

---

# DOKUMENTACJA

## VIII Kongres Teologów Polskich (Poznań, 16.09.2010)

---

Teologia w Polsce 4,2 (2010), s. 305-315

Ks. Jacek Kempa<sup>1</sup>  
WTL UŚ, Katowice

### METAFIZYCZNE PODSTAWY *CUR DEUS HOMO*<sup>2</sup>

Trzeba przekroczyć fragmentaryczne traktowanie twórczości Anzelm z Canterbury i zobaczyć związek soteriologii zawartej w *Cur Deus homo* z rozwijaną przez niego wcześniej refleksją metafizyczną. Jaśniej wówczas widać spójność tej myśli i jej granice. Łatwiej też zrozumieć, któredy i dlaczego przenikają do niej kategorie prawne.

Obserwacja współczesnej literatury teologicznej, dotyczącej interpretacji dzieła odkupienia pozwala łatwo stwierdzić, że praktycznie nie ma w tym obszarze autora, który pominąłby w swoich pracach odniesienie do Anzelmowej nauki o zadośćuczynieniu. Fakt ten nie może dziwić; dzieje się tak ze względu na trwałą historię oddziaływania tej koncepcji. Łatwo przy tym zauważyć, że głosy komentatorów zapełniają całe spektrum ocen: od zdecydowanej krytyki, przez krytyczną recepcję, a nawet, sporadycznie, aż po entuzjastyczne przyjęcie.

Spore zróżnicowania we współczesnym odbiorze Anzelmowej soteriologii każą przyjrzeć się dokładniej samym źródłom. Tu bowiem ukazuje się osobliwa prawda. Anzelm czytany jest z reguły bardzo wybiórczo, i to w zależności od profesji czy kąta zainteresowań czytelnika: filozofowie zajmują się najczęściej tzw. dowodem ontologicznym z *Proslogionu* i jego związkami z *Monologionem* (czyli, pominąwszy pierwsze – logiczne – pismo *De Grammatico*, pracami z pierwszego okresu twórczości Anzelm); teologowie zaś głównie nauką o zadośćuczynieniu,

---

<sup>1</sup> Ks. dr hab. Jacek Kempa, ur. 1964, adiunkt w Zakładzie Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego UŚ w Katowicach; habilitacja w roku 2010 w UŚ; e-mail: jacek.kempa@us.edu.pl.

<sup>2</sup> Niniejsze opracowanie nawiązuje do przygotowanej przeze mnie monografii *Konieczność zbawienia. Antropologiczne założenia soteriologii Anzelm z Canterbury*, Katowice 2009 [dalej cyt. KZ]. W szeregu miejsc odsyłam do jej lektury celem pogłębienia zarysowanej tu jedynie problematyki. Tam też znajduje się odpowiednia literatura przedmiotu.

zawartą w dojrzałej pracy *Cur Deus homo* [dalej cyt. CDH] i ewentualnie nauką o grzechu pierworodnym, zawartą w *De conceptu virginali et de originali peccato* [dalej cyt. DCV], pracy napisanej bezpośrednio po CDH. Czy Anzelm ewoluował zatem jakoś z problematyki filozoficznej w teologiczną z biegiem czasu? Nic bardziej mylnego, na co zaraz zwrócimy uwagę<sup>3</sup>. Tymczasem nasuwa się postulat, by przekroczyć tak fragmentaryczne traktowanie twórczości Anzelm, zatem by badać jego teologiczne poglądy (a tu w szczególności: chrystologiczne i soteriologiczne) w kontekście całości jego myśli. Z pewnością autor nazywany ojcem scholastyki zasługuje na rzetelne potraktowanie i na pozbycie się etykiety pisarza, którego rola ogranicza się do przygotowania drogi pod wielką syntezę Tomasa z Akwinu. Trzeba uznać w nim samodzielnego myśliciela chrześcijańskiego. Być może jakimś znakiem braku dogłębnego zainteresowania Anzelmem wśród polskich teologów jest fakt, że poprzednia *teologiczna* monografia o nim w języku polskim ukazała się w roku 1932<sup>4</sup>.

Dodajmy na początek prawdę istotną, która uchroni nas od razu przed anachronizmem, nieszczęsnym błędem, który sprawiał, że Anzelm tak różnie był odczytywany i zawłaszczany przed stu i więcej laty – tak przez zwolenników racjonalizmu jak i fideizmu. Jeśli przymierzyć do Anzelm miary współczesnych pojęć „filozof” i „teolog”, to powiedzieć trzeba, że nie jest on tylko filozofem, który zupełnie na boku pozostawia treści wiary i niezależnie od nich prowadzi metafizyczną refleksję, chcąc przy jej pomocy wydedukować treść wiary objawionej (czy może ją zweryfikować) – choć to on głosi swoją metodologiczną maksymę „*sola ratione*”. Anzelm nie jest też tylko teologiem, który jedynie chce pogłębić dane Objawienia przy pomocy racjonalnej analizy – choć to on zakłada, że bez doświadczenia wiary nie można prowadzić poprawnej refleksji racjonalnej. W podstawowym przybliżeniu można ująć to napięcie przez położenie akcentu na słowo „tylko”. Biskup z Canterbury nie jest „tylko” jednym albo drugim. Nie zna bowiem jeszcze rozróżnienia na filozofię i teologię. Co najwyżej mimowolnie uczestniczy w budzącym się sporze między dialektykami i antydialektykami, a więc w sporze o możliwość i granice zastosowania analizy racjonalnej (a dokładniej dialektyki, czyli logiki) w kwestiach dotyczących objawionych prawd wiary. Stoi przy tym całkowicie na stanowisku, że taka analiza racjonalna jest możliwa i, co więcej, konieczna: wiara z natury bowiem szuka rozumienia. *Fides quaerens intellectum* – tak pierwotnie miał brzmieć tytuł *Proslogionu* – to w istocie dewiza całego dzieła intelektualnego Anzelm z Canterbury.

<sup>3</sup> Niemniej w takim rozłożeniu współczesnych zainteresowań Anzelmem odbija się jakoś kolejność zagadnień, którymi się zajmował: najpierw były to kwestie fundamentalne, które chętnie roztrząsa filozofia, na tej zaś podstawie dopiero później pojawiły się w horyzoncie jego zainteresowań zagadnienia bardziej szczegółowe i specyficzne dla chrześcijańskiego wyznania wiary.

<sup>4</sup> Chodzi o następującą pracę: L. Puciata, *Grzech pierworodny w teologii św. Anzelm, Wilno 1932*.

Można powiedzieć, że żyje on w tym szczęśliwym czasie, w którym teza o harmonii między *fides* i *ratio* należała do podstawowego ryzostunku intelektualnego badacza prawdy. Nie jest to jednak teza zupełnie naiwna, nieświadoma trudności i napięć. Zbudowana jest bowiem na jasnych założeniach, w których od razu ujawnia się geneza tych trudności. Od nich rozpoczniemy. Te teoriopoznawcze fundamenty doprowadzą nas do metafizyki Anzelmia i jej ugruntowanej roli w rozważaniach nad prawdami wiary.

Całkowicie w Augustyńskim duchu Anzelm jest przekonany o tym, że ze wszystkich stworzeń poznać Boga są w stanie najlepiej te, które są do niego najbardziej podobne. Odkrywa tę prawdę już w pierwszym swoim wielkim dziele, w *Monologionie*<sup>5</sup>, czerpiąc z myśli biskupa Hippony. Idąc właśnie za nim stwierdza, że to umysł rozumny (*mens rationalis*) jest najbardziej podobny do istoty najwyższej „dzięki podobieństwu natury”. Dlatego „na podstawie poznania siebie może coraz lepiej ją [istotę najwyższą – JK] odkrywać”<sup>6</sup>.

Z tego jeszcze w pełni Augustynowego stwierdzenia wyciąga Anzelm szereg wniosków, które na trwałe naznaczą jego myśl. Przede wszystkim jest to teza o możliwości racjonalnego poznania Boga. Tej zdolności rozumu są jednak zadane granice. Wytycza je fakt stworzoneości rozumu ludzkiego i naznaczenie go grzechem, zaciemniającym poznanie Boga. Stąd też ostatnim słowem w *Proslogionie* o odkrywaniu intelektualnym Boga nie jest tylko sama słynna formuła *id quo maius cogitari nequit*<sup>7</sup>, ale jej korekta: *quiddam maius quam cogitari possit*<sup>8</sup>, podkreślająca granice ludzkiego rozumu poznającego Boga. W ten sposób przypisywany Anzelmowi często ścisły racjonalizm jawi się już w tymże najsłynniejszym jego dziele jako wielkość zrelatywizowana. Podobną skromność poznawczą Anzelm będzie deklarował w CDH<sup>9</sup>.

Jedno jest dla Anzelmia pewne: umysł rozumny potrafi poznać, że Bóg istnieje i że jest najwyższym dobrem. Za tą tezą idzie w sposób zupełnie charakterystyczny dla naszego myśliciela jego kolejna teza: skoro Bóg dał człowiekowi taką możliwość poznania go przez umysł rozumny, to dał mu ją nie nadaremnie. Człowiek *powinien* poznawać Boga rozumem jako najwyższe dobro. Za tym zaś podążając, swoją wolą winien wybierać to najwyższe dobro – innymi słowy: kochać Boga<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Por. *Monologion* 31 i dalej w 65-66.

<sup>6</sup> Tamże, 66.

<sup>7</sup> *Proslogion* 2.

<sup>8</sup> Por. *Proslogion* 15 [I 112,14]

<sup>9</sup> Wyraźne aluzje do ograniczoneści rozumu w poznaniu prawd Bożych pojawiają się zarówno we wstępnej rozmowie z Boso (CDH I 1), jak i w samych ostatnich słowach dzieła (CDH II 22).

<sup>10</sup> Por. *Monologion* 68, nawiązuje do niej *Proslogion* 24-25. Bezpośrednie odniesienie do *Monologionu* 68 znajdzie się w CDH II 1.

W ten sposób – poprzez stale obecne u Anzelma odniesienie do Boga jako największego dobra – stanęliśmy na skraju jego też metafizycznych, rozwijanych konsekwentnie we wszystkich dziełach i mających podstawowe znaczenie także dla argumentacji zastosowanej w CDH. Aby – w przykazanym skrócie – pokazać to metafizyczne przygotowanie refleksji nad zbawieniem, zajmiemy się celowo wybranymi wątkami z pism Anzelma poprzedzających prace nad CDH.

Otóż Anzelm widzi wszelki byt stworzony w ścisłej relacji powinności do Boga jako jego Stwórcy. Myśl tę rozwija szczególnie wyraźnie w *De veritate* [dalej cyt. DV], kolejnym piśmie po *Monologionie* i *Proslogionie*. Tam stwierdza, że Bóg nie stwarza nadaremnie, ale dla określonego celu. Z tego wynika daleko idący wniosek: każda rzecz stworzona jest określona w swojej *tożsamości* przez swój cel, czyli – mówi Anzelm – przez powinność, *debere*. Istota bytu i jego powinność utożsamiają się ze sobą. Jak Anzelm to konkretnie rozumie? W DV kontrastuje ze sobą trzy przykłady: kamień istnieje po to, by był kamieniem. W sposób naturalny spełnia się jego powinność. Podobnie rzecz ma się z koniem, przykładem zwierzęcia, istoty żywej, ale nie rozumnej. Człowiek zaś istnieje po to, by rozumem rozpoznawał dobro (odróżniał je od zła) i odróżniał większe dobro od mniejszego, woła natomiast by wybierał większe dobro<sup>11</sup>. Jasno wynika z tego, że tylko człowiek jest zagrożony w swojej tożsamości. Kamień i koń bezwiednie „realizują” swoją powinność nadaną przez Boga. Tylko człowiek jest wezwany do aktywnego realizowania swojej powinności. Taka jest natura podarowanej mu rozumności i wolności (wzajemnie powiązanych). Może więc zrobić coś wbrew swojej powinności. Jeśli jednak to uczyni, wydarzy się rzecz bezprecedensowa: utraci swoją wewnętrzną prawdę. Nastąpi najgłębsza jego samodestrukcja.

To bardzo charakterystyczne, że refleksję nad powinnością tak mocno rozwija Anzelm w dziele, które poświęca definicji prawdy. Kurt Flasch wyprowadza ten osobliwy związek z faktu, że Anzelm nie rozdziela prawdy i powinności etycznej, rozumu teoretycznego i praktycznego – choć było to czynione wcześniej np. przez Arystotelesa, którego poglądów na ten temat Anzelm nie mógł znać i było to też później podejmowane w scholastyce.<sup>12</sup>

Aby jeszcze pogłębić to zrozumienie powinności bytu stworzonego i na tym tle powinności człowieka, a zatem i konsekwencji jej niespełnienia, musimy na chwilę zatrzymać się przy wspomnianym dziele o prawdzie. Nasz autor próbuje znaleźć uniwersalną definicję prawdy i w związku z tym bada, jak sam to określa, kolejne „siedliska prawdy”. Pyta, na ile można je połączyć wspólną linią. Są to kolejno: prawda orzekania, oznaczania, myśli, woli, działania, zmysłów i w końcu „istoty rzeczy”. Po tych analizach zastanawia się, na ile tak zdobyte

<sup>11</sup> Por. DV 12. Jest to już rozważanie na temat sprawiedliwości, związane z pojęciem prawdy.

<sup>12</sup> Por. K. Flasch, *Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury*, Philosophisches Jahrbuch 72 (1964/65), s. 327.

uniwersalne pojęcie prawdy może być odniesione do Boga, który jest Prawdą. Wszędzie nawiązuje do związku między prawdą a powinnością. Pojęciem pośrednim łączącym te dwa jest *rectitudo*. Po polsku termin ten możemy oddać, zależnie od kontekstu, określeniami „prawość” bądź „prawidłowość”. Uniwersalna formuła Anzelmowych poszukiwań da się wyrazić w tezie: jeśli coś jest tym, czym być powinno, to posiada należną mu *rectitudo*. *Rectitudo* zaś jest prawdą – tyle że, jak doda w końcowej definicji – jest to *rectitudo* ujmowana samym tylko umysłem<sup>13</sup>.

Przystąpmy na chwilę przy jednym z owych siedlisk prawdy, a mianowicie przy zagadnieniu prawdy istoty rzeczy. Ona bowiem odsłania nam głębszy poziom uzasadnień myślenia ojca scholastyki. Otóż jego zdaniem rzeczy stworzone są tym, czym być powinny, czyli są zgodne z prawdą, gdy są tym, czym są (najpierw) w Bogu, który jest prawdą najwyższą<sup>14</sup>. W ten sposób Anzelm po raz kolejny okazuje się być wiernym uczniem Augustyna. Nawiązuje bowiem do jego egzemplaryzmu, czyli stwierdza, że Bóg nie tylko jest sprawcą przyczyną istnienia rzeczy stworzonych, ale także ich przyczyną formalną, bo w Jego myśli są idee rzeczy, które mają być stworzone<sup>15</sup>.

Fundament tożsamości rzeczy stworzonych jest zatem najgłębszy. Spoczywa on w przedwiecznej myśli Boga. Równocześnie okazuje się na tym tle, jak niezwykła jest sytuacja człowieka, który swoją tożsamość realizuje w sposób aktywny, przez akty rozumu i wolnej woli. Co dzieje się z nim, gdy nie czyni tego, co powinien? Traci swoją *rectitudo*, swoją wewnętrzną prawdę, tożsamość. Dokonuje się jego destrukcja. Ale na czym ona polega? Czy chodzi tu o coś więcej niż o grę pojęć?

Już w DV 12 Anzelm wyjaśnia, że z pojęciem prawdy wiąże się blisko pojęcie sprawiedliwości. Wg wypracowanej tam definicji „sprawiedliwość to prawość woli (*rectitudo voluntatis*) zachowywana ze względu na nią samą”<sup>16</sup>. Już na podstawie tego dzieła można więc odczytać myśl Anzelma, że człowiek sprzeciwiający się swojej powinności wobec Boga traci sprawiedliwość.

Stan zepsucia, który dotyka człowieka sprzeciwiającego się swojej powinności, zostaje szerzej rozpatrzony dopiero w kolejnym dziele, zatytułowanym *De libertate arbitrii* [dalej cyt. DLA]. Anzelm znowu porusza się tu wokół podstawowego pojęcia *rectitudo*. Znowu też szuka uniwersalnego pojęcia wolności, które będzie dotyczyło zarówno Boga jak i istot stworzonych, czyli aniołów i ludzi. Stąd już na początku wyklucza z pojęcia wolności możliwość grzeszenia. Dochodzi do następującego, już nam znajomo brzmiącego zdefiniowania wolności: wol-

<sup>13</sup> *Veritas est rectitudo mente sola perceptibilis*; DV 11.

<sup>14</sup> Por. DV 7 [I 185, 25-26].

<sup>15</sup> Por. KZ, s. 157, przypis 38 i podane tam pozycje literatury.

<sup>16</sup> DV 12 [I 194, 26]

ność jest zdolnością do zachowania *rectitudo* ze względu na nią samą<sup>17</sup>. Jeśli zestawimy tę definicję z poprzednią definicją sprawiedliwości, to otrzymamy następującą skróconą treść: wolność jest zdolnością do zachowania sprawiedliwości. Możemy też, dzięki siatce definicji budowanej przez Anzelma cierpliwie wokół centralnego pojęcia *rectitudo*, nieco szerzej powiedzieć, że wolność jest zdolnością do zachowania i realizowania swojego celu, swej powinności, a zatem swojej prawdy czy tożsamości.

W tym oto miejscu docieramy do ważnego punktu wyjściowego dla Anzelmowej soteriologii. Dlaczego człowiek jest bezradny wobec swojego grzechu i potrzebuje Bożej interwencji? Otóż dlatego, że – o ile nie realizuje nadanej mu przez Boga powinności – traci swoją prawość (czy też: sprawiedliwość), swoją tożsamość. Nadal posiada zdolność do jej zachowania<sup>18</sup>, ale na nic mu się ona nie zda, gdyż utracił samą sprawiedliwość. Posiada narzędzie, ale nie ma materii, którą mógłby doprowadzić do celu. Dlatego jest niewolnikiem grzechu. W ten sposób jeszcze przed CDH Anzelm dochodzi do ważnego miejsca z punktu widzenia założeń jego przyszłej nauki o zadośćuczynieniu. Wyjaśnia, dlaczego grzesznik jest niewolnikiem grzechu w tym najbardziej radykalnym sensie, że sam nie jest w stanie przywrócić sobie utraconej prawości. I dopowiada: Może to uczynić jedynie Bóg, który mu ją na początku nadał. Ale takie przywrócenie jest większym cudem niż wskrzeszenie zmarłego do życia<sup>19</sup>. Teraz już jest zrozumiałe, dlaczego tak jest: przecież grzesznik utracił tożsamość, której sam sobie nie nadał, ale którą otrzymał od swojego Stwórcy.

W DLA Anzelm nie rozważa jeszcze problemu, jak możliwe jest przywrócenie utraconej sprawiedliwości. Tym samym przygotowuje sobie drogę do rozważań, które podejmie w CDH: w jaki to sposób Bóg-człowiek, i tylko On, mógł przywrócić człowieka do stanu sprawiedliwości. Jednak rozwiązania z wcześniejszych dzieł, aż po DLA, stanowią punkt wyjścia dla jego soteriologii: stan człowieka potrzebującego interwencji zbawczej Boga będzie nadal opisany wg tego klucza utraty sprawiedliwości, czyli własnej tożsamości. Jak widzimy, aż do tego miejsca Anzelm nie potrzebuje żadnych, nazbyt pospiesznie mu przypisywanych elementów jurydycznych, by wskazać na niewolę człowieka tkwiącego w grzechu i ją wyjaśnić. Kiedy w pierwszej księdze CDH rozwinie swoją refleksję nad głębią niewoli grzechu i będzie mówił o utracie sprawiedliwości, naruszeniu czci Boga i naruszeniu porządku stworzenia<sup>20</sup>, to w istocie te wątki całkowicie będą wynikać

<sup>17</sup> ...*libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*;  
DLA 3.

<sup>18</sup> Por. DLA 4.

<sup>19</sup> Por. DLA 10.

<sup>20</sup> Takie trzy płaszczyzny opisu grzechu przez Anzelma starałem się podkreślić i uzasadnić w cytowanej monografii, KZ, s. 122-134.

z wypracowanego już wcześniej pojęcia grzechu jako utraty sprawiedliwości czy też własnej tożsamości. To zaś ujęcie całkowicie opiera się na najszerszym, metafizycznym założeniu, że rzeczywistość stworzona jest określona teleologicznie – każdy byt stworzony jest określony w swej tożsamości przez nadaną mu przez Stwórcę powinność.

Problem odwołania się do kategorii prawnych pojawi się dopiero w momencie, gdy Anzelm poczyni w CDH kolejny krok, przed którym powstrzymał się w DLA. Dotąd jego odpowiedź na pytanie o przywrócenie człowieka do stanu sprawiedliwości brzmiała: to jest cud Bożej interwencji, większej niż wskrzeszenie z martwych. W CDH próbuje tę cudowną interwencję ubrać w ramy ścisłego racjonalnego wyводу, tak by obraz Boga, nadającego całemu światu jego tożsamość nie legł w gruzach. Niebezpieczeństwo stworzenia takiego wewnętrznie sprzecznego obrazu Boga wyraża w CDH w swojej analizie niemożliwości przebaczenia *sola misericordia*<sup>21</sup>. Oczywiście, pamiętać przy tym trzeba, że pierwszorzędym motywem napisania tego dzieła jest wykazanie racjonalnej konieczności historycznego wydarzenia Wcielenia Syna Bożego.

Jak wiadomo, Anzelm znajduje wyjście z sytuacji przez odwołanie się do zasady prawnej *aut poena aut satisfactio*<sup>22</sup>. To ona wskazuje drogę, w jaki sposób możliwe byłoby odzyskanie utraconej prawości/sprawiedliwości. Nie będziemy w tym miejscu już powtarzać dalszego, dobrze znanego biegu myśli, dlaczego wymierzenie kary nie prowadzi do właściwego rezultatu i dlaczego tylko Bóg-człowiek jest w stanie przedstawić zadośćuczynienie za innych ludzi. Ważne jest, że w tym miejscu Anzelm po części opuszcza swoje ściśle metafizyczne myślenie i opiera się na znanej mu zasadzie prawnej.

Na obronę Anzelma przed zarzutem niekonsekwencji i dla zrozumienia go w jego własnym kontekście historycznym trzeba podkreślić jedną prawdopodobną myśl: ojciec scholastyki był najwyraźniej przekonany, że zasada *aut poena aut satisfactio* ma charakter uniwersalny i jako taka doskonale się wpisuje w rozwijaną przez niego metafizykę powinności. Stąd nie mógł dostrzec jej przygodności, jej zależności od społeczno-ustrojowych uwarunkowań jego czasu.

Do założeń metafizycznych niezbędnych do przeprowadzenia racjonalnego wyводу w CDH należy także określone stanowisko Anzelma w sporze o uniwersalia. Dlaczego problem ten jest ważny? Otóż pozwala on zrozumieć, jak Anzelm ujmuje wspólnotę ludzi w grzechu, możliwość przejmowania zobowiązania do zadośćuczynienia przez jednego przedstawiciela i w końcu zdolność do przeję-

<sup>21</sup> Por. CDH I 12.

<sup>22</sup> Por. CDH I 15; co ciekawe, teza ta stanowi oś argumentacji, ale nie zostaje już później *expressis verbis* powtórzona.

cia owoców dzieła zbawczego dokonanego przez tegoż Jednego. Jest to sprawa fundamentalna w refleksji soteriologicznej każdego typu.

Lektura pism Anzelmia pozwala usytuować go na tle sporu o powszechniki jako umiarkowanego realistę. Już w *Monologionie* mówi o substancji uniwersalnej i substancji indywidualnej. Substancje uniwersalne to nie platońskie idee, istniejące w Bogu, bo Bóg jest doskonale prosty i stwarza świat z niczego. Jeśli odnosić pojęcie substancji uniwersalnych do Boga, to w istocie wskazać trzeba na idee rzeczy stworzonych, ale i przypomnieć, że mają one status Bożej myśli. Możemy w tej chwili zostawić ten temat. Ważniejsze bowiem dla nas jest pytanie, w jaki sposób substancje uniwersalne istnieją w świecie stworzonym. *Monologion* stopniuje to zagadnienie. Najpierw wyjaśnia, że „prawdziwa i prosta istota” wszystkich rzeczy istnieje tylko w Słowie, „w rzeczach stworzonych natomiast nie ma prostej i absolutnej istoty, lecz tylko pewne odtworzenie tej prawdziwej istoty”<sup>23</sup>. Dzięki temu faktowi jednak sam intelekt może uchwycić to, co powszechne, ale może to uczynić tylko w świecie zmysłowym pojedynczych bytów”<sup>24</sup>.

Anzelm profiluje swoje poglądy dużo później, dopiero w czasie dyskusji z Roscelinem z Compiègne. W zasadzie był wówczas zmuszony do odpowiedzi, gdyż Roscelin wykorzystał poglądy Anzelmia do swojej nominalistycznej interpretacji nauki o Trójcy Świętej, która została uznana za błędną. Dyskusja ta znajduje się w *Epistula de incarnatione Verbi* (a więc na krótko przed rozpoczęciem prac nad CDH), zwłaszcza w jej pierwszym rozdziale.

Z tego dzieła wynika jasno, że zdaniem Anzelmia w świecie stworzonym substancje uniwersalne realnie istnieją – nie idealnie, niezależnie, ale zawsze w substancjach indywidualnych. Dopiero rozum je odkrywa. Odkrywa, a nie wytwarza. To znaczy nie są one „pustym dźwiękiem”, wytworem intelektualnej abstrakcji, ale *rzeczywistością*, dostępną intelektualnemu poznaniu. To stanowisko jest kluczowe dla Anzelmowej soteriologii, gdy przeniesie się je na refleksję nad człowiekiem. Tak zatem Anzelm twierdzi, że natura ludzka, będąca substancją uniwersalną, istnieje realnie, ale zawsze jest zapodmiotowana w konkretnej osobie. Okazuje się, że termin „człowiek” oznacza w jego rozważaniach zamiennie naturę i osobę i nie zawsze jest jasne, o który poziom w danym momencie chodzi. Można natomiast wyinterpretować z takiego języka logikę czy mechanizm wspólnoty w grzechu i wspólnoty w dziele Chrystusa. W wielkim skrócie rzecz ujmując wygląda to następująco: Kiedy Anzelm mówi: „człowiek zgrzeszył”, to swobodnie mieści w tym sformułowaniu zarówno grzech osobisty każdego pojedynczego człowieka, który obciąża tylko jego samego, jak i grzech pierworodny. Fakt ten pozwala mu zresztą pominąć w CDH rozróżnienie na grzech osobisty i pierworodny (dopiero w kolejnym piśmie, DCV, zajmie się zagadnieniem grzechu pier-

<sup>23</sup> *Monologion* 31.

<sup>24</sup> KZ, s. 242.



worodnego w relacji do osoby i stwierdzi, że staje się on grzechem każdej osoby, która przychodzi na świat jako osoba ludzka po Adamie. Tam też pisze o nieprzekazywalności grzechu osobistego na naturę<sup>25</sup>). Kiedy mówi: „człowiek winien przedstawić zadośćuczynienie”, to ma na myśli obowiązek spoczywający na ludzkiej naturze – i dlatego obowiązek ten może spełnić dla całej ludzkości tylko jeden z ludzi (jeśli tylko jest w stanie zadośćczynić wystarczająco), gdyż każdy posiada całą ludzką naturę. Kiedy mówi wreszcie, że dzięki zbawczemu działaniu Boga-człowieka „człowiek” odzyska możliwość realizacji swego celu, czyli ostatecznie osiągnięcia nieba, to również ma na myśli naturę ludzką, która w niebie będzie reprezentowana przez „doskonałą liczbę” ludzi<sup>26</sup>.

Jakie znaczenie ma tego typu myślenie dla omawianej kwestii soteriologicznej Anzelma? „Umiarkowany realizm” w kwestii powszechników pozwala uchwycić mechanizm przekazywania z osoby na osobę grzechu pierworodnego i towarzyszącego mu zobowiązania do zadośćuczynienia zań. W tym sensie, pozostając w obrębie własnych metafizycznych założeń, Anzelm słusznie pokazuje, że (postulowany) Bóg-człowiek jest w stanie przejąć na siebie obowiązek zadośćuczynienia za grzech natury czyli grzech pierworodny. Jednak w CDH nie odróżnia od niego grzechów osobistych. A tu już rządzą inne zasady. Jak napisze zaraz po CDH, czyli w DCV, grzech osobisty człowieka po Adamie nie staje się grzechem natury<sup>27</sup>, jest tylko własnym grzechem jednostki. Czyli jeśli Anzelm przyjmuje w CDH, że Bóg-człowiek zadośćczyni także za grzechy osobiste ludzi, to sprawia to na mocy innego rodzaju więzi niż ta wynikająca tylko ze wspólnoty w naturze. Żeby wyrazić to jaśniej, można przypomnieć tu, że Anzelmowy umiarkowany realizm to nie platoński esencjalizm. Zatem nie można tu przyjąć, że Bóg-człowiek przejął na siebie zło wszystkich grzechów jakoś wyciśnięte na uniwersalnej, idealnie egzystującej ludzkiej naturze, a potem, w efekcie zadośćuczynienia, uzdrowił ludzką naturę, w której oto znów każda ludzka osoba ma udział. Metafizyczne stanowisko Anzelma nie pozwala pójść tak daleko. Dlatego w jego przypadku w tym miejscu, gdzie kończą się możliwości opisu wspólnoty ludzi przez wspólną naturę w ramach Anzelmowego modelu, pojawia się konieczność zastosowania innego myślenia. I tu pojawiają się znów kategorie prawne. Niepostrzeżenie przeniesione na tę płaszczyznę rozważania okazują pozornie dalej swoją spójność, bo nawiązują wciąż do idei metafizycznych: prawnie

<sup>25</sup> Por. DCV 24 i 25. Na ten temat zob. KZ, s. 270-272.

<sup>26</sup> Por. CDH I 16-18. Anzelm rozważa tam znaną mu augustyńską kwestię, czy zbawieni ludzie mają jedynie zastąpić liczbę upadłych aniołów. Sam dochodzi do wniosku, że ostateczna liczba mieszkańców nieba musi być większa niż pierwotna liczba aniołów, czyli że człowiek został stworzony ze względu na swój własny zbawczy cel, a nie tylko jako ktoś mający uzupełnić brak po upadłych aniołach.

<sup>27</sup> Por. DCV 24-26

pojmowana wspólnota ludzi (definiowana na podstawie wspólnej natury!<sup>28</sup>) pozwala na wyrażenie możliwości zadośćuczynienia za grzech osobisty każdego pojedynczego człowieka z osobna, pozwala także na wyrażenie mechanizmu przekazu owoców zadośćuczynienia każdej pojedynczej osobie<sup>29</sup>.

Tak to po raz drugi można zaobserwować osobliwy charakter Anzelmowej soteriologii. Rozwijana jest ona najpierw ściśle i konsekwentnie według uprzednio wypracowanych elementów metafizyki. Ale jej autor dochodzi do pewnej granicy, poza którą te założenia metafizyczne nie wystarczają. Wówczas posiłkuje się myślą prawną: zasadą mówiącą o konieczności proporcjonalnego zadośćuczynienia za przewinienie i ideą przekazywalności tego zadośćuczynienia (względnie jego „owoców”).

Wiele wskazuje na to, że w obu tu zarysowanych przypadkach Anzelm zupełnie nie dostrzega tego przejścia z poziomu uniwersalnych założeń na poziom przygodnych reguł praktyczno-prawnych. Wyjaśnienie tego stanu rzeczy wydaje się proste: pozostając całkowicie zanurzonym w ramach swojej feudalnej epoki i charakterystycznych dla niej praktyk prawnych, uznał reguły leżące u podstaw tych praktyk za uniwersalne i jako takie za przedłużenie jego metafizyki. W jego myśli metafizyka wiążąca ściśle tożsamość z powinnością tworzyła znakomity horyzont dla implementacji reguł feudalnego ustroju społeczno-prawnego.

Z dzisiejszej perspektywy wydaje się ważne, by dostrzec to zachodzenie na siebie płaszczyzn refleksji Anzelma. Tylko w ten sposób można docenić jego bazę metafizyczną, obecną także w CDH i uchronić jego dzieło przed jednostronną krytyką.

## STRESZCZENIE

Anzelmowa nauka o zadośćuczynieniu jest różnorodnie oceniana. Problem tkwi często w tym, że nie ujmuje się jej w związku z całą myślą Anzelma. Tymczasem jest ważne, by uwzględnić w jego soteriologii metafizyczne podstawy, które wypracował już we wcześniejszych swoich dziełach. Dwa elementy wysuwają się tu na czoło: (1) Anzelmowa „metafizyka powinności” pozwala zrozumieć grzech i potrzebę odkupienia zupełnie bez odwoływania się do kategorii prawnych; (2) stanowisko Anzelma w sporze o powszechniki pomaga w zrozumieniu jego ujęcia zastępczości. Dopiero na tym tle widać, w jakich okolicznościach w tę metafizyczną konstrukcję zostały włączone elementy prawne.

<sup>28</sup> Por. CDH II 8: „Jak bowiem słuszne jest, by za winę człowieka człowiek czynił zadość, tak jest konieczne, żeby zadośćczyniący był tym samym, kim jest grzesznik albo z tego samego rodu. W przeciwnym bowiem razie ani Adam ani jego ród nie mógłby zadośćuczynić za siebie”.

<sup>29</sup> Najsilniej kategorii prawne przejawia się tam, gdzie Anzelm odwoła się do zewnętrznego wobec osoby charakteru dóbr wysłużonych przez Boga Wcielonego i – w związku z tym – do pełnej ich przekazywalności. Zob. KZ, s. 312-315.

## METAPHYSISCHE GRUNDLAGEN VON CUR DEUS HOMO. ZUSAMMENFASSUNG

Die Satisfaktionslehre Anselms wird auf unterschiedliche Weise beurteilt. Das Problem liegt oft darin, dass sie nicht im Zusammenhang des gesamten Denkens Anselms gesehen wird. Es ist wichtig, die eigenen Anselmschen metaphysischen Grundlagen, die in früheren Werken erarbeitet wurden, im Bereich seiner Soteriologie zu berücksichtigen. Es sind hier besonders zwei Elemente hervorzuheben: (1) Die Anselmsche „Metaphysik des Sollens“ lässt die Sünde und die Erlösungsbedürftigkeit völlig außerhalb der rechtlichen Kategorien verstehen; (2) Anselms Stellung zur Universalienfrage hilft sein Konzept der Stellvertretung zum Teil erklären. Erst vor diesem Hintergrund zeigt sich, wie manche rechtlichen Kategorien in das metaphysische Konzept implementiert wurden.