

Stanisław Judycki

Filozofia i chrystologia

Analiza i Egzystencja 10, 7-32

2009

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

STANISŁAW JUDYCKI*

FILOZOFIA I CHRYSOLOGIA

Słowa kluczowe: chrystologia, filozofia, wcielenie, dowód ontologiczny, osoba
Keywords: christology, philosophy, incarnation, ontological proof, person

Cyprysy mówią, że to dla Julietty,
Że dla Romea, ta Iza – znad planety
Spada, i groby przecieka

C.K. Norwid

There have been men before now who got so interested in proving the existence
of God that they came to care nothing for God Himself [...] as if the good Lord
had nothing to do but *exist!*

C.S. Lewis

Zestawienie słów ‘filozofia’ i ‘chrystologia’ prowadzi do wielu trudności interpretacyjnych. Z jednej bowiem strony nosimy w sobie przeświadczenie,

* Stanisław Judycki (ur. 1954) prof. dr hab. – Kierownik Katedry Teorii Poznania na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; autor książek: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin: TN KUL 1990; *Umysł i synteza. Argument przeciwko naturalistycznym teoriom umysłu*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995; *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin: TN KUL 2004; obszary zainteresowań: epistemologia, filozofia współczesna, filozofia umysłu, teologia filozoficzna. E-mail: judycki@kul.lublin.pl.

że to, co nazywa się chrystologią, jest jednym z działów teologii chrześcijańskiej, z drugiej zaś naturalnie przyjmujemy, że czymkolwiek byłaby poza tym filozofia, to jest ona takim rodzajem myślenia, które – przynajmniej w punkcie wyjścia – nie zakłada prawdy żadnego określonego systemu religijnego i teologicznego¹. Odnosząc to wprost do relacji pomiędzy filozofią a chrystologią (teologiczną), twierdzi się, że to, iż Jezus z Nazaretu był Bogiem i Zbawicielem osób ludzkich, może być wyłącznie przedmiotem wiary, a stąd ma wynikać, że filozofia, jako analiza najważniejszych kwestii dotyczących człowieka i świata, analiza zaczynająca się od różnych, szeroko pojętych danych, nie może mieć wiele wspólnego z teologicznymi rozważaniami na temat Jezusa jako drugiej osoby Trójcy Świętej oraz jako Chrystusa.

Takie naświetlenie relacji pomiędzy filozofią a chrystologią nie oddaje jednak sprawiedliwości historycznemu stanowi rzeczy. Wiemy przecież, że kształtująca się przez wieki teologia chrześcijańska obszernie wykorzy-

¹ O'Collins (G. O'Collins, *The Incarnation: The Critical Issues*, [w:] S.T. Davies, D. Kendall, G. O'Collins (red.), *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, Oxford: Oxford University Press 2002, s. 1–27) omawia kilkanaście podstawowych problemów, które były i są nadal przedmiotem dyskusji w obrębie chrystologii teologicznej oraz teologii filozoficznej (teologii naturalnej). Są to m.in. następujące zagadnienia: (1) czy wcielenie było jednostkowym wydarzeniem historycznym, czy też wydarzenia biblijne są raczej tylko komunikatem dotyczącym pozahistorycznej prawdy na temat relacji człowieka do Boga: inkarnacja byłaby wyłącznie kwestią stopnia, tzn. Bóg wcielalby się we wszystkich ludzi w tym stopniu, w jakim są oni 'przepelnieni duchem'; (2) kwestia osobowej preegzystencji Jezusa z Nazaretu jako drugiej osoby Trójcy Świętej: istnieją stanowiska głoszące, że Słowo Boga mogło doznać pełnej personalizacji dopiero przez Wcielenie; (3) utrzymując, że ta sama osoba (to samo indywiduum) może być jednocześnie w pełni Bogiem i w pełni człowiekiem, musielibyśmy stwierdzać coś, co jest logicznie nie do pojęcia: Bóg wcielony musiałby posiadać wzajemnie wykluczające się charakterystyki, tzn. musiałby być jednocześnie wieczny, niezniszczalny, aprzestrzenny z jednej strony, z drugiej zaś byłby temporalny, zniszczalny, zmienny i zdeterminowany przez przestrzeń; (4) elitarność zbawienia wynikająca z jego historyczności: wydaje się, że tylko ci ludzie mogą być zbawieni, którzy mieli okazję poznać treść wiary i według niej postępować, co jednak wystawiałoby wieczne przeznaczenie osób na przypadkowość miejsca dziejowego, w którym przyszło im żyć; (5) czy nie musimy przyjąć, że Jezus z Nazaretu posiadał dwa umysły: umysł boski, który dzielił z pozostałymi dwiema osobami Trójcy Świętej oraz umysł, którym posługiwał się jako człowiek; (6) czy Wcielenie było konieczne – takie stanowisko wydaje się jednak przeczyć głównemu nurtowi świadectw chrześcijańskich, zgodnie z którymi Inkarnacja była wolnym aktem Boga, motywowanym miłością do osób ludzkich.

stywała pojęcia i teorie filozofii starożytnej, jak też oczywiście dyskusje prowadzone przez Ojców Kościoła i scholastyków średniowiecznych, próbujące zinterpretować naturę Jezusa z Nazaretu jako Boga i jako człowieka, stosowały filozoficzne instrumentarium konceptualne pochodzące m.in. z filozofii Arystotelesa. Spierano się na przykład o to, czy pojęcia substancji i akcydensu nadają się do opisu unii pomiędzy Bogiem i człowiekiem². Można jednak powiedzieć, że chociaż dyskusje tego rodzaju były filozoficzne, ponieważ polegały na próbach czysto rozumowego rozwiązania pewnego szczególnego zagadnienia teoretycznego, to jednak ich zasadnicza podstawa była konfesyjna i wewnątrzteologiczna: trzeba było po prostu przyjąć, jako założenie (prawdę) wiary, że Jezus z Nazaretu był (jest) identyczny z Synem Bożym, a więc z drugą osobą Trójcy Świętej i dopiero w obrębie tego założenia mogła odbywać się cała reszta rozważań filozoficzno-chrystologicznych. Znowu zatem filozofię i chrystologię dzieliłaby przepaść wiary lub jej braku: filozofia byłaby przedsięwzięciem intelektualnym, opartym wyłącznie na naturalnym rozumie ludzkim, podczas gdy chrystologia, jako dział teologii chrześcijańskiej, także wprowadzie zaangażowałaby rozum naturalny, lecz jej ostateczną podstawę stanowiłaby wiara³.

² „The main Christological difficulty for the medievals lies in their insistence that the human nature of Christ is itself an individual substance, or something very like an individual substance” (R. Cross, *The Metaphysics of Incarnation. Thomas Aquinas to Duns Scotus*, Oxford: Oxford University Press 2002, s. 37). Według Crossa św. Tomasz z Akwinu odrzucił model ‘substancja – akcydens’, jako mający opisywać relację pomiędzy naturą ludzką a naturą Boga w Chrystusie, gdyż – zgodnie z Arystotelesem teoria substancji – posiadanie akcydensów wymaga, aby ze strony substancji miała miejsce w odniesieniu do akcydensów aktualizacja pasywnej potencjalności, Bóg jest jednak czystym aktem i jako taki nie zawiera w sobie żadnych pasywnych potencjalności. Po drugie, sama ludzka natura jest substancją, a stąd żaden obiekt tego rodzaju nie może być akcydensem. Według Crossa Tomasz rozwiązywał ten problem za pomocą koncepcji unii pomiędzy konkretną całością a konkretną częścią tej całości (tamże, s. 52).

³ W tym kontekście można zwrócić uwagę na następujące formuły (i sugestie ich znaczenia) używane przez X. Tilliette’a: *Philosophia Christus* – oznaczać ma, że podmiot filozofujący pozostaje pod wpływem wiary w Jezusa z Nazaretu jako Chrystusa; *Philosophia Christi* (autorem tego wyrażenia był Erazm z Rotterdamu, który pytał, co ma wspólnego Chrystus z Arystotelesem) – Chrystus powinien być pierwszy, jeśli chodzi o sposób konstruowania każdej filozofii; *Christus summus Philosophus* – przesłanie antropologiczne i teologiczne głoszone przez Jezusa z Nazaretu było najwyższym i najważniejszym ze wszystkich koncepcji filozoficznych; *Idea Christi* – rozważana przez wielu filozofów (Spinoza, Kant) – to zrealizowana w życiu Jezusa idea dosko-

Postawiona w ten sposób kwestia relacji pomiędzy filozofią a chrystologią może wydać się dość zaułkowym problemem, jakimś przedsięwzięciem zmierzającym do dodania blasku pewnemu dogmatowi teologicznemu, który przecież, jak ktoś może powiedzieć, sam z siebie stoi na mocnym fundamencie, a mianowicie na fundamencie wiary. Czym jednak jest owa wiara? Nie może tu bowiem chodzić o tzw. ślepą wiarę, a więc o taką sytuację, w której chrześcijanie wierzyliby w boskość Jezusa z Nazaretu, lecz z drugiej strony każda próba czysto rozumowej interpretacji tej wiary albo byłaby niemożliwa, albo prowadziłaby do różnych sprzeczności. Taka ślepa wiara, taki fideizm wydają się jednak niemożliwe nawet tylko czysto psychologicznie patrząc. Patrząc zaś na ten stan rzeczy z wewnątrz chrześcijaństwa, jest czymś całkowicie nieprawdopodobnym, aby Bóg, będący przecież najwyższym rozumem, wymagał od istot, które stworzył na swój obraz i podobieństwo, właśnie „ślepej wiary” w swoje istnienie i w swój sposób działania w świecie. Stąd zaś należy zasadnie wnosić, że na temat Jezusa z Nazaretu, jako inkarnowanej drugiej osoby Trójcy Świętej, musi się dać coś powiedzieć „czysto filozoficznie”, a więc na podstawie samego naturalnego rozumu, przy czym nie chodzi tu o takie uogólnienie chrześcijaństwa, aby stało się ono uniwersalną religią w obrębie samego rozumu⁴. Celem natomiast jest to, aby Wcielenie, jego sens, założenia i konsekwencje, rozjaśnić filozoficznie tak dalece, jak to jest możliwe.

Opozycja do takiego właśnie postawienia całej tej kwestii wydaje się dość łatwa do przewidzenia. Wierząc w to, w co wierzą, chrześcijanie nie wierzą ślepo, lecz na podstawie Objawienia, a więc na podstawie danych biblijnych pochodzących z pism zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, a to przecież nie jest żadna „ślepa wiara” chociażby z tego powodu, że wymaga rozumienia tego, co w tych pismach zostało przekazane na temat

nalego (moralnie i duchowo) człowieka; *Scientia Christi* – to filozoficzno-teologiczne badania dotyczące historycznej postaci Jezusa, Jego sposobu życia jako człowieka, Jego świadomości itd.; por. X. Tilliette, *Le Christ de la philosophie*, Paris 1990 i *Le Christ des philosophes*, Namur 1993.

⁴ Mam tu na myśli oczywiście dzieło I. Kanta z 1793 r. *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (*Religia w obrębie samego czystego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993), w którym Kant interpretuje postać Chrystusa jako ideał dobrego człowieka, tzn. takiego, który postępuje według najwyższych nakazów rozumu. Chrystus, „Syn Boży”, jest „ludzkością (żyjącą w świecie rozumną istotą w ogóle) w jej całej moralnej doskonałości” (*Religia*, s. 85).

Boga i na temat człowieka. Zrozumienie tego przekazu, jego doniosłości metafizycznej, antropologicznej i moralnej, może stać się ważnym motywem dla decyzji woli, która stanowi podstawę wiary. Gdy jednak weźmiemy pod uwagę samo pojęcie Boga jako przedmiotu wiary, to cała ta sytuacja teoretyczna komplikuje się.

Teksty biblijne mówiące o Bogu jako o stwórcy świata i jako o osobie działającej w dziejach ludzkości stały się punktem wyjścia dla teologów i filozofów chrześcijańskich i to oni w ciągu minionych wieków opracowali treść pojęcia Boga. Nie znaczy to, że biblijna treść pojęcia Boga i treść tego pojęcia będąca wynikiem namysłu teologów i filozofów stoją do siebie w opozycji lub że termin 'Bóg' ze względu na treści biblijne odnosi do innego przedmiotu, niż to się dzieje w wypadku treści opracowanych w okresie patrystycznym i scholastycznym, lecz o to, że wieki teologiczno-filozoficznej pracy myślowej rozwinęły i niejako dopowiedziały to, co było zawarte w pismach uważanych przez chrześcijan za natchnione. Pisma te nie były przecież traktatami teologiczno-filozoficznymi. To, że Bóg jest stwórcą świata, jako 'dana' biblijna, zostało rozwinięte do postaci tezy o stworzeniu z nicości i tu od razu należało myślowo opracować samo pojęcie stwarzania, pojęcie nicości itd. Podobnie rzecz miała się z innymi atrybutami Boga, np. wszechwiedza, opatrność, wszechmoc również wymagały teologiczno-filozoficznego rozwinięcia. Za wzorec spekulatywnego rozwinięcia tego, co 'zarodkowo' zawarte jest w tekstach uważanych przez chrześcijan za natchnione, chciałbym uznać podejście św. Anzelm, gdy dowodził on istnienia Boga jako takiego bytu, od którego żaden większy nie da się pomyśleć:

Niewątpliwie nikt rozumiejący to, czym jest Bóg, nie może pomyśleć, że Boga nie ma, choćby nawet wypowiedział te słowa w sercu albo bez żadnego znaczenia, albo nadając mu jakieś obce znaczenie. Bóg bowiem jest tym, ponad co nic większego nie może być pomyślane. Ten, kto dobrze to rozumie, doskonale rozumie, że to coś jest w taki sposób, że nawet nie można pomyśleć, że nie jest. Kto więc rozumie, że Bóg w taki sposób jest, ten nie może pomyśleć, że go nie ma⁵.

⁵ Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, [w:] Anzelm z Canterbury, *Monologion, Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1992, s. 147.

W ten sposób św. Anzelm biblijne, bardziej kosmologiczne pojęcie Boga, jako stwórcy widzialnego świata, wyniósł na poziom najwyższy, to znaczy zinterpretował akt stworzenia jako różnicę pomiędzy nicością a bytem. Ten sam proces myślowy dotyczył atrybutów Boga, które dzisiaj są oficjalnym przedmiotem wiary chrześcijan⁶.

Sądzę, że w tym właśnie miejscu dochodzi do złączenia się trudności wokół chrystologii teologicznej i – jak odtąd będę mówił – wokół chrystologii filozoficznej. Jeśli weźmiemy pod uwagę tzw. *in tu i cje an-zelma i ańskie*, a więc jeśli wyjdziemy od takiego pojęcia Boga, w ramach którego jest On bytem nieskończonym, wszechmocnym, wszechwiedzącym, doskonałym moralnie, bytem, który niejako włada istnieniem i nicością, to jak można zrozumieć, że Jezus z Nazaretu był identyczny z Synem Bożym i jako taki był współlistotny z samym Bogiem? Gdy uwzględnimy owo, jak można by powiedzieć, bardziej „domowe”, kosmologiczne pojęcie Boga, które obecne jest w Biblii, to nie wydaje się aż tak dziwne nazywanie takiego Boga ojcem, czy można jednak mówić o nieskończoności jako o ojcu? Nie chodzi przy tym głównie o to, że akceptacja inkarnacji tak rozumianego Boga jest niepojęta w świetle pytania, dlaczego doskonała i stwórcza nieskończoność miałaby się wcielić, a więc zdegradować, w takie prawie nic, którym jest człowiek, lecz przede wszystkim o to, w jaki sposób ktoś żyjący na Ziemi mógł twierdzić, że on i Ojciec, a więc nieskończony Bóg, stanowią jedno. Wygląda więc na to, że to właśnie rozum, rozum teologów i filozofów przyczynił się do tej całej trudności chrystologicznej, gdyż tak wysoko spekulatywnie postawił pojęcie Boga. Roszczenie do boskości ze strony Jezusa z Nazaretu było dla oskarżających go w Jego czasach bluźnierstwem, potem jednak stało się ogromnym problemem teoretycznym dla

⁶ „In contemporary thought about God is a great divide. On one side are those who work in the a priorist, Anselmian tradition, which begins with a purportedly self-evident conception of God as the greatest possible being. This exalted yet simple conception of deity is taken to entail all the divine attributes, and acts as the single most important control on philosophical theology. On the other side of the divide are those who are committed to an a posteriori, empirical, or experiential mode of developing our idea of God. These theologians take as their starting point and touchstone for truth the data of religious experience and biblical revelation. Variations on these two very different procedures of conceptualizing the divine have resulted in a bewildering multiplicity of portrayals of God, ranging from the relatively naïve and anthropomorphic to the utterly abstruse and mysterious” (Th. V. Morris, *The Logic of God Incarnate*, Ithaca–London: Cornell University Press 1986, s. 74).

całych pokoleń teologów i filozofów chrześcijańskich. Chciałbym jednak twierdzić, że skoro to spekulatywny rozum św. Augustyna, św. Anzelma, św. Tomasza z Akwinu i innych stał się powodem tego rodzaju trudności, to wyjścia z niej również należy oczekiwać od rozumu rozważającego relację pomiędzy tym, co nieskończone, a tym, co światowe i skończone⁷.

W tym miejscu chciałbym zaproponować następujący podział poruszonych dotąd problemów.

Po pierwsze, z punktu widzenia analizy czysto rozumowej, a więc analizy nieodwołującej się do danych Objawienia chrześcijańskiego, mamy problem wykazania istnienia Boga jako stwórcy świata widzialnego i jako stwórcy wszystkich przedmiotów niepodpadających pod ludzkie zmysły. Nie będę tutaj tej kwestii dyskutował, gdyż uznaję, że taki filozoficzny dowód istnienia Boga i Jego podstawowych atrybutów można konkluzywnie przeprowadzić. Osobiście wskazywałbym w tym wypadku na dowód w stylu św. Anzelma, lecz nie wykluczam, że inne drogi rozwiązania tej kwestii również mogą wchodzić w rachubę. W ten sposób otrzymujemy tezę o istnieniu bytu, który jest osobą, który jest nieskończony w aspekcie mocy, jest wszechwiedzący, doskonale dobry i który jest stwórcą świata⁸.

⁷ Doktryna na temat Inkarnacji wydaje się prowadzić do przypisania sprzecznych własności jednej i tej samej rzeczy: np. ta sama rzecz ma być ograniczona, jeśli chodzi o moc, a jednocześnie posiadać moc nieograniczoną. Bycie ograniczonym i bycie nieograniczonym co do mocy są własnościami sprzecznymi i obie te własności są przypisywane Chrystusowi. Jednym z tradycyjnych sposobów wyjaśnienia tej trudności jest, stosowane także przez Tomasza z Akwinu (*Summa theologiae* III, 16, 10–12), odwołanie się do tzw. zdań reduplikatywnych: wszechmoc jest orzekana o boskiej naturze Chrystusa, natomiast brak wszechmocy jest orzekany o Jego ludzkiej naturze: Chrystus *jako* Bóg jest wszechmocny, natomiast *jako* człowiek nie jest. Stąd też – zgodnie z formułą Chalcedonu – atrybuty, które są niezgodne ze sobą, zostają od siebie oddzielone w inkarnowanym Chrystusie ze względu na to, że istnieją w Jego dwóch różnych naturach. Na temat trudności wynikających z takiego rozwiązania por. P. van Inwagen, *Incarnation and Christology*, [w:] E. Craig (red.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, New York: Routledge 1999, s. 725–732; E. Stump, *Aquinas' Metaphysics of the Incarnation*, [w:] S.T. Davies, D. Kendall, G. O'Collins (red.), *The Incarnation*, s. 197–218.

⁸ Dowód ontologiczny można zinterpretować w następujący sposób: (1) Posiadam ideę Boga (ideę bytu najdoskonalszego), (2) Istnienie jest doskonałością, (3) Istnienie należy do istoty Boga, (4) Nie mogę pomyśleć Boga jako nieistniejącego, (5) Bóg istnieje. Por. na ten temat S. Judycki, *Sceptycyzm i dowód ontologiczny*, „Analiza i Egzystencja” 1(2005), s. 9–29 i *Dwa aprioryczne dowody na istnienie Boga*, „Internetowe Czasopismo Filozoficzne *Diametros*”, www.diametros.iphils.uj.edu.pl (IV 2005) oraz I. Ziemiński,

Po drugie, dopiero w tym miejscu pojawia się dla rozumu ludzkiego problem chrystologii filozoficznej. Jednym z jej pytań jest to, czy Bóg posiadający wymienione wyżej atrybuty, a więc Bóg zgodny z anzelmiańskimi intuicjami, mógł tak blisko wejść w swoje stworzenie, że zmuszeni jesteśmy nazwać to wejście Wcieleniem? Odpowiedź jest jednak prosta i twierdząca: tak, mógł to zrobić, a to wynika z samego pojęcia wszechmocy, która – zgodnie z anzelmiańskim dowodem – jest Jego atrybutem. Ta konstatacja przeprowadza nas do właściwego i zasadniczego pytania: czy Wcielenie musiało się dokonać? Inaczej to przybliżając – czy do pojęcia Boga zgodnego z wyznaniem wiary chrześcijan oraz jednocześnie do pojęcia Boga wypracowanego przez teologię i filozofię chrześcijańską koniecznie należy idea wcielenia?

Po trzecie, w centrum chrześcijańskiej chrystologii filozoficznej znajduje się pytanie, czy można jakoś argumentować, że to właśnie człowiek nazywany Jezusem z Nazaretu, tak jak go przedstawia Nowy Testament, był Bogiem, a dokładniej, czy był Synem Bożym, a więc drugą osobą Trójcy Świętej? W ten sposób zakładam, że jest jeden Bóg w trzech osobach, lecz sędzę, że również i to zagadnienie da się dyskutować w obrębie naturalnego rozumu⁹.

Mamy więc do rozważenia dwie główne kwestie: czy do idei Boga należy koniecznie idea wcielenia? oraz: czy Jezusa z Nazaretu należy uznać za inkarnowanego Boga? W tym punkcie potrzebne są jednak istotne uwagi metodologiczne. Jak wiadomo, dowód istnienia Boga w duchu św. Anzelma bierze za punkt wyjścia wyłącznie pojęcie Boga jako bytu, od którego żaden większy nie da się pomyśleć. Do pojęcia bytu najdoskonalszego należy również jego istnienie (jako jedna z jego doskonałości) i – dalej – gdy myślimy pojęcie bytu najdoskonalszego, to musimy także pomyśleć, że on istnieje, gdyż myśląc pojęcie Boga bez przyjęcia istnienia przedmiotu tego pojęcia, nie odnosilibyśmy się do bytu rzeczywiście najdoskonalszego. Wiadomo, jak paradoksalne jest to rozumowanie i że w ciągu wieków filozofowie podzielili się na zwolenników tego dowodu, nazwanego dowodem

Ontologiczny dowód na istnienie Boga, [w:] T. Gadacz (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2003, t. 7, s. 421–425; por. też J.H. Sobel, *Logic and Theism. Arguments For and Against Beliefs in God*, Cambridge: Cambridge University Press 2004.

⁹ Na temat filozoficzno-teologicznych aspektów dogmatu o Trójcy Świętej por. S.T. Davis, D. Kendall, G. O'Collins (red.), *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford: Oxford University Press 1999.

ontologicznym, i na przeciwników jego mocy dowodowej. Tutaj, zakładając poprawność tego rozumowania, chciałbym zwrócić uwagę, że dowód ten jest dowodem apriorycznym, to znaczy wychodzi się w nim nie od świata zmysłowego, od kosmosu, lecz jego punktem wyjścia jest wyłącznie samo pojęcie lub idea Boga. Jeżeli jednak dowód ontologiczny jest poprawny i jeżeli – co trzeba będzie próbować wykazać – również Wcielenie należy do idei Boga, to nie tylko nie da się pomyśleć pojęcia Boga bez akceptacji Jego istnienia, lecz także nie da się pomyśleć pojęcia Boga bez akceptacji Jego Wcielenia. W oczywisty sposób wszystko zależy tu od tego, jak zinterpretujemy pojęcie stworzenia rzeczy widzialnych i niewidzialnych, a więc w tym sensie stworzenie świata. Samo bowiem stworzenie świata można przecież byłoby uznać za rodzaj wcielenia.

O ile zatem pierwszy i drugi problem dopuszczają rozwiązanie aprioryczne i koniecznościowe, to znaczy za pomocą odwołania się do samego pojęcia lub idei Boga, o tyle, przynajmniej zgodnie ze spontaniczną intuicją, wydaje się, że trzecia z wyżej wymienionych kwestii, to znaczy pytanie, czy Jezus z Nazaretu był Bogiem, nie dopuszcza takiego apriorycznego i koniecznościowego rozwiązania. Trzeba będzie to poddać rozważaniu. Gdyby jednak nawet tak było, to z tego nie wynika, że nie mogą istnieć inne argumenty wspierające przekonanie o boskości Jezusa z Nazaretu. Przechoǳę zatem do pierwszego pytania: czy do idei Boga należy z konieczności idea wcielenia?

Bóg chrześcijan jest osobą. *Bycie osobą* jest z pewnością jedną z doskonałości, a więc jest ono pociągane przez intuicje anzelmiańskie oraz przez sam dowód w duchu Anzelma. Dzieje się to w ten sposób, że pojęcie Boga jest pojęciem bytu, od którego żadnego większego nie da się pomyśleć, a więc oprócz tego, że pojęcie to zawiera istnienie przedmiotu, do którego się odnosi, to zawiera również taką doskonałość, jaką jest bycie osobą. Jeśli dowód Anzelma jest konkluzywny, to z pojęcia Boga wynika nie tylko Jego istnienie, ale też i to, iż jest On osobą. Z kolei zaś nasza, ludzka interpretacja tego, co to znaczy być osobą, obejmuje m.in. następujące zasadnicze składniki: bycie istotą samoświadomą i rozumną, posiadanie wolnej woli oraz dysponowanie zdolnością do reagowania na różnego rodzaju wartości¹⁰.

¹⁰ U podstaw tych określeń znajduje się oczywiście sławna definicja osoby sformułowana przez Boecjusza: osoba jest indywidualną substancją rozumnej natury (*persona est rationalis naturae individua substantia*). Określenie to, wielce dyskutowane przez całe

Musimy przypisać Bogu posiadanie takich właśnie atrybutów, jeżeli w ogóle chcemy mówić o tym, że jest On bytem o charakterze osoby i musimy to zrobić niezależnie od przypuszczenia, że bycie osobą w wypadku Boga może implikować posiadanie innych, nieznanych nam cech bytu osobowego, jak również niezależnie od przypuszczenia, że samoświadomość, rozumność, posiadanie wolnej woli oraz zdolność do reagowania na różnego rodzaju wartości są istotnie spotęgowane w wypadku takiej osoby, którą jest Bóg.

Twierdzę zatem, że jeśli to uznajemy, to musimy również uznać, że Wcielenie musiało się dokonać. Argument, który teraz przedstawię, w swoim pierwszym kroku będzie miał charakter aksjologiczny. Czy możemy sobie pomyśleć, że doskonale dobra osoba zostawiłaby w opresji stworzone przez siebie osoby, zostawiłaby bez własnego udziału w tym, co stało się ich udziałem? Można to ująć tak, że chociaż stworzenie świata było wolnym aktem, to Wcielenie było konieczne, a chodziło w nim o pogodzenie nieskończoności ze skończonością¹¹. Czy Bóg zasługiwałby na miano bytu doskonałego, to znaczy takiego, od którego nie da się pomyśleć

wieki, wyznaczyło zbiór cech uznawanych za determinujące bycie osobą: substancjalność, indywidualność, rozumność, ale też podkreślane przez autorów średniowiecznych: wolność i niekomunikowalność (*incommunicabilitas*). Wszystkie te cechy osoby skłaniały do wniosku, że istota, która je posiada, wyposażona jest tym samym w szczególnie rodzaj godności w hierarchii wszystkich istnień (*supereminens dignitas*).

¹¹ Jednym z niewielu myślicieli średniowiecznych, którzy stali na stanowisku, że Wcielenie miałoby miejsce nawet wtedy, gdyby nie doszło do grzechu pierworodnego, był R. Lull (1232–1316). Doniosłość filozoficzna tej koncepcji polega na tym, że Inkarnacja nie jest w takim wypadku jakimś środkiem *ad hoc* ze strony Boga, jej ostateczny powód nie znajduje się w czymś kontyngentnym, lecz stanowi ona najwyższe wypełnienie sensu stworzenia, a także pełną realizację istoty Boga. Według Lulla wraz ze stworzeniem pojawia się różnica pomiędzy tym, co skończone, a tym, co nieskończone, istnienie takiej różnicy przeczy jednak godności Boga, a jedynym sposobem jej przewyciężenia jest połączenie nieskończoności ze skończonością w naturze Chrystusa. Przewyciężenie tej różnicy było od samego początku zaplanowane wraz z gotowością do Wcielenia. Wprawdzie sam akt stworzenia był aktem wolnym, to jednak Wcielenie było już konsekwencją stworzenia. Przed Lullem pogląd tego rodzaju głosił Rupert von Deutz (ok. 1070–1130) oraz Honorius Augustodunensis (zm. ok. 1151). Według Bonawentury (1221–1274) kwestia ta musi pozostać otwarta, zgodnie bowiem z rozumem należałoby przyjąć niezależność Wcielenia od grzechu pierworodnego, przeciwne stanowisko bardziej jednak odpowiada pobożności. Św. Tomasz z Akwinu (1225/1227–1274) wypowiedział się negatywnie na ten temat. Po Lullu, chociaż za pomocą innych argumentów, stanowiska o absolutnej konieczności Inkarnacji bronił Jan Duns Szkot (1266–1308); por. J. Judycka, *Wiara i rozum w filozofii Rajmunda Lulla*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2005, s. 60–61;

żaden większy, gdyby sam nie wziął udziału w losie swoich stworzeń? Odpowiedź wydaje mi się wręcz oczywista: tak jak my, ludzie, nie uważalibyśmy kogoś za dobrego moralnie, gdyby ten ktoś zostawił swojego przyjaciela w trudnej sytuacji, z taką samą oczywistością należy przyjąć, że Bóg wiedział, iż stworzenie świata, a więc stworzenie skończoności i skończonych osób, pociąga za sobą konieczność Wcielenia.

Ten argument może się wydać mało przekonujący, gdyż wychodzi od ludzkich przeświadczeń aksjologicznych dotyczących tego, czym jest hierarchia wartości, oraz zakłada, że pewnej określonej hierarchii wartości muszą się podporządkować nie tylko wszystkie skończone osoby, lecz także Bóg. Żeby wzmocnić siłę tego argumentu, trzeba zastanowić się nad samym pojęciem doskonałości.

Bóg jest rzeczywiście doskonały, ponieważ bierze udział w losie tego, co skończone. Nie chodzi tu tylko o implikację aksjologiczną, która obowiązuje i nas, i Jego, jak również wszystkie skończone osoby pozaludzkie. Chodzi tu o coś więcej, a mianowicie o samo pojęcie doskonałości. Ta istota może być nazwana doskonałą, która nie tylko jest nieskończenie mocna, wszechwiedząca, posiadająca nieskończoną pełnię idealnie zrealizowanych różnorodnych własności itd., lecz również, która jest taka, że zna, na podstawie bezpośredniego doświadczenia, czym jest cierpienie, a ogólniej, która potrafi doświadczyć 'głębi' skończoności w postaci cierpienia. Nie da się jednak cierpieć nie cierpiąc, nie jest możliwe cierpienie na niby, wczucie w cierpienie nie jest także rzeczywistym cierpieniem – wszystkie te niemożliwości są niemożliwe nawet dla istoty wszechmocnej¹².

Jest to podobne do kwestii bezpośredniego doświadczenia tzw. prostych jakości, których przykładem mogą być barwy. Wydaje się, że nawet

V. Höhle, *Einführung*, [w:] Raimundus Lullus. *Die neue Logik. Logica Nova*, hrsg. von Ch. Lohr, Hamburg 1985, s. X–LXXXVI.

¹² Mówiąc tu o niemożliwości, mam na myśli niemożliwość dotyczącą tzw. *potentia absoluta*, a nie tylko *potentia ordinata*, chociaż oczywiście zachowuje wagę argument (wysuwany m.in. przez Descartesa), że ze względu na skończoność naszego umysłu nie możemy twierdzić, iż wiemy, że takie rzeczy, jak np. obowiązywanie zasady niesprzeczności nie mogą być przez absolutną wszechmoc Boga w jakiś sposób zniesione; por. W.J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of the Absolute and Ordained Power*, Bergamo: Pierluigi Lubrina Editore 1990; G. van den Brink, *Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kampen: Kok Pharos Publishing House 1993.

istota wszechmocna nie jest w stanie widzieć, załóżmy, barwy niebieskiej inaczej niż my, gdyż niebieski nie ma żadnej ukrytej natury, którą istota ta mogłaby zmieniać. Wszechmocny Bóg mógłby wprawdzie skorelować niebieski z dowolnym rodzajem fal elektromagnetycznych, jak również z dowolną konstytucją fizyczną dowolnego doświadczającego podmiotu, mógłby również ‘zawiesić’ niebieski w otoczeniu ‘czystej nicości’, to znaczy bez żadnego powiązania z jakimikolwiek przedmiotami fizycznymi, lecz nie mógłby zmienić jego prostej natury w tym sensie, że jeśli chciałby widzieć niebieski, to musiałaby widzieć to, co my widzimy. Cóż bowiem innego miałby widzieć? Stąd zaś Wcielenie Boga w swoje stworzenie musi polegać na jego rzeczywistej bliskości z naszym losem, czyli na doświadczeniu tego, czego my doświadczamy.

Należy w tym momencie zastrzec, że ustawiając w ten sposób kwestię Wcielenia, nie podpisuję się pod tymi wszystkimi nowymi koncepcjami, które osłabiają doskonałość Boga, twierdząc, że rozwija się On ze stworzonym przez siebie światem, że z nim współcierpi¹³. Bóg jest całkowitą i doskonałą pełnią, lecz właśnie jedną z Jego doskonałości jest znajomość cierpienia poprzez bezpośrednie doświadczenie. Wyciągając to na poziom abstrakcyjnego języka filozofii: doskonała i nieskończona pełnia jest tylko wtedy rzeczywiście pełnią i tylko wtedy jest doskonała, gdy partycypuje w tym, co skończone i niedoskonałe. Jest to w pewnym sensie o d w r ó c e n i e Platonskiej koncepcji partycypacji, zgodnie z którą rzeczy niedoskonałe są tym, czym są dlatego, że partycypują w bycie idealnym (w ideach). Platonowi, który był filozofem przedchrześcijańskim, nie mogło przyjść do głowy, iż trzeba to uzupełnić w odwrotnym kierunku: prawdziwa

¹³ „We can also experience God as fully actual, which Whitehead calls God’s «consequent nature» because it is responsive to the happenings in the world. Far from being characterized by impassibility, God is the «great companion – the fellow-sufferer who understands»” (D.R. Griffin, *Process Theology*, [w:] Ph.L. Quinn, Ch. Taliaferro (red.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Cambridge, MA: Blackwell Publishers 1997, s. 139. Zapoczątkowany pracami A.N. Whiteheada (1861–1947) [*Process and Reality* (1929), New York: Free Press 1978] oraz Ch. Hartshorne’a (1897–2000) [*Man’s Vision of God and the Logic of Theism*, New York: Harper & Row 1941; *The Divine Relativity: A Social Conception of God*, New Haven: Yale University Press 1948] nurt tzw. teologii (filozofii) procesu zmienił bardzo wiele cech przypisywanych Bogu przez tradycyjną teologię i filozofię, a jego przedstawiciele twierdzą m.in., że natura Boga rozwija się wraz z procesami zachodzącymi w świecie, negują koncepcję stworzenia świata z nicości, indywidualną nieśmiertelność.

doskonałość jest w stanie brać udział w tym, co niedoskonale. Platónski kie-runek partycypacji został w filozofii chrześcijańskiej wprawdzie zachowany, bo nadal rzeczy stworzone istnieją tylko dlatego, że biorą udział w swoich wzorach w umyśle Boga, lecz został istotnie uzupełniony: nieskończony Bóg dlatego jest doskonały, ponieważ bierze udział w tym, co skończone, i to bierze udział rzeczywiście, przez absolutną bliskość ze skończonością, a tą bliskością jest cierpienie. Stąd też Inkarnacji Boga nie należy pojmować w świetle faktu, że stworzył On świat i że świat, jako ucieleśnienie Jego planu, jest w tym sensie Jego ciałem. Ucieleśnienie, jakim jest stworzenie świata, nie jest Inkarnacją, gdyż nie jest rzeczywistym zejściem (*descensio*) do 'głębi' skończoności stworzenia.

Powyższe 'abstrakcje' można nieco ożywić takim oto wskazaniem. Gdyby Bóg był wyłącznie wszechmocną i nieskończoną pełnią różnorodnych własności, to nie zasługiwałby na żaden rodzaj czci. Można byłoby się Go wyłącznie bać, ale nigdy czcić. Cześć oddawana przez chrześcijan Bogu widzianemu w osobie Jezusa z Nazaretu zawiera rzadko chyba uświadamiany wyraźnie (a podstawowy moim zdaniem) element, a mianowicie to, że świętość Boga polega na niewyobrażalnym dla nas doświadczeniu, jakim musi być przejście przez próbę skończoności. Ta cześć jest jednocześnie poczuciem naszej wspólnoty z Bogiem w tym przejściu. Otóż śmiem twierdzić, powołując się na biblijną wypowiedź, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, iż my również musimy 'zejść' z nieskończoności do skończoności, aby osiągnąć 'kartę wstępu' do Królestwa Bożego. W ten sposób przechodzę do drugiej i zasadniczej części argumentu na rzecz tego, że Wcielenie było konieczne.

Przyzwyczajiliśmy się myśleć o dziejach relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem w kategoriach kosmicznych w ten sposób, że Bóg stworzył świat wraz z wodą, drzewami, słońcem i księżycem i pośród tych – ładnych skądinąd – 'dekoracji' umieścił ludzi. Jednak dzieje relacji pomiędzy Bogiem a innymi osobami mogłyby się rozegrać w dowolnym świecie je otaczającym, gdyż w dziejach tych chodzi wyłącznie o kwestię osób i o przewyciężenie ich egoizmu. Osobę ludzką można nazwać 'małą nieskończonością', ponieważ jej struktura i sposób działania polegają na tym, że jest ona w stanie przekroczyć każdą daną, może wszystko podać w wątpliwość, nawet największe oczywistości z dziedziny elementarnej logiki i matematyki. Nasze zdolności do przetwarzania różnego rodzaju danych, do rozumienia różnych treści, do rozwiązywania różnych problemów itd. są niewątpliwie skończo-

ne, lecz nasza zdolność do świadomego, myślowego przekroczenia każdej treści i każdej tezy nie podlega żadnym ograniczeniom i w tym sensie jest (potencjalnie) nieskończona. Jednak nie to jest decydujące.

Ta formalna zdolność do myślowego przekroczenia jakichkolwiek danych, norm, zasad czy przedmiotów zawiera w sobie drugi podstawowy element, którym jest dążenie do przedmiotu, do którego się odnosimy. Dążenie to, określane w tradycji takimi terminami jak *conatus* czy *appetitus*, posiada strukturę dwubiegunową¹⁴. Z jednej strony osoba dąży do tego, aby każdy obiekt, każdą daną, każdy byt itd. przywłaszczyć sobie chociażby w tym sensie, że dąży do tego, aby je poznać i jako poznane posiadać. Z drugiej strony to dążenie do asymilacji każdego obiektu, ‘pęd’ do posiadania i używania, do przyjemności płynącej z każdego posiadania, ma przeciwwagę w drugim biegunie. Na poziomie duchowej samoświadomości to egoistyczne dążenie jest równoważone przez fascynację i podziw dla obiektu dążenia. Znaczy to, również na poziomie duchowym, że jedynym przedmiotem, który może wyzwolić rzeczywistą fascynację i podziw, jest inna osoba, a więc, jak tu się wyrażam, inna ‘m a ł a n i e s k o ń c z o n o ść’. Fascynację strukturami podobnymi do nas można nazwać *quasi*-miłością. *Quasi*-miłość równoważy dążenie zmierzające do posiadania i używania każdej rzeczy. Jedną z wzorcowych ilustracji tego rodzaju dwubiegunowego dążenia mogą być opisy samoświadomości Hansa Castorpa z *Czarodziejskiej góry* Tomasza Manna.

Fundamentalna struktura osób ludzkich i pozaludzkich sprawia, że są one ośrodkami niczym nieograniczonego egoizmu. Nie chodzi przy tym wyłącznie o egoizm w potocznym znaczeniu tego słowa, lecz o to, że struktura bycia osobą polega na ‘ściąganiu’ do siebie wszystkiego, na używaniu i na przyjemności płynącej z tego używania. Wydaje się, że z jednej strony struktura, jaką jest samoświadoma osoba, jest najbardziej wyrafinowaną strukturą, jaką da się pomyśleć, z drugiej zaś, gdyby ją pozostawić w takiej formie, którą faktycznie posiada, to byłaby to struktura najbardziej przewrotna. Mam tu na myśli na przykład to, że potrafimy działać motywując nasze działanie miłością do innych osób, podczas gdy w rzeczywistości zwycięża w nas dążenie do zawłaszczenia, do posiadania i do używania. Nasze działania motywujemy też często poświęceniem dla innych, podczas

¹⁴ Por. J. Nieraad, *Conatus*, [w:] J. Ritter (red.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe & Co Verlag 1971, t. 1, kol. 1028–1029.

gdy w rzeczywistości chodzi nam o przyjemność czerpaną ze świadomości, że się poświęcamy.

Dążenie (*conatus*), zawarte w strukturze ‘małej nieskończoności’ osoby, nie jest czymś wyłącznie kosmicznym, lecz ma charakter akosmiczny, a więc w pewnym sensie absolutny. Przecież możemy myśleć w następujący sposób, niejako okazując absolutną moc osoby: „Cóż – kosmos jest taki, jakim go znamy, ale mógłby być inny, może istnieje wiele różnych kosmosów”. Ciągłe po cichu stosujemy też taką figurę myślową: „Tak, on (ona) jest dla mnie jedyny (jedyna), lecz ostatecznie zawsze chodzi o mnie”. Jesteśmy jednak jeszcze mocniejsi, możemy bowiem pomyśleć tak: „Cóż – nieskończony Bóg, ale ja Go nie muszę chcieć, mam własne cele” itd. Osoby są nie tylko małymi nieskończonościami, są także absolutne. W swojej potencjalności do przekraczania wszystkiego są centrami absolutnego egoizmu. Wydaje się, że absolutność egoizmu, przewrotność funkcjonowania samoświadomości oraz *quasi*-miłość, jako fascynacja bytami podobnymi do nas samych, mogą zostać przezwyciężone tylko przez udział w takim cierpieniu, które ze względu na swoją wielkość nie dopuszcza, wspomianej przed chwilą, manipulacji motywacją, ani też nie da się przekroczyć powiedzeniem w rodzaju: „Cóż – mogę przez to przejść, ale czy to ma jakieś znaczenie?”. Stwarzając osoby, bo to jest ten ważny i prawdziwy sens Stworzenia, w porównaniu z którym cała reszta wirujących w przestrzeni atomów i ich konfiguracji jest tylko nic nieznaczącym dodatkiem, Bóg powołał do istnienia wielość potencjalnie nieskończonych ośrodków egoistycznej aktywności. Rezultatem mogła być tylko wojna wszystkich ze wszystkimi, co widzimy na co dzień.

Z dotychczasowych rozważań prześwieca ponury obraz uniwersum osób ludzkich i pozaludzkich w stanie permanentnego dążenia do posiadania i używania. Skąd jednak bierze się – jak o tym mówi fragment wiersza Norwida – ta łaza dla Romea i dla Julietty, co znad planety spada i groby przecieka? To jest ‘Łza Wcielenia’, które ze względu na pomieszanie prawdziwej spontanicznej miłości z egoizmem i fascynacją inną osobą lituje się nad takimi jak my osobami i stara się je uratować, dając im wzór. „Łza, która groby przecieka” – nie jest to ze strony Boga decyzja uratowania od zagłady światowej, zwanej śmiercią, tych ośrodków egoizmu, jakimi są osoby ludzkie. Zachowanie tego rodzaju osób na wieczność byłoby godne najwyższego potępienia. Tą łązą jest Wcielenie, które w Bogu jest permanentną, pozaczasową, zawsze zrealizowaną doskonałością, a dla nas musiało pojawić się w czasie.

Wcielenie należy więc do istoty Boga, do jego pojęcia czy idei. Poza to moralna inkarnacja sprawia, że Bóg jest godny czci jako ten, który od zawsze przekroczył absolutny egoizm wbudowany w strukturę każdej osoby. Jest On godny czci również jako ten, który w czasie, przez konkretne i jednostkowe cierpienie, uczestniczył w losie swojego stworzenia. Bóg chrześcijan nie jest samomyślącym własną doskonałość absolutem Arystotelesa, nie jest żadnym demiurgiem, zachowującym dystans do całej konstrukcji świata, nie jest pozaświatową prajednią Plotyna, którą ‘wylewa’ swoje istnienie. Jest On natomiast doskonały pełnią atrybutów, wśród których znajduje się inkarnowane uczestnictwo w świecie¹⁵.

Jedyną rzeczą, którą Bóg zna, lecz w niej nie uczestniczy, jest zło. Zna On zło, ponieważ zna wszystko, lecz nigdy nie spełnia aktów złej woli. Przez zło rozumiem tutaj właśnie złą wolę, to znaczy dążenie do szkodenia innym osobom i w związku z tym można powiedzieć, że cierpienie nie jest złem, choć oczywiście zostaje zachowane potoczne rozumienie cierpienia jako czegoś – w nieokreślonym bliżej znaczeniu – złego. Ujmując to bardziej precyzyjnie, trzeba powiedzieć, że cierpienie jest neutralne moralnie, może stać się okazją do aktów złej lub dobrej woli. Bóg nigdy nie uczestniczy w spełnianiu aktów złej woli, co jest udziałem niedoskonałych osób ludzkich i pozaludzkich¹⁶.

W tym miejscu potrzebny jest ponowny namysł nad pojęciem doskonałości. Gdy myślimy o doskonałości Boga, bardzo ważne jest o d r ó ż n i e n i e

¹⁵ McCord Adams definiuje ‘okropne zło’ (*horrendous evil*) lub okropieństwa (*horrors*) w następujący sposób: „I define ‘horrors’ as ‘evils participation in (the doing or suffering) which constitutes *prima facie* reason to doubt whether the participant’s life could (given their inclusion in it) have positive meaning for him/her on the whole’” (M. McCord Adams, *Christ and Horrors. The Coherence of Christology*, Cambridge: Cambridge University Press 2006, s. 32). Według McCord Adams bliskość Boga ze światem, zrealizowana w Chrystusie, jest odpowiedzią na problem zła (w tym też okropnego zła) i cierpienia, ponieważ: „Divinity is a good incommensurate with both created goods and created evils [...] So also victims of horror from the vantage point of heaven, when they recognize how God was with them in their worst experiences, will not wish to eliminate any moments of intimacy with God from their life histories” (tamże, s. 40). McCord Adams podkreśla te wszystkie elementy wiary chrześcijańskiej dotyczące Jezusa z Nazaretu jako Boga i Syna Bożego, w których widoczna jest bardzo bliska wspólnota pomiędzy Jego życiem a naszym.

¹⁶ Por. S. Judycki, *Co wiemy o istocie dobra?*, „Roczniki Filozoficzne” 55, 2 (2007), s. 21–41.

między znajomością czegoś a spełnianiem czegoś. Bóg zna wszystko, zna również rzeczy traktowane przez nas jako niedoskonałe, nieużyteczne, zdegradowane lub brzydkie, powiedzmy, spróchniałe drzewa, rozbite żaglowce, twarze starych ludzi, brudne zakamarki miast itd. Jego wiedza na ten temat jest pełna, czyli doskonała. Wie na przykład w pełni, jak to jest być starym człowiekiem. Ta właśnie pełna znajomość nawet rzeczy niedoskonałych czyni Go istotą najdoskonalszą. Jedyne wyjątkiem stanowi w tym zła wola, czyli zło: Bóg zna zło, lecz nigdy nie spełnia aktów złej woli, to znaczy nigdy nie dąży do wyrządzenia krzywdy swojemu stworzeniu. Poza tym wyjątkiem, jak jednak doniosłym, bierze On, poprzez swoją doskonałą wiedzę, udział w losach wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych. W tym też sensie Inkarnacja Boga jest pozatemporalna i należy do Jego idei. Na możliwy zarzut, że skoro Wcielenie należy do idei Boga, to czy nie wynika stąd, że stworzenie świata było konieczne, można odpowiedzieć w następujący sposób.

Sądzę, że transcendencja Boga w stosunku do stworzenia może zostać poprawnie zinterpretowana wyłącznie za pomocą pojęć mocy i wolności. Transcendencja mocy polega na tym, że Bóg przekracza swoją mocą wszystko, co stworzył. Transcendencja wolności polega natomiast na tym, że stworzenie dokonało się w wyniku wolnego aktu woli, a nie pod jakimkolwiek przymusem ontycznym. Jeżeli nawet powiemy, że Bóg musiał stworzyć świat w wyniku konieczności, którą narzucała mu Jego własna istota, a tą istotą była miłość, jako dążenie do dzielenia się ze stworzeniami pełnią swoich atrybutów, to jednak można zwrócić uwagę, że konieczność ta musi być wyjątkowa, to znaczy musi mieć *t r a n s m o d a l n y* charakter, a więc musi przekraczać wszystkie paradygmatyczne dla nas, ludzi, pojęcia konieczności, możliwości i wolności¹⁷. Gdyby nawet Bóg odwiecznie współ-

¹⁷ Mówienie o konieczności lub o wolności Wcielenia posiada istotne ograniczenie, które wynika z naszych, ludzkich możliwości rozumienia terminów modalnych wtedy, gdy odnosimy je do Boga. Wydaje się, że konieczność czegoś ujmujemy na dwa podstawowe sposoby. Po pierwsze, przez intuicyjne uchwycenie relacji pomiędzy określonymi treściami lub napisami i stwierdzenie, że te treści lub napisy znajdują się w takich powiązaniach, że powiązania te nie mogłyby (sensownie) być inne. Gdy ujmujemy na przykład napis $a = b$, to jako intuicyjnie konieczny pojawia się nam napis $b = a$. Po drugie, pojęcie konieczności, dotyczące świata empirycznego (fizycznego), zawsze jest zrelatywizowane do poznawczego ujęcia jakichś warunków poprzedzających określone zdarzenie (proces) i ze względu na te warunki nazywany to zdarzenie (proces) koniecz-

istniał ze swoim stworzeniem, a więc gdyby świat był wieczny, to nawet ten brak czasowego pierwszeństwa nie przeczyłby istnieniu ontycznego pierwszeństwa Boga w stosunku do świata, jak też Jego transcendencji wobec świata¹⁸. Gdyby świat był wieczny, to Bóg nie byłby czasowo uprzedni wobec świata, lecz mimo to zachowywałby pierwszeństwo w stosunku do świata, pierwszeństwo ontyczne, które wynika z transcendencji mocy.

Interpretacja filozoficzna stwierdzająca, że wcielenie było konieczne, co ma wynikać z potrzeby pogodzenia nieskończoności ze skończonością, może jednak nasunąć innego rodzaju istotne wątpliwości. Przecież zgodnie z rdzeniem doktryny teologicznej chrześcijaństwa Wcielenie miało być efektem grzechu pierworodnego, a ten z kolei pochodził z wolnej decyzji pierwszych rodziców. Dla filozofów, którzy zdają sobie sprawę, jakie problemy kryje w sobie pojęcie wolności, to ostatnie rozwiązanie będzie obarczone aporią: jeżeli decyzja u początków dziejów osób ludzkich, decyzja odwrócenia się od Boga, nie miała żadnych przyczyn, to była absolutnie przypadkowa, a więc nie była wolna, jeżeli jednak była efektem jakichś

nym: gdy np. powiemy, że osunięcie się ostatniego ziarenka piasku, podtrzymującego drzewo zwisające z morskiego klifu, czyni koniecznym wpadnięcie drzewa do morza, to konieczność ta będzie odniesiona do warunków poprzedzających to zdarzenie (pamiętając oczywiście o tym, że owo osunięcie się ziarenka piasku stanowi tylko fragment warunków powodujących konieczność wpadnięcia drzewa do morza). Jednak w wypadku Boga oba te rodzaje rozumienia konieczności nie wchodzą w rachubę, gdyż ani nie jesteśmy w stanie intuicyjnie uchwycić relacji pomiędzy treściami Jego umysłu w ten sposób, że dozwalałoby to na nazwanie jakichś określonych Jego decyzji koniecznymi, ani też nie możemy pojąć Jego decyzji jako wypływających z określonych sekwencji zdarzeń rozciągniętych na 'linii' czasu. Raczej trzeba mówić, że konieczność, możliwość lub wolność, gdy są odniesione do Boga, są pojęciami transmodalnymi niż modalnymi w naszym, ludzkim, rozumieniu modalności. Ten stan rzeczy jest widoczny tam, gdzie odwołujemy się do natury Boga, zgodnie z którą musiałby On działać: albo ta natura tak determinuje Jego działanie, że nie może ono być nazwane działaniem wolnym, albo w ogóle nie wyznacza tego działania, a wtedy staje się ono czymś całkowicie irracjonalnym (przypadkowym).

¹⁸ „Time originated with the universe; before the beginning of the universe there was no time. What is to be said about the question, whether God could have created the world before that moment in which he actually created it. No temporal 'before' really exists. St. Thomas expressly denies that God has any temporal priority and attributes to Him the priority of eternity. The 'before' of the nothing in creation is to be understood ontologically and not temporally” (M. Meyer, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, London: B. Herder Book Co. 1945, s. 279).

poprzedzających ją przyczyn, powiedzmy kuszenia i chęci pełnej wiedzy, to była konieczna ze względu na te przyczyny, a więc również nie była wolna. Otrzymujemy zatem, z jednej strony, albo konieczność, gdy mianowicie nie chcemy uznać, że decyzja pierwszych rodziców była pozbawiona jakichkolwiek przyczyn, albo, z drugiej, całkowicie niezrozumiałe pojęcie przypadku. Czy istnieje jakieś rozwiązanie?

Sądzę, że rozwiązanie kryje się w pojęciu czasu i w doświadczeniu czasu. Patrząc od strony natury Boga, Wcielenie było zdarzeniem atemporalnym, co z kolei znaczy, że nie zrealizowało się ani przed żadnym zdarzeniem, ani też po żadnym zdarzeniu, natomiast dla skończonych osób ludzkich musiało zostać doświadczone w określonym momencie na 'linii' czasu, a więc jako takie, które doszło do skutku po wolnej decyzji pierwszych rodziców. Patrząc znowu od strony pozaczasowej natury Boga, stan pierwotny pierwszych rodziców, to znaczy ich pełne, nieskażone niczym współistnienie z Bogiem było jednocześnie ze stanem konieczności przejścia przez świat i przez cierpienie. Biorąc jednak pod uwagę ich punkt widzenia, te dwa stany, to znaczy stan przed i po grzechu pierworodnym, były doświadczane jako następujące po sobie zdarzenia. Jednak, jak twierdził już Platon, czas jest ruchomym obrazem wieczności. To samo dotyczy wszystkich pokoleń, które żyły, żyją i będą żyły po pierwszych rodzicach. Można zatem zachować doktrynalnie poprawne przekonanie, że decyzja pierwszych rodziców była przyczyną Wcielenia i jednocześnie uznawać, że Wcielenie było konieczne, to znaczy że nie było ono czasowym następstwem decyzji osób ludzkich. Każda osoba ludzka i pozaludzka, będąc małą nieskończonością, musi spełnić i powtórzyć tę figurę eschatologiczną, którą Bóg od zawsze urzeczywistnił, lecz nie każda musi przejść tę próbę pozytywnie. Idea woli szatańskiej jest ideą woli całkowicie odrzucającej próbę, jaką stanowi przejście przez świat. To odrzucenie motywowane jest dążeniem (*conatus*) do niczym nieograniczonego używania i przyjemności z niego płynącej.

To jednak nie rozwiązuje drugiej istotnej kwestii związanej z tezą o konieczności Wcielenia. Czy decyzja pierwszych rodziców, lub każdego z nas, decyzja, jak można to ująć, o pójściu za Wcieleniem lub postanowienie o odrzuceniu tego wyzwania wypływa z jakichś warunkujących ją uprzednich przyczyn, a więc czy jest ona konieczna, czy też raczej nie ma żadnych przyczyn, a więc trzeba ją uznać za coś irracjonalnego i przypadkowego? Częściowym rozwiązaniem tej 'pierworodnej aporii' może być

wskazanie, że decyzja ta nie jest przypadkowa, gdyż jej transcendentalną, a to znaczy ostateczną, przyczyną jest Bóg. To Bóg pociąga ku sobie wszystkie akty wolnej woli, jednak pociąga w ten sposób, że nie stanowi to determinacji koniecznościowej. On niejako 'namawia' wszystkie skończone osoby, namawia przez całe dzieje za pomocą głosu sumienia, na różne sposoby, aby zejść (*descensio*) z niczym nieograniczonej zdolności do posiadania i używania i pójść za Nim w dobrowolnym przyjęciu cierpienia i skończoności.

Nie kryje się za tym żadna ideologia cierpienia dla samego cierpienia, co powinien unaocznic następujący eksperyment myślowy. Jak by to było, gdyby istniał Bóg, który ze względu na swoją wszechwiedzę oraz ze względu na swoje doświadczenie atemporalnego Wcielenia znalazłby z bezpośredniego doświadczenia ten 'zakamarek' istnienia, którym jest świat i cierpienie, lecz jednocześnie wraz z Nim istniałyby osoby ludzkie i pozaludzkie, które nigdy nie doświadczyły tego, czego On doświadczył, które – mówiąc obrazowo – żyłyby w pełnej nieświadomości tego, czego On doświadczył, a poza tym korzystałyby ze wszystkich dobrodziejstw Jego nieskończoności. Nie znalazłyby tej granicy istnienia, którą jest cierpienie, bo to ono jest właśnie granicą istnienia, nie zaś nieistnienie względnie nicosis. Śmierć, jako nieświadomy stan, podobny do snu bez marzeń sennych, nie jest granicą istnienia, gdyż wtedy nie ma żadnej granicy, ponieważ nie jest ona w żaden sposób doświadczana. Prawdziwa granica istnienia znajduje się we wcieleniu i w cierpieniu z niego płynącym.

Przechodzę teraz do punktu trzeciego, to znaczy do pytania, czy istnienie czysto rozumowa argumentacja wykazująca, że Jezus z Nazaretu był Bogiem, czy więc słowo 'inkarnacja' należy pisać małą literą, odnosząc się w ten sposób wyłącznie do idei Boga, czy również dużą literą, mając na myśli określone zdarzenie w czasowych i światowych dziejach osób ludzkich¹⁹.

Gdy mówi się o wcieleniu, to w naturalny sposób podkładany jest obraz Wcielenia znany z religii chrześcijańskiej, lecz trzeba podkreślić – i to jest

¹⁹ Problem, który w ten sposób podejmuję, jest oczywiście bardzo dawny, a jednym z jego ostatnich emblematycznych rozwiązań negatywnych jest stanowisko J. Hicka (*The Metaphor of God Incarnate*, Louisville, KY: Westminster / John Knox Press 1993), który twierdzi, że Biblia nie stwierdza boskości Jezusa z Nazaretu, jak również, że On sam ani tak siebie nie interpretował, ani też tego nie głosił innym. Jak, pyta Hick, teologowie wazą się twierdzić coś tak doniosłego na temat Jezusa z Nazaretu, skoro On sam wydawał się być zupełnie tego nieświadomy.

pierwsza zasadnicza trudność argumentacji czysto filozoficznej na ten temat – że chociaż możemy rozumowo wiedzieć, że wcielenie musi być absolutną bliskością ze skończonością, to w ten sam sposób nie możemy wiedzieć, na czym tego rodzaju bliskość miałaby polegać. Ze względu na wszechmoc Boga Wcielenie mogłoby się odbyć inaczej niż w taki sposób, jak się to akceptuje w obrębie wiary chrześcijańskiej, a mianowicie Bóg mógłby zjednoczyć się ze światem inaczej niż poprzez *ś w i a t o w e n a r o d z i n y* z kobiety. W tym sensie Inkarnacja nieskończonej mocy, którą jest Bóg, jest wyłącznie faktem, a stąd wydaje się, że istnienia tego faktu nie da się uzasadnić czysto rozumowo (filozoficznie). Analogicznie, chociaż możemy pojąć, czym jest idea lub pojęcie, powiedzmy, trójkąta, to z samej idei lub pojęcia trójkąta nie da się wyprowadzić istnienia żadnego faktycznego trójkąta, na przykład istnienia trójkąta narysowanego palcem na piasku gdzieś w okolicach góry Tabor około dwóch tysięcy lat temu.

Druga trudność dotycząca chrystologii filozoficznej jest jeszcze bardziej podstawowa. Jak to podkreślałem na początku, w pytaniu o to, czy Jezus z Nazaretu był (jest) wcielonym Bogiem, chodzi o takie pojęcie Boga, zgodnie z którym jest On bytem nieskończonym co do mocy, wiedzy, który jest doskonały moralnie itd. W odniesieniu do żadnego przedmiotu, który podpada pod nasze zmysły, jak również w odniesieniu do żadnej osoby nie da się rozstrzygnąć kwestia, czy przedmiot ten lub osoba są identyczne z nieskończonym i jedynym przedmiotem²⁰. Nie da się tu zastosować żadna

²⁰ „Lecz Jezus im odpowiedział: «Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działam»” (J 5, 17); „Ojciec bowiem nie sądzi nikogo, lecz cały sąd przekazał Synowi, aby wszyscy oddawali cześć Synowi, tak jak oddają cześć Ojcu” (J 5, 22); „Rzekł do nich Jezus: «Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: Zanim Abraham stał się, Ja jestem»” (J 8, 58); „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30); „Ojciec jest we Mnie, a Ja w Ojcu” (J 10, 38); „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14, 9). Powołując się na powyższe fragmenty z Ewangelii św. Jana i nawiązując do C.S. Lewisa (*Mere Christianity*, New York: Macmillan 1960, s. 40–41), S.T. Davis w artykule *Was Jesus Mad, Bad, or God?* (S.T. Davies, D. Kendall, G. O’Collins (red.), *The Incarnation*, s. 221–245) konstruuje następujący argument (w skrócie MBG) na rzecz boskości Jezusa z Nazaretu: (1) Jezus – albo implicite, albo explicite – twierdził, że jest Bogiem, (2) Jezus albo miał rację, albo nie, twierdząc, że jest Bogiem, (3) Jeżeli Jezus mylił się twierdząc, że jest Bogiem, to był albo szalony, albo zły moralnie, (4) Jezus nie był zły moralnie, (5) Jezus nie był szalony; (6) Stąd Jezus nie mylił się twierdząc, że jest Bogiem, (7) Stąd Jezus miał rację, gdy twierdził, że jest Bogiem, (8) Stąd Jezus był Bogiem (tamże, s. 224). Davis, analizując poszczególne elementy tej argumentacji, wspiera ją i dodaje na koniec, że istnieje most pomiędzy chrystologią św. Jana a chrystologią pozostałych Ewangelii:

ze znanych procedur identyfikacji przedmiotów, których używamy na co dzień w obrębie – jeśli można to tak ująć – skończoności. Trzeba podkreślić, iż nie chodzi tu o tzw. ścisłą identyczność, z którą mamy do czynienia wtedy, gdy pytamy, czy pewna określona próbka wody jest identyczna z tą samą próbką H_2O , a więc gdy pytamy o to, czy pewien przedmiot znany nam dzięki pewnemu opisowi jest identyczny z przedmiotem znanym dzięki innemu opisowi. Chodzi tu o swobodniejsze pojęcie identyczności, np. takie, w ramach którego pytamy, czy pewien stary generał jest identyczny z młodym chłopcem, który niegdyś zrywał jabłka w ogrodzie. Dla stwierdzenia tej ostatniej, luźniejszej identyczności istnieją w życiu codziennym różne kryteria, wydaje się jednak, że nie istnieją żadne światowe kryteria pozwalające ustalić, czy pewna określona osoba jest identyczna z nieskończonym Bogiem. Rzecz ta ma się w ten sposób zarówno w odniesieniu do kosmologicznego pojęcia Boga, które jest obecne na kartach Starego Testamentu, ale tym bardziej w odniesieniu do Boga teologów i filozofów spekulujących na temat istnienia, nicości i nieskończoności.

Jednocześnie należy zwrócić uwagę, że jeśli nie istnieją żadne ‘światowe kryteria’ pozwalające na stwierdzenie zachodzenia identyczności pomiędzy Jezusem z Nazaretu a nieskończonym Bogiem (a właściwie biorąc, kryteria umożliwiające skonstatowanie identyczności pomiędzy Jezusem z Nazaretu a Synem Bożym jako drugą osobą Trójcy Świętej), to nie istnieją też żadne ‘światowe kryteria’ mogące być podstawą odrzucenia takiej identyczności. Żadne hipotezy empiryczne – np. taka, że Jego uczniowie świadomie ubóstwili Go, kierując się pragnieniem pocieszenia się po Jego śmierci lub pragnieniem dodania sobie znaczenia społecznego – nigdy nie będą konkluzywne. Pomijam tu zupełnie kwestię,

„Wszystko przekazał mi Ojciec mój. Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec, ani nikt Ojca nie zna, tylko Syn, i ten, komu Syn zechce objawić” (Mt 11, 27). Tutaj, zgodnie z przekazem św. Mateusza, jak podkreśla Davis, Jezus z Nazaretu twierdzi wyraźnie, że jest Synem Bożym, jedynym i autorytatywnym objawieniem Ojca. Z punktu widzenia dotychczasowych rozważań należy jednak powiedzieć – gdy uznamy siłę przekonująco MBG – że argument ten nie rozwiązuje problemu filozoficznego: czy na podstawie analizy czysto rozumowej możemy wiedzieć, że zachodzi identyczność pomiędzy nieskończonym co do mocy i innych atrybutów Bogiem a Jezusem z Nazaretu oraz problemu, jak możemy pojąć zachodzenie tego rodzaju identyczności. Jezus sam, gdy weźmie się pod uwagę powyżej zacytowane stwierdzenia, nie próbował wyjaśniać słuchającym Go ludziom filozoficzno-teologicznych zagadnień dotyczących Boga oraz swojej relacji do Niego. To stało się zadaniem dla filozofii i teologii po dzień dzisiejszy.

czy tego rodzaju hipotezy są przekonywające, gdy weźmiemy pod uwagę wszystko to, co wiemy na ten temat z dziejów Jezusa z Nazaretu i Jego uczniów oraz na temat wszystkich okoliczności, które im towarzyszyły.

Skoro wydaje się, że identyczności Jezusa z Nazaretu z Bogiem nie możemy ani czysto rozumowo wykazać, ani też tej identyczności nie jesteśmy w stanie odrzucić, oraz skoro istnieje wiele racji, aby sądzić, że empiryczne hipotezy sceptyczne na ten temat są całkowicie nieprawdopodobne, to możemy w to wierzyć. A zatem wydaje się, że musimy wrócić do punktu wyjścia, to znaczy do wiary, a nie do wiedzy na temat boskości Jezusa z Nazaretu. Wiara ta może być, jak już sugerowałem, interpretowana jako akt decyzji rozumu i woli, akt wielorako umotywowany. Bardziej metaforycznie można tę wiarę widzieć jako rodzaj dalej niedającej się wyjaśnić intuicji, mówiącej nam, że jest tak, iż Jezus z Nazaretu był (jest) identyczny z nieskończonym Bogiem. Ci, co wierzą na podstawie tego rodzaju intuicji, byłiby jak psy, które bezbłędnie wyczuwają węchem swojego pana, gdy zbliża się do domu, mimo że nie mogą go jeszcze widzieć. Czy jednak rzeczywiście nie istnieje żaden argument czysto rozumowy uzasadniający przekonanie, że Jezus z Nazaretu był (jest) identyczny z Bogiem?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, zbiorę to, co dotąd zostało stwierdzone. Po pierwsze, wiemy (wiemy to filozoficznie), że istnieje Bóg jako byt najdoskonalszy, a wiemy to na podstawie rozumowania w stylu św. Anzelmia lub podobnego. Wiemy też, że istnieje świat, a zatem wiemy, że Wcielenie musiało się dokonać, gdyż zgodnie z intuicjami anzelmiańskimi wiemy, iż do idei Boga należy z konieczności idea wcielenia. Nie wiemy jednak, w jaki sposób mogło się ono dokonać, ani też nie wiemy, czy to, w co wierzą chrześcijanie, a mianowicie, że Jezus z Nazaretu był (jest) inkarnowanym Bogiem, jest prawdą. Odpowiedź twierdząca na to drugie pytanie rozwiązywałaby oczywiście pierwszy problem, to znaczy, w jaki sposób Wcielenie mogło się dokonać, gdyż oznaczałaby, że dokonało się ono właśnie poprzez narodziny z kobiety. Okazuje się zatem, że decydująca jest kwestia identyczności pomiędzy Jezusem z Nazaretu a Bogiem.

Bóg jest bytem najdoskonalszym, jest więc także doskonały moralnie, a z tego wynika, że nie mógłby nas zwodzić, okłamywać. Ci, którzy znają dzieje filozofii, wiedzą, że wiele wieków po św. Anzelmie René Descartes wykorzystywał ten atrybut Boga jako argument na rzecz istnienia tzw. świata zewnętrznego, to znaczy na rzecz przekonania, że istnieje świat przedmiotów fizycznych niezależny od stanów naszej świadomości. Bóg nie dopuszcza,

abyśmy mogli być zwodzeni przez jakiś nieznany nam czynnik co do tego, że istnieje świat materialny, gdyż jest On osobą doskonałą moralnie, chociaż oczywiście uprawiając różnego rodzaju nauki, jak również w życiu codziennym możemy się mylić co do bardzo wielu rzeczy. U Descartesa tego rodzaju dowód istnienia świata zewnętrznego równał się – pośrednio – dowodowi nieistnienia złego i potężnego demona, który mógłby być przyczyną takiej uniwersalnej iluzji, a przynajmniej był to dowód, że tego rodzaju demon nie ma nad nami żadnej władzy.

Chciałbym twierdzić, że dobroć i prawdomówność Boga można wykorzystać jako argument chrystologiczny. Gdy weźmiemy pod uwagę jedynność zdarzeń przekazanych nam przez Stary i Nowy Testament, ich wzajemną spójność, gdy uwzględnimy ich konsekwencje w postaci istnienia ludzi uznawanych za świętych, gdy weźmiemy w rachubę całe dzieje teologii i filozofii chrześcijańskiej oraz ogromną ilość innych faktów, to należy przyjąć, że najdoskonalsza istota, jaką jest Bóg, nigdy nie mogłaby dopuścić, aby te wszystkie rzeczy wydarzyły się niejako nadaremno, aby ogromne rzesze ludzi poświęcały swoje życie dla Jezusa z Nazaretu jako wcielenego Boga, a On nie był inkarnowanym Bogiem.

Czy jednak, jak zapyta sceptyk, odwołanie się do prawdomówności Boga nie może równie dobrze sankcjonować autentyczności wszystkich innych roszczeń do bycia wcielonym Bogiem i zbawicielem osób ludzkich, które dotąd pojawiły się w dziejach i z pewnością pojawią się w czasach przyszłych? W tym miejscu należy ponownie odwołać się do unikalności zdarzeń ewangelicznych i ich konsekwencji. Całość tych zdarzeń pojawia się jako niepowtarzalna, jako jedyna. To przeświadczenie o ich jedyności i spójności rozwiązuje również problem, czy na innych planetach, o ile istnieją tam istoty rozumne o charakterze osób, nie mogło dokonać się Wcielenie? Prawdomówność, która wynika z anzelmiańskiej intuicji, jest filozoficzną (czysto rozumową) gwarancją tego, że zdarzenia biblijne nie są złudzeniem, że nie są powtórzeniem czegoś, co niegdyś, w innym miejscu, już się zdarzyło lub zdarzy się, rozumowo gwarantuje to, że każde kolano istot ziemskich i pozaziemskich musi zgiąć się na Jego imię.

Mielibyśmy zatem do czynienia z następującym wglądem: (anzelmiańska) idea Boga zawiera nie tylko istnienie jej przedmiotu, lecz także wynika z niej konieczność Inkarnacji, a także fakty dotyczące Jezusa z Nazaretu są tak jedyne, że nie jest możliwe, aby prawdomówny Bóg dopuścił do ich

zaistnienia, gdyby nie oznaczały one Jego rzeczywistego Wcielenia. Przesłanka o unikalności całego procesu historycznego, który stanowi chrześcijaństwo w świecie, nie jest jednak wyłącznie przesłanką empiryczną, gdyż jest przepleciona mocnym argumentem aprioryczno-aksjologicznym: nie jest możliwe, żeby wszechmocny, dobry i prawdomówny Bóg dopuścił, aby poświęcenia i cierpienia doświadczane w Jego imię i w imię Jego Wcielenia, nie dotyczyły prawdziwego Wcielenia.

Czy to jest argument rozstrzygający? Czy nie mogłoby być tak, że wszechmocny Bóg, który jest prawdomówny, miałby jednak jakieś powody, aby p o d d a ć n a s p r ó b i e w ten sposób, że to, co uznajemy za rzeczywiste Wcielenie, nie miałyby jeszcze miejsca, a stąd ciągle musielibyśmy oczekiwać prawdziwego Wcielenia, ciągle musielibyśmy oczekiwać Mesjasza? Patrząc czysto filozoficznie, trzeba odpowiedzieć, że nie. Nie mógłby tego zrobić, ponieważ to, co się stało za sprawą osoby Jezusa z Nazaretu – całe ogromne pasmo dziejów ludzkości wypełnione poświęceniem i cierpieniem przyjmowanym w Jego imię, Bóg musiałby odrzucić, a to byłoby sprzeczne z Jego istotą, bo On jest dobry.

PHILOSOPHY AND CHRISTOLOGY

Summary

Assuming that the so called ontological proof is conclusive (at least in some of its versions) the article tries to justify the thesis that the idea of incarnation belongs to the idea of God, what in consequence implies that His incarnation was necessary. Even though God freely created the world incarnation was necessary in order to reconcile His infinite perfection with finite and imperfect creation (this idea was already presented by some medieval theologians and philosophers). From God's point of view incarnation is an atemporal 'event', but for human beings it had to be something temporally determinate. The aim of incarnation was to give humans a moral paradigm which would show them how to overcome egoism (*conatus*) belonging to the essence of every personal being. In this way we can say that we not only *a priori* know that God as a perfect being exists but that we also know that it was necessary for Him to participate in His creation. The second part of the article aims to show that the Christian belief that Jesus was (is) God incarnate can be grounded in a reasoning similar to that presented by Rene Descartes as a justification for our

conviction that the so called external world really exists: God cannot lie – which *via* ontological proof follows from His perfection – and from this we may conclude that He would not allow that what is believed by Christians as His incarnation has turned out something illusory.