatoribus, quod pro se non debet*⁸⁴. Sam tekst mówi tyle, że ofiara była złożona Ojcu. Budzi on jednak pewną wątpliwość. Czy aby Bóg Ojciec nie żądał tej śmierci?

Problem jest poważny i w *Cur Deus homo* św. Anzelm z właściwą sobie dokładnością podejmuje go. Poświęca sporo czasu i robi długi wywód, aby udowodnić, że Ojciec w żaden sposób nie zmusił Syna do śmierci.

Przedmiotem woli Ojca było zbawienie człowieka, a nie śmierć Syna⁸⁵. Chrystus nie umarł z posłuszeństwa Ojcu, lecz

⁸² Tamże, s. 870.

⁸³ Tamże, s. 762.

⁸⁴ Tamże, s. 794.

⁸⁵ Cała ta refleksja znajduje się w *Cur Deus homo*.

w posłuszeństwie, to znaczy jego decyzja o śmierci dla zbawienia człowieka była tym, czego również Ojciec pragnął. Szła po linii jzwowskiego planu. Ojciec pragnął tej śmierci, o ile pragnął zbawienia świata, które mogło się dokonać tylko przez tę śmierć⁸⁶.

W myśli św. Anzelma znaleźć można jeszcze jedno niezmiernie istotne rozróżnienie. Zastanawia się on, co w tej śmierci, chcianej spontanicznie przez Syna, zgodnej z wolą Ojca, mogło się podobać temu ostatniemu. Odpowiada, że to, czego Ojciec pragnął, to nie była męka Syna (*poenam eius amaret*). To, co decyduje o zbawczej wartości, to akt posłuszeństwa Syna, posłuszeństwa aż do śmierci, dla osiągnięcia dobra, które ukochał⁸⁷. Zaslugujące jest to bezgraniczne i spontaniczne posłuszeństwo Ojcu.

Pozostało jeszcze odpowiedzieć, w jaki sposób ze śmierci Chrystusa, z Jego ofiary życia, wynika zbawienie ludzi. Opat z Bec wychodzi od następującego założenia: ofiara ta z jednej strony złożona była *non ex debito sed sponte*, z drugiej strony była świadomie przez Chrystusa złożona *pro omnibus omnium hominum debitis*⁸⁸. Posiadała więc bardzo określony cel.

Umierający z całkowitą wolnością Chrystus pełni akt czystej, doskonałej miłości do Ojca. Jest to dokładne przeciwstawienie temu, czym jest grzech. Składa tę ofiarę właśnie *pro peccatis*. W Chrystusie, po raz pierwszy od chwili upadku, natura ludzka była zdolna do całkowitego oddania się Bogu. Chrystus musiał być posłusznym aż po ofiarę życia, bo tylko w ten sposób oddał się Bogu całkowicie. To, że ofiara ta znaczy więcej niż wszystkie grzechy świata i że zasługa z niej wynikająca niweczy wszelkie zło grzechu, zależy od godności Słowa Wcielonego. Grzechy są na tyle godne potępienia (*odibilis*), na ile są złe. Życie Chrystusa jest na tyle godne miłości (*amabilis*) na ile jest dobre⁸⁹. Gdy więc to życie o nieskończonej wartości jest złożone *pro peccatis*, to eliminuje wynikające z nich zło.

Jak zareaguje Ojciec na złożony przez Syna dar? Czy mogłby pozostać obojętny wobec aktu absolutnej miłości ukrzyżowa-

⁸⁶ „*Quoniam ergo Patri Filii voluntas placuit, nec prohibuit eum vel- le aut implere quod volebat: recte voluisse ut Filius mortem tam pie, tam utiliter sostineret, quamvis poenam eius non amaret, affirmatur*” — tamże, s. 770.

⁸⁷ Por. tamże, s. 768—774.

⁸⁸ Por. tamże, s. 788—802.

⁸⁹ Por. tamże, s. 854—856.

nego? Św. Anzelm odpowiada natychmiast: *video retribuendi necessitatem*⁹⁰. Nie jest do pomyślenia, aby Ojciec nie wynagrodził Syna: *eum autem qui tantum donum sponte dat Deo, sine retributione debere esse non iudicabis*⁹¹. Gdyby nie chciał wynagrodzić, byłby niesprawiedliwy, a gdyby nie mógł tego uczynić, nie byłby wszechmocny. Żadnej z tych rzeczy nie można przypisać Bogu.

Warto w tym miejscu zastanowić się nad następującą kwestią. Wynika ona z owego podkreślenia konieczności wynagrodzenia przez Ojca ofiary Syna. Gdyby Ojciec otrzymał od Syna to, czego żądał, do czego Go niejako przymusił, wówczas nie byłoby żadnej podstawy do udzielania nagrody. Nie jest do pomyślenia, tym bardziej w refleksji teologicznej św. Anzelma, aby Bóg żądał śmierci Syna, a następnie Go za nią nagradzał. Syn nie umarł dla przebłagania zagniewanego Ojca. Wówczas musiałyby to być ostatni akt ekonomii zbawienia. Nie miałyby najmniejszego sensu mówienie o wynagrodzeniu przez Ojca. Rachunek został wyrównany. Jeśli więc teraz św. Anzelm tak mocno akcentuje konieczność nagrody, to dlatego, że czyn Chrystusa był *sponte*, był aktem miłości, na który Bóg powinien odpowiedzieć miłością.

Opat z Bec zastanawia się następnie, na czym mogłoby polegać to wynagrodzenie i dochodzi do następującego wniosku: *aut dat quod ille non habet, aut dimittit quod ab illo potest exigere*⁹². Otóż Syn posiada od zawsze wszystko to, co należy do Ojca. Nie był też Ojcu nic dłużny⁹³. Rodzi to więc kolejne pytanie: *Quid ergo retribuetur nullius rei egenti, et cui non est quod dari aut dimitti possit*⁹⁴. Jasnym wydaje się, że Ojciec nie może wynagrodzić Synowi za Jego ofiarę miłości, a z drugiej strony jest do tego koniecznie zobowiązany. Sytuacja pozornie bez wyjścia. Ale to dowodzi tylko harmonijności teorii anzelmiańskiej. Autor jej podkreślał wcześniej, że śmierć Chrystusa oprócz tego, że dobrowolna, była też faktyczną ofiarą za grzechy ludzi. To pozwalała mu teraz powiedzieć: *necesse est ergo ut alicui ali reddatur quia illi non potest*⁹⁵. Tym innym będzie oczywiście rodzaj ludzki. Bóg Ojciec, nie mogąc w żaden sposób wynagrodzić Syna, udzieli

⁹⁰ Tamże, s. 884.

⁹¹ Tamże.

⁹² Tamże.

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ Tamże.

tej nagrody tym, za których Syn umarł, jako ich przedstawiciel, orędownik i pośrednik.

Jeśli ktoś akceptuje przez wiarę akt *satisfactio* dokonany przez Chrystusa, to w ten sposób zostaje zbawiony. Ojciec nie może odmówić bowiem łaski temu, kto prosi w imię Jezusa: *si accedit sicut oporet*²⁴.

Św. Anzelm pod koniec swego dzieła twierdzi, że świat nie mógł usłyszeć nic równie wspaniałego, nic bardziej słodkiego i bardziej upragnionego jak to, że przez śmierć Chrystus odkupił ludzi. Trudno po spokojnej i rozważnej lekturze *Cur Deus homo* nie przyznać mu racji.

Odkupienie dokonało się poprzez śmierć na krzyżu, bo nawet Chrystus, *Deus-homo*, tylko swoje własne życie mógł Bogu ofiarować *sponte et non ex debito*. Dokonało się ono poprzez śmierć, bo akt absolutnej, najczystszej miłości Boga rodzi się tylko w akcie doskonałego posłuszeństwa.

ZAKOŃCZENIE

Myśl św. Anzelma charakteryzuje się wspaniałą harmonią między wiarą a rozumem, między filozofią a teologią. Fascynuje ponadto jej subtelność oraz logiczność wywodu. Można by powiedzieć, że jedynym celem i jedynym kryterium tej teologii jest prawda.

Czytając dzieła św. Anzelma ma się nieodparte wrażenie niezwyklej wręcz wolności, z jaką były one tworzone. To, co najbardziej musiało pociągać tego teologa, to radość z odkrytej prawdy.

Teologia ta powstała tylko z jednego powodu, który zawarty jest wewnątrz dynamiki wiary. Tym powodem było pragnienie zrozumienia tego, w co się głęboko wierzy. Dlatego ma ona olbrzymie szanse na to, aby nie być nigdy przestarzałą. Czytając dzieła św. Anzelma spotyka się bowiem zawsze ową *fides quaerens intellectum*, wiarę pragnącą stać się wewnętrznym czytelną.

Rozważając teorię zbawienia ze zdziwieniem stwierdza się kilka faktów. Po pierwsze, jak to się stało, że to pierwsze teoretyczne ujęcie tajemnicy odkupienia zyskało tak powszechne przyjęcie i tak jednoznaczną interpretację. Zdumiewa też bezkrytyczność licznych teologów, którzy z jednej strony widzieli w św. Anzelmie bardzo subtelny i wnikliwy teologa,

²⁴ Tamże.

nazywając go nie inaczej niż *Doctor Magnus*, a z drugiej przypisywali mu stworzenie bardzo sprzecznej w sobie teorii. Wszelkie bowiem odczytanie *Cur Deus homo* na płaszczyźnie prawnej prowadzić musiało do ujawnienia wielu nieścisłości, zaprzeczeń oraz braku wewnętrznej spójności.

Rzeczą, którą najbardziej w tym opracowaniu chodziło, było wykazanie, że płaszczyzna rozumowania była u św. Anzelmia inna niż prawna. Jest ono próbą dotarcia do tego, co św. Anzelm rozumiał pod pojęciem *satisfactio*. Dopóki bowiem będzie się rozumiało teorię anzelmiańską jedynie jako zadośćuczynienie prawne, moralne, to trzeba będzie zawsze stwierdzić, że opat z Bec nie zdołał rozwiązać problemu, który sobie postawił. Słynne *rationes necessariae* odkupienia człowieka przez śmierć Chrystusa umknęły mu.

Teoria anzelmiańska nabiera wewnętrznej spójności i logiki tylko wówczas, gdy się nieustannie pamięta o fakcie, że jest to teologia tworzona *secundum naturam*, zatroskana o to, aby dotrzeć do prawdy zawartej w „księdze stworzonego świata”.

Niniejsza praca jest próbą spojrzenia na teorię *satisfactio* właśnie z tej nowej płaszczyzny. Jeśli intuicja ta jest słuszna, to należałoby podjąć bardziej solidne i pogłębione badania teologiczne tła epoki, w której opat z Bec stworzył swoje dzieło. Jeśli jest prawdą, że *Cur Deus homo* i teoria *satisfactio* są owocem refleksji teologicznej, dziełem teologa, a nie jurysty, to jedyny klucz do ich uczciwego zrozumienia wiedzie poprzez dotarcie do metody i istoty tej teologii. Chcąc do nich dotrzeć, należy, pośród zapewne wielu innych rzeczy, pamiętać o monastycznym środowisku, w jakim teologia ta powstawała i o stosunku rozumu do wiary, jaki ona zakłada. Tylko wówczas będzie możliwe spotkać się faktycznie z soteriologią św. Anzelmia.

Dottrina soteriologica di Sant'Anselmo nel *Cur Deus homo*

Riassunto

Nella storia della teologia Sant'Anselmo d'Aosta si è iscritto come precursore del metodo teologico della scolastica e come l'autore della teoria della soddisfazione vicaria. Il suo metodo teologico è comprensibile solo se si prende in considerazione parecchi aspetti: Tra questi il

risveglio della coscienza dei medioevali circa il valore della natura. Da qui era possibile esercitare la teologia *secundum naturam*. Un altro aspetto decisivo era il fatto che la teologia di Sant'Anselmo era fortissimamente radicata nel contesto monastico. Era frutto del lavoro di un monaco riuscito. Scaturiva dalla sua fermezza di fede. Quindi l'accusa di un razionalismo, spesso innalzata, è insostenibile. Il nostro autore cercava la *ratione necessariae*, non per fondare la fede, ma perché voleva mostrarne la bellezza.

Da questo intento è nata la prima teoria soteriologica nella storia della teologia. Partendo dalla natura delle cose Anselmo prima cerca di chiarire chi è l'uomo?, quale è il suo eterno destino? e quale disordine ha provocato il peccato. L'eterno destino dell'uomo era la relazione di amore assoluto e libero co il suo creatore. Il peccato ha distrutto questa relazione. L'uomo è incapace di restaurarla perché non possiede nulla che potrebbe offrire a Dio come dono d'amore. Venendo Cristo, il Verbo di Dio incarnato supplisce a questa mancanza del genere umano. Offre la sua vita divina, offre ciò che non doveva perdere. Lo fa sponte e lo fa per tutti i peccati di tutti gli uomini. Di fronte a questa spontanea offerta del Figlio il Padre non può non premiarlo. Ma a Cristo non può né perdonare niente, né dargli niente. Il Figlio possiede infatti tutto fin dall'eternità. Così il merito della morte di Cristo va a coloro per i quali l'ho sostenuto, cioè per tutti gli uomini. In questo modo Sant'Anselmo *sine Scripturae auctoritate* provare che la salvezza dell'uomo doveva compiersi attraverso la morte del Dio Uomo, che *mundum erat aliter impossibile salvare*.

A. Wójcikowski