

DANIEL HOWARD-SNYDER

CZY JEZUS BYŁ SZALEŃCEM, ZŁOCZYŃCĄ CZY BOGIEM?
A MOŻE TYLKO SIĘ POMYLIŁ?*

Niektórzy Ojcowie Kościoła uzasadniali ponoć boskość Jezusa, twierdząc, że gdyby mylił się co do swej boskości, to byłby kimś złym. Gdyby bowiem nie był Bogiem, to albo kłamałby na temat swojej natury, albo byłby szalony. Żadna z tych dwóch ewentualności nie wchodzi jednak w rachubę. Argument ów – zwany niekiedy argumentem „szaleniec, złoczyńca albo Bóg” (w skrócie: SZB) – powraca w różnych wersjach u współczesnych apologetów chrześcijańskich, najwyraźniej bodaj u C.S. Lewisa:

Nie chciałbym, aby ktoś powiedział o Chrystusie tę najbardziej nierozumną rzecz, którą nieraz się o Nim słyszy: „Mogę uznać w Jezusie wielkiego nauczyciela moralności, ale nie przyjmuję Jego stwierdzenia, że jest Bogiem”. Akurat tego nie wolno nam mówić. Ktoś, kto byłby tylko człowiekiem, a zarazem mówił takie rzeczy jak Jezus, nie mógłby być wielkim nauczycielem moralności. Byłby albo szaleńcem – niczym człowiek, który utrzymuje, że jest sadzonym jajkiem – albo szatanem z piekła rodem. Trzeba wybierać. Ten człowiek albo był i jest Synem Bożym – albo szaleńcem lub czymś jeszcze gorszym. Możesz kazać mu się zamknąć jako głupkowi, możesz na Niego napluć i zabić Go jako wcielonego demona, albo możesz upaść Mu do stóp i nazwać Go Panem i Bogiem. Ale nie prawmy protekcyjnalnych bzdur, że był wielkim człowiekiem i nauczycielem. Tej możliwości nam nie zostawił. Ani wcale nie zamierzał [...]

Prof. DANIEL HOWARD-SNYDER – Department of Philosophy, Western Washington University; adres do korespondencji: Bellingham, Washington 98225; e-mail: daniel.howard-snyder@wwu.edu

* *Was Jesus Mad, Bad, or God?...Or Merely Mistaken?*, „Faith and Philosophy” 21 (2004), s. 456-79. Przekład za zgodą Autora.

Komentarz do tekstu, autorstwa dr. hab. Jacka Wojtysiaka, prof. KUL, znajduje się w dziale „Dyskusje”.

Stajemy zatem wobec przerażającej alternatywy. Człowiek, o którym mówimy, albo był (i jest) tym, za kogo się podawał, albo też szaleńcem lub kimś znacznie gorszym. Wydaje mi się czymś oczywistym, że nie był szaleńcem ani demonem – a zatem, niezależnie od tego, jak dziwnie, przerażająco czy nieprawdopodobnie to zabrzmia, muszę przyjąć pogląd, że był i jest Bogiem. Bóg przedostał się w ludzkiej postaci na teren okupowany przez wroga¹.

Celem niniejszego eseju jest ocena przytoczonego argumentu. W części 1 podaję taką jego wersję, która wydaje mi się najbardziej zrozumiała, oraz kilka uwag wstępnych, w tym dwie podstawowe reguły oceny tego argumentu. W części 2 przedstawiam zarzut malejących prawdopodobieństw, będący wersją zarzutu, jaki Alvin Plantinga stawia tradycyjnym argumentom historycznym na rzecz wielkich prawd Ewangelii². W części 3 pomijam problem prawdopodobieństw i uznaję wszystkie przesłanki argumentu SZB z wyjątkiem tej, która przeczy, że Jezus pomylił się po prostu w swym roszczeniu do boskości. Następnie podaję ocenie najbardziej przekonujące próby obrony tej przesłanki, dochodząc ostatecznie do wniosku, że nie zdają one egzaminu. W części 4 dowodzę, że wszyscy – a w każdym razie ci, których sytuacja poznawcza jest zbliżona do mojej – powinni powstrzymać się od uznania owej przesłanki.

1. ARGUMENT SZB

Przedmiotem mojego zainteresowania jest następująca wersja argumentu SZB:

1. Jezus twierdził, wprost lub w domyśle, że jest Bogiem³.
2. Jezus albo miał rację, albo jej nie miał.
3. Jeśli jej nie miał, to wchodzi w grę jedna z trzech możliwości:
 - (a) sądził, że nie ma racji, i kłamał;
 - (b) nie sądził, że nie ma racji, ale wymagał leczenia psychiatrycznego;

¹ C.S. Lewis, *Mere Christianity*, wyd. zmienione, New York: MacMillan 1952, s. 55-6 [*Chrześcijaństwo po prostu*, przeł. P. Szymczak, Poznań: Media Rodzina 2002, s. 60-62.]

² Zob. A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York: OUP 2003, s. 268-80.

³ W sprawie różnicy między twierdzeniem wprost, że *p*, a twierdzeniem w domyśle, że *p*, zob. S. Davis, *Was Jesus Mad, Bad, or God?*, [w:] S. Davis, D. Kendall, G. O'Collins (red.), *The Incarnation*, New York: OUP 2002, s. 221-45. Najogólniej mówiąc, chodzi o to, że twierdzić wprost, iż *p*, to szczerze uznać 'p' lub 'p jest prawdziwy' lub 'nie-p jest fałszywy' itp. Można również twierdzić, że *p* w domyśle w ten sposób, że twierdzi się wprost różne rzeczy, które pociągają logicznie *p*, lub takie, które tylko ludzie uważający *p* za prawdziwy by twierdzili, bądź też w ten sposób, że podejmuje się pewne działanie, którego dokonują wyłącznie (rozsądni) ludzie przekonani, że *p*.

- (c) nie sądził, że nie ma racji, i nie wymagał leczenia psychiatrycznego, lecz zwyczajnie się pomylił.
4. Jezus nie kłamał, tj. możliwość (a) jest wykluczona.
 5. Jezus nie wymagał leczenia psychiatrycznego, tj. możliwość (b) jest wykluczona.
 6. Jezus się nie pomylił, tj. możliwość (c) jest wykluczona.
 7. A zatem Jezus miał rację, tj. był i, jak należy domniemywać, pozostaje Bogiem.

Zacznę od czterech uwag na temat tego argumentu.

Po pierwsze, choć jest on formalnie poprawny, to główne przesłanki – mianowicie 1, 4, 5 i 6 – przyjmuje się na podstawach probabilistycznych. Do tych podstaw należą przede wszystkim teksty Nowego Testamentu, traktowane jako wiarygodne źródło wiedzy o słowach, charakterze i czynach Jezusa. Zwolennicy omawianego argumentu przezornie nie powołują się w tym kontekście na boski autorytet owych tekstów; w przeciwnym razie omawiany argument straciłby, wbrew ich intencjom, na wartości. Twierdzą natomiast, że w świetle wyłącznie badań historycznych informacje zawarte w Nowym Testamencie oraz pewne dodatkowe dane wskazują na prawdopodobną prawdziwość wspomnianych przesłanek. Pierwsza podstawowa reguła brzmi więc następująco: rozważając świadectwo na rzecz przesłanek argumentu SZB (jak również oceniając zarzuty wobec niego), tekstom biblijnym nie należy przypisywać autorytetu boskiego.

Po wtóre, przesłanka 1 zakłada, że Jezus istniał. Przyjmuję, że prawdopodobieństwo tego założenia, w świetle odpowiednich danych, wynosi 1, a w każdym razie na tyle zbliża się do 1, że nie gra to roli. Zakładam również, że *jeśli* Jezus twierdził, iż jest Bogiem, to miał na myśli boskość w sensie mocnym, czyli taką, którą przeciętny ortodoksyjny Żyd z pierwszego stulecia przypisałby wyłącznie Bogu. Czytelnicy zaznajomieni z dyskusjami wokół argumentu SZB zauważą, że wykluczam tym samym tzw. opcje *mitu* i *guru*⁴. Daję w ten sposób wyraz mojemu przeświadczeniu, że nie warto traktować ich poważnie.

Po trzecie, większość zwolenników tego argumentu wyróżnia trzy możliwości: szaleniec, złoczyńca lub Bóg. Stąd bierze się popularna nazwa tego argumentu – *Trylemat*. W mojej wersji mamy natomiast wyraźnie cztery możliwości: szaleniec, złoczyńca, Bóg lub ktoś, kto po prostu się pomylił. Odzwierciedla to moje przekonanie, że obrońcy argumentu niesłusznie pomijają jedną z opcji.

⁴ Opcja mitu głosi, że Jezus nigdy nie istniał, natomiast opcja guru – że choć Jezus rzeczywiście twierdził, iż jest Bogiem, to miał na myśli taki rodzaj boskości, który przysługuje każdej istocie ludzkiej; „iskrę boskości” czy coś w tym rodzaju.

Po czwarte, weźmy pod uwagę następujące twierdzenie zwolennika tego argumentu, Stephena Davisa: „właściwie rozumiany argument SZB może wykazać racjonalność wiary we wcielenie Jezusa”⁵. Davis nie chce sugerować, że argument SZB to jedyny czy choćby najlepszy argument za boskością Jezusa; w gruncie rzeczy nie daje nawet do zrozumienia, że podstawą racjonalności wiary w Jego boskość musi być argument. Davis chce natomiast powiedzieć, jeśli właściwie go interpretuję, że argument SZB może stanowić *niezależne* i *wystarczające* świadectwo na rzecz racjonalnej wiary w boskość Jezusa. Co rozumiem tu przez „niezależne świadectwo”? Rzecz następująca: przy ocenie twierdzenia, że Jezus był Bogiem, w grę może wchodzić kilka rodzajów świadectwa. Apologeci zwracają uwagę m.in. na cuda dokonane przez Jezusa przed zmartwychwstaniem, na wypełnienie przez Niego prorocत्व Starego Testamentu oraz na samo zmartwychwstanie. Mówiąc, że argument SZB może stanowić niezależne świadectwo na rzecz boskości Jezusa, mam na myśli to, iż argument ów może być świadectwem za boskością Jezusa *bez względu na wszelkie inne rodzaje świadectwa*. Traktując go w ten sposób (jak to dalej uczynię), otrzymujemy drugą podstawową regułę jego oceny: rozważając świadectwo na rzecz przesłanek argumentu SZB (a także oceniając zarzuty wobec niego), nie należy opierać się na niezależnym świadectwie za boskością Jezusa.

Zaznaczam z góry, że gdyby nawet okazało się, iż argument SZB sam w sobie nie dowodzi racjonalności wiary w boskość Jezusa, to może mimo to odegrać pewną rolę w kumulatywnym argumencie na jej rzecz. W tym eseju interesuje mnie on jednak wyłącznie jako *niezależne* i *wystarczające* świadectwo na rzecz racjonalności wiary w boskość Jezusa.

Przejdę teraz do pierwszego zarzutu. (Czytelnicy, których nie interesuje rachunek prawdopodobieństwa, mogą rozpocząć lekturę od następnego zarzutu, przedstawionego w części 3.)

2. MALEJĄCE PRAWDOPODOBIENSTWA

Założmy, że właściwym sposobem oceny probabilistycznego argumentu przemawiającego za pewnym sądem jest zastosowanie rachunku prawdopodobieństwa do posiadanego przez nas świadectwa na rzecz sądu. W obecnej sytuacji, wymagałoby to ustalenia prawdopodobieństwa sądu

⁵ S. Davis, *Was Jesus Mad, Bad, or God?*, s. 223 i 245. Mówiąc o „wcieleniu Jezusa”, Davis ma chyba na myśli *boskość* Jezusa.

D. Jezus był (jest) Bogiem,

w świetle naszej „wiedzy towarzyszącej”, czyli tego, co przyjmujemy jako dane. Nazwijmy ten rodzaj wiedzy *K*. Naszym celem jest więc ustalenie prawdopodobieństwa *D* w świetle *K*, tj. $P(D/K)$. Argument SZB dostarcza nam świadectwa w postaci koniunkcji jego czterech głównych przesłanek:

C. Jezus twierdził, wprost lub w domyśle, że jest Bogiem.

$\sim L$. Jezus nie kłamał.⁶

$\sim I$. Jezus nie wymagał leczenia psychiatrycznego.

$\sim M$. Jezus się nie pomylił.

Nazwijmy tę koniunkcję *X*. Przyjmę założenie, że $P(D/K \& X) = 1$ lub jest na tyle zbliżone do 1, iż nie gra to roli. Założenie to jest ukłonem w stronę zwolennika omawianego argumentu, ponieważ przyznaje się w nim w gruncie rzeczy, że jeśli jego główne przesłanki są prawdziwe, to Jezus był Bogiem⁷. Założę ponadto, że $P(D/K \& \sim X) = 0$ lub jest na tyle zbliżone do 0, że nie robi to różnicy. Choć założenie to przemawia na korzyść przeciwnika argumentu, trzeba je przyjąć. W przeciwnym razie musielibyśmy m.in. liczyć się z możliwością – powiedzmy jedną na tysiąc – że Jezus był Bogiem, mimo że tak nie twierdził, kłamał lub wymagał leczenia psychiatrycznego. Uwzględniając te dwa założenia, rachunek prawdopodobieństwa mówi nam, że aby ustalić prawdopodobieństwo $P(D/K)$, musimy po prostu ustalić $P(X/K)$. To z kolei wymaga ustalenia wartości każdego z następujących prawdopodobieństw:

$P(C/K)$

$P(\sim L/K \& C)$

$P(\sim I/K \& C \& \sim L)$

$P(\sim M/K \& C \& \sim L \& \sim I)$

Zgodnie z rachunkiem prawdopodobieństwa, aby przypisać wartość $P(X/K)$, musimy pomnożyć te cztery wartości:

$$P(X/K) = P(C/K) \times P(\sim L/K \& C) \times P(\sim I/K \& C \& \sim L) \times P(\sim M/K \& C \& \sim L \& \sim I)$$

⁶ Posłużę się symbolem \sim , nazywanym tyldą, jako skrótem „jest fałszywe, że”; symbolem $\&$, nazywanym ampersand, jako skrótem „i”; symbolem $=$, nazywanym znakiem identyczności, jako skrótem „jest numerycznie identyczne z”.

⁷ Założę także, że te cztery opcje są wyczerpujące oraz że wzajemnie się wykluczają. To założenie przemawia na korzyść zwolennika argumentu, ponieważ im więcej opcji, tym łatwiej wysunąć zarzut malejących prawdopodobieństw.

Oczywiście niepodobna podać dokładnych wartości liczbowych tych czterech prawdopodobieństw. Możemy jednak przypisać je z grubsza do przedziałów liczbowych, które sygnalizują, czy prawdopodobieństwo sądu jest bardzo niskie, niskie, średnie, wysokie, bardzo wysokie itp. Tak też postąpię, zaczynając od pierwszego prawdopodobieństwa.

P(C/K). Jakie, w świetle naszej wiedzy towarzyszącej, jest prawdopodobieństwo tego, że Jezus twierdził, wprost lub w domyśle, iż jest Bogiem? Nie jestem specjalistą, a zresztą nawet specjaliści różnią się w tej kwestii, jak łatwo zgadnąć. Z jednej strony mamy, na przykład, Craiga Evansa, który tak podsumowuje niedawny esej na temat sposobu, w jaki Jezus rozumiał własną naturę:

[...] Podstawą wiary w boskość Jezusa wydaje się jego nauczanie i działalność, a nie tylko idee powielkanocne. Wydaje się ona prawdopodobna nie tylko w świetle przedstawionych tu racji [związanych z tym, że Jezus nazwał siebie „synem człowieczym”], ale również z tego względu, że uznanie Jezusa za Mesjasza Izraela nie wymagało wyznania jego boskości. Posiadanie przez oczekiwanego Mesjasza atrybutów boskich było możliwe z uwagi na to, co mówi o nim Księga Enocha, oraz na to, że Księga Daniela utożsamia go z synem człowieczym; nie było to jednak konieczne. Rozpowszechnione oczekiwanie dotyczyło raczej postaci przypominającej Dawida, która wyгнаłaby Rzymian z Izraela i przywróciła królestwo z okresu klasycznego.

Gdyby sam Jezus nie twierdził, że jest oczekiwanym Mesjaszem Izraela, to jest mało prawdopodobne, by jego uczniowie później tak twierdzili. Sama Wielkanoc nie wystarczyłaby do powiązania treści nauczania Jezusa z mesjanizmem [...] [Zresztą, jeśli] Jezus pozwolił swoim uczniom, aby myśleli o nim jako o Mesjaszu Izraela, ale pozbawionym własności boskości czy szczególnej relacji z Bogiem, z której można by w sposób rozsądny wywnioskować boskość, to po co uczniowie wprowadziliby ten wątek, skoro nie wymagał go ani konwencjonalny mesjanizm, ani ścisły, judaistyczny monoteizm?

[...] Moim zdaniem przedstawienie w Ewangeliach nauczania i działalności Jezusa jako ostatecznie mesjańskich, a w niektórych miejscach wskazujących na boskość, jest przekonujące. Najbardziej wiarygodnym wyjaśnieniem posiadanych przez nas Ewangeli i oraz najwcześniejszych wyznań Kościoła jest to, że Jezus twierdził, iż jest przedstawionym przez Daniela niebiańskim synem człowieczym, przez którego Bóg pokona swoich wrogów i zaprowadzi królestwo wieczne. Z tego twierdzenia oraz z towarzyszących mu nauk i uczynków wczesny Kościół słusznie wyciągnął wniosek o boskości Jezusa [...] ⁸

Dla moich celów ważny jest nie sposób, w jaki Evans dochodzi do swego wniosku, ale to, jak go formułuje. Nieco upraszczając, wyciąga on wniosek, że Jezus *prawdopodobnie* uważał się za Boga; że można podać *przekonujący argument* na

⁸ C.A. Evans, *Jesus' Self-Designation 'The Son of Man' and the Recognition of His Divinity*, [w:] S. Davis, D. Kendall, G. O'Collins (red.), *The Trinity*, New York: OUP 2002, s. 29-47. Powyższy cytat znajduje się na s. 46-47.

rzecz tej tezy; że jest to *najbardziej wiarygodne wyjaśnienie* dostępnych danych. Nie są to słowa, których byśmy użyli, gdyby było niemal pewne czy choćby wysoce prawdopodobne, że Jezus sądził, iż jest Bogiem. Są to raczej słowa, których byśmy użyli, gdyby wiele przemawiało za tym, że jest to dość prawdopodobne; że prawdopodobieństwo mieści się w przedziale między – powiedzmy – 0,7 a 0,9.

Nie ma potrzeby cytować tych, którzy zakwestionowałyby opinię Evansa. Dość rzec, że wielu specjalistów, którym znany jest ten sam materiał historyczny co Evansowi, powiedzieliby, iż prawdopodobieństwo, że Jezus twierdził, wprost lub w domyśle, iż jest Bogiem, graniczy z zerem. Oczywiście są i inni specjaliści, którzy zajmują stanowisko pośrednie. Okażmy jednak życzliwość i załóżmy, że Evans ma rację, a ulubieńcy mediów tkwią w błędzie. Powiedzmy, że $P(C/K) = 0,7-0,9$.

$P(\sim L/K \& C)$. Jakie – w świetle naszej wiedzy towarzyszącej oraz sądu, że Jezus twierdził, wprost lub w domyśle, iż jest Bogiem – jest prawdopodobieństwo, że nie kłamał? Choć pewne cechy moralne Jezusa mogą wprawić niektórych czytelników Nowego Testamentu w zakłopotanie (doprowadzenie do ruiny ekonomicznej przez wpędzenie demonów w stado świń, straszenie wieczną karą w jeziorze ognia itp.), większość z nich sugeruje, że ogólnie biorąc Jezus był pełen współczucia i prawości; że nie był osobą, która skłamałaby dla korzyści osobistej. Powiedzmy więc, że jest bardzo prawdopodobne, iż Jezus nie kłamał na swój temat i $P(\sim L/K \& C) = 0,85-0,95$.

$P(\sim I/K \& C \& \sim L)$. Jakie – w świetle naszej wiedzy towarzyszącej i sądu, że Jezus twierdził, iż jest Bogiem i nie kłamał – jest prawdopodobieństwo, że nie wymagał leczenia psychiatrycznego? Jak wiadomo, Albert Schweitzer bronił klinicznej normalności Jezusa przeciwko jej dziewiętnastowiecznym krytykom, argumentując, że opierali się oni na ahistorycznym materiale z Ewangelii, a także że nie zapoznali się należycie ze światopoglądem Jezusa i współczesnych mu Żydów. Schweitzer doszedł do wniosku, że

jedynie symptomy, które należy uznać za historyczne i które można wziąć pod uwagę z psychiatrycznego punktu widzenia – wysokie mniemanie, jakie miał o sobie Jezus, oraz być może złudzenie, jakiemu uległ podczas chrztu – nie dowodzą w żaden sposób istnienia choroby psychicznej⁹.

Winfried Overholser, były prezydent Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego, zgadza się z powyższym wnioskiem Schweitzera. Jednocześnie sugere-

⁹ A. Schweitzer, *The Psychiatric Study of Jesus*, przeł. C.R. Joy, Boston: Beacon Press 1948 (1913), s. 72.

ruje jednak, że teksty uznane przez Schweitzera za historyczne pozwalają postawić diagnozę psychozy paranoidalnej, nawet jeśli, jak zwraca uwagę Schweitzer, Jezus nie rozwinął idei krzywdzenia i prześladowania oraz był w stanie zmodyfikować swój pogląd o własnym powołaniu w pragmatyczny i logiczny sposób¹⁰.

Inni, jak choćby praktykujący psychiatra O. Quentin Hyder, przyjmują, że Ewangelie w ich obecnym kształcie adekwatnie przedstawiają charakter i osobowość Jezusa. Argumentują oni następnie, że „świadcstwo pochodzące z zapisu ewangelicznego, choć niepełne, wystarczająco przemawia za tym, że właściwe Jezusowi wzorce myślenia, mówienia, zachowania i relacji międzyludzkich nie odpowiadają żadnym znanym wzorcom przejawianym przez osoby chore umysłowo”; że „twierdzenie, iż Jezus miał paranoje lub manie, najzwyczajniej nie zgadza się ze współczesnymi opisami takich chorób psychicznych”; że „z punktu widzenia psychiatrii Jezusa nie można opisać jako chorego psychicznie”¹¹. Dla Hydera szczególne znaczenie ma fakt, że Ewangelie nie przedstawiają Jezusa jako zdradzającego objawy, które zwykle towarzyszą chorobom psychicznym związanym z manią wielkości. Wprost przeciwnie, powiada Hyder, Jezus Ewangelii to okaz zdrowia psychicznego.

Co dziwne, Hyder zupełnie pomija teksty, które przemawiają na jego niekorzyść, na przykład te mówiące, że rzesze naocznych świadków, zaznajomionych z nauczaniem, działalnością i reputacją Jezusa uważało go za „odchodzącego od zmysłów” (J 10, 20; Mk 3, 21). Wśród tych świadków byli również członkowie jego rodziny. Jeśli traktujemy Ewangelie dosłownie, to trzeba wziąć pod uwagę również to świadectwo.

Co zatem mamy powiedzieć? I tym razem okażmy życzliwość i przyjmijmy, że prawdopodobieństwo, iż Jezus nie wymagał leczenia psychiatrycznego, w świetle naszej wiedzy towarzyszącej oraz sądu, że twierdził, iż jest Bogiem, i nie kłamał, jest bardzo wysokie; powiedzmy, że $P(\sim I/K \& C \& \sim L) = 0,85-0,95$.

$P(\sim M/K \& C \& \sim L \& \sim I)$. Jakie – w świetle naszej wiedzy towarzyszącej oraz sądu, że Jezus twierdził, iż jest Bogiem, nie kłamał i nie wymagał leczenia psychiatrycznego – jest prawdopodobieństwo tego, że się nie pomylił? Dokładną odpowiedź na to pytanie podam w częściach 3 i 4. Na razie założmy, że jest bardzo prawdopodobne, iż Jezus się nie pomylił; że $P(\sim M/K \& C \& \sim L \& \sim I) = 0.85-0.95$.

¹⁰ W. Overholser, *Foreword*, [w:] *The Psychiatric Study of Jesus*, s. 15.

¹¹ O.Q. Hyder, *On the Mental Health of Jesus Christ*, „Journal of Psychology and Theology” (1977), s. 3-12. Cytaty pochodzą ze s. 8, 9 i 11. Artykuł ten został przedrukowany pt. *Delusions of Grandeur?* jako rozdz. 6 książki J.A. Buella i O.Q. Hydera *Jesus: God, Ghost or Guru*, Grand Rapids, MI: Zondervan 1978, s. 87-102.

Po dokonaniu powyższych oszacowań, możemy teraz określić $P(X/K)$. Mieści się ono w przedziale 0,43-0,77. Czy wiedząc o tym powinniśmy mimo wszystko powiedzieć, że argument SZB dowodzi racjonalności wiary w boskość Jezusa? Bynajmniej, ponieważ wskazanie jakiegoś konkretnego punktu w owym przedziale byłoby z naszej strony arbitralne. Powinniśmy raczej uznać własną niewiedzę i zawiesić sąd w tej sprawie. Na tym właśnie polega *zarzut malejących prawdopodobieństw*.

Zwolennicy argumentu SZB powiedzą bez wątpienia, że szachruję. Pamiętajmy jednak, że w myśl pierwszej podstawowej reguły wchodzące w grę prawdopodobieństwa należy oceniać traktując teksty [biblijne] jedynie jako historyczne źródło informacji, niepoparte boskim autorytetem. Zresztą nawet jeśli historyczne świadectwo na rzecz głównych przesłanek jest równie dobre (czy nawet lepsze) niż świadectwo na rzecz porównywalnego zbioru twierdzeń o dowolnej innej postaci z historii starożytnej, to nadal jest to świadectwo historyczne o osobach, czasach i zdarzeniach bardzo odległych. Przedziały prawdopodobieństwa, które określiłem jako „dość wysokie” i „bardzo wysokie”, są życzliwe, a nie krytyczne. Gdybyśmy je dodatkowo zawyżyli, to w rezultacie postawilibyśmy świadectwo historyczne dotyczące twierdzeń, zachowania i charakteru Jezusa na równi ze świadectwem historycznym dotyczącym znacznie bliższych nam czasowo zdarzeń i osób. Takie postępowanie byłoby nierozsądne.

Jeśli moje rachuby są choćby w części trafne, to zarzut malejących prawdopodobieństw stoi na przeszkodzie uznania argumentu SZB, przynajmniej dla osób, które nie widzą nic niewłaściwego w odwołaniu się w tym kontekście historycznym do rachunku prawdopodobieństwa oraz w uzależnieniu wiary od wyników zastosowania tego rachunku do świadectwa przemawiającego na rzecz owej wiary. W następnej kolejności przedstawię znacznie prostsze i mniej dyskusyjne podejście do oceny argumentu SZB.

3. OCENA ZARZUTÓW WOBEC OPCJI POMYŁKI

Założmy, że Jezus twierdził, iż jest Bogiem, nie kłamał i nie wymagał leczenia psychiatrycznego. Przyjmijmy również, że dopuszczając to założenie, nie łamiemy żadnej z naszych podstawowych reguł. W takim razie wszystko zależy od opcji, że Jezus się pomylił. W tej części przyjrę się rzeczonyj opcji, oceniając wybrane zarzuty pod jej adresem.

3.1. STRATEGIA POŁĄCZENIA

Wyjściowa strategia próbuje połączyć opcję pomyłki z opcją szaleństwa: pierwsza opcja sprowadza się do drugiej lub jest jej szczególnym przypadkiem.

3.1.1. *Jezus pomylił się, coś zatem było nie w porządku z jego umysłem, a zatem był szaleńcem.*

Peter Kreeft i Ronald Tacelli piszą, że

[...] jeśli Jezus nie był naprawdę Bogiem, to był złym człowiekiem, choćby nawet szczerym. Nie był zły moralnie (nie zwodził innych rozmyślnie), a jedynie umysłowo (zwodził sam siebie). Szaleniec nie musi być nikczemny, ale nie można mu ufać bardziej niż kłamcy¹².

Po sformalizowaniu argument ten przedstawia się następująco:

1. Jeśli Jezus się pomylił, to coś było nie w porządku z jego umysłem.
2. Jeśli coś było nie w porządku z jego umysłem, to był szaleńcem.
3. Jezus nie był szaleńcem.
4. Jezus zatem się nie pomylił. (1-3)

Jak ocenić ten argument?

Według mnie zwrot „nie w porządku z umysłem” występuje w nim w dwóch różnych znaczeniach. W pewnym sensie coś jest nie w porządku z umysłem każdego, kto żywi fałszywe przekonanie, i to tym bardziej, im ważniejsze jest owo przekonanie. W tym, jak moglibyśmy powiedzieć, *nie-klinicznym* sensie coś było nie w porządku z umysłem, na przykład, Adolfa Hitlera we wczesnej fazie jego kariery. Nie tylko żywił fałszywe przekonanie o wyższości osób pochodzenia aryjskiego, ale przekonanie to – wraz z towarzyszącym mu przekonaniem o radykalnej niższości Żydów – okazało się nadzwyczaj ważne, dając początek propagandzie nazistowskiej i ustanowieniu praw, które doprowadziły w końcu do ostatecznego rozwiązania. Ów nie-kliniczny sens terminu „nie w porządku z umysłem” stosuje się również do Jezusa, jeśli rzeczywiście się pomylił. Błędne przekonanie o własnej boskości to nie bagatela; wzięcie stworzenia za Stwórcę to poważny błąd. Przesłanka 1 okazuje się więc prawdziwa jeśli „nie w porządku

¹² P. Kreeft, R. Tacelli, *Handbook of Christian Apologetics*, Downer's Grove, IL: InterVarsity 1982, s. 157.

z umysłem” rozumiemy w tym nie-klinicznym sensie. W tym jednak sensie fałszywa jest przesłanka 2. Pomylenie się w ważnej sprawie, nawet gdyby była nią własna boskość, ani nie pociąga logicznie, ani nie uprawdopodobnia tego, że jest się szaleńcem, wariatem, obłąkańcem lub kimś innym wymagającym leczenia psychiatrycznego. Przesłanka 2 okazuje się więc fałszywa, jeśli „nie w porządku z umysłem” rozumiemy w sensie nie-klinicznym.

Z drugiej strony zwrotu tego można by użyć na określenie stanu, który *da się* opisać jako „szaleństwo”, „wariactwo”, „obłąkanie” itp. Jeśli Kreeft i Tacelli mają na myśli ów *kliniczny* sens zwrotu „nie w porządku z umysłem”, to przesłanka 2 jest bez wątpienia prawdziwa; w istocie jest ona prawdziwa na mocy definicji. W tym jednakże sensie fałszywa jest przesłanka 1. Pomylenie się w ważnej sprawie, nawet gdyby była nią własna boskość, ani nie pociąga logicznie, ani nie uprawdopodobnia tego, że jest się szaleńcem, wariatem, obłąkańcem lub kimś innym wymagającym leczenia psychiatrycznego. Można nawet argumentować, że przesłanka 1 jest fałszywa w sposób konieczny. Z tego, że Jezus się pomylił, nie może wynikać, że coś było nie w porządku z jego umysłem w sensie klinicznym, ponieważ jedynie się pomylić, w myśl podanej przeze mnie definicji, to pomylić się, ale nie kłamać *ani nie wymagać leczenia psychiatrycznego*.

Prowadzi mnie to do wniosku, że nie istnieje jednoznaczny sens określenia „nie w porządku z umysłem”, który, użyty konsekwentnie w przesłankach rozważanego argumentu, nadaje prawdziwość przesłankom 1 i 2.

3.1.2. *Jezus pomylił się, uległ zatem złudzeniu, a zatem wymagał leczenia psychiatrycznego.*

Kolejna wersja strategii połączenia przyjmuje postać takiego oto argumentu:¹³

1. Jeśli Jezus się pomylił, to uległ złudzeniu.
2. Jeśli Jezus uległ złudzeniu, to był, w sposób możliwy do zdiagnozowania, psychotyczny, melancholijny, maniakalno-depresyjny, schizofreniczny bądź paranoidalny (tj. wymagał leczenia psychiatrycznego).
3. Jezusowi nie można było postawić żadnej z tych diagnoz (tj. nie wymagał on leczenia psychiatrycznego).
4. Jezus zatem nie pomylił się. (1-3)

Co należy powiedzieć o tym argumentcie?

¹³ Zob. O.Q. Hyder, *On the Mental Health of Jesus Christ* oraz J.A. Buell, O.Q. Smith, *Jesus: God, Ghost, or Guru?*

Według mnie zwrot „uległ złudzeniu” występuje w nim w dwóch różnych znaczeniach. Terminu „złudzenie” i jego odpowiedników używa się potocznie, mając na myśli żywienie fałszywego przekonania lub, spowodowany posiadaniem takiego przekonania, trwały błąd postrzeżeniowy. W tym *potocznym sensie* terminu „złudzenie”, przesłanka 1 jest prawdziwa. Jeśli bowiem Jezus się pomylił, to rzeczywiście miał fałszywe przekonanie. Co więcej, w wyniku fałszywego przekonania o własnej boskości trwale postrzegał siebie jako wypełniającego Boże nakazy w rodzaju cofnięcia prawa kapłańskiego, odpuszczania grzechów i decydowania o właściwym sposobie zwracania się do Boga. W myśl opcji pomyłki Jezus uległ więc złudzeniu w potocznym sensie tego terminu. To jednak ani nie pociąga logicznie, ani nie uprawdopodobnia tego, że jest się psychotycznym, melancholijnym, maniakalno-depresyjnym, schizofrenicznym czy paranoidalnym. Oczywiście jeśli Jezus uległ złudzeniu w potocznym sensie, to jego kontakt z rzeczywistością był zakłócony. Osoba z fałszywym przekonaniem czy systematycznie błędną percepcją rzeczy ma feler, który wpływa na jej kontakt z rzeczywistością. Nie jest jednak prawdą, że jeśli Jezus uległ złudzeniu w sensie potocznym, to był psychicznie chory, był lunatykiem bądź wymagał leczenia psychiatrycznego. Innymi słowy, przy użyciu zwrotu „uległ złudzeniu” w sensie potocznym przesłanka 2 jest fałszywa.

Zwrotu „uległ złudzeniu” i jego odpowiedników można jednak użyć również w sensie specjalistycznym, mając na myśli stan niemal zawsze towarzyszący psychozie, melancholii, depresji maniakalnej, schizofrenii lub paranoi. W tym *klinicznym sensie*, jeśli Jezus uległ złudzeniu, to był psychicznie chory, był szaleńcem, wymagał leczenia psychiatrycznego. W tym sensie przesłanka 2 jest (z dużym prawdopodobieństwem) prawdziwa. To jednak, że Jezus uległ złudzeniu w sensie klinicznym nie wynika z tego, że się pomylił. W kontekście argumentu SZB powiedzenie, że Jezus „się pomylił”, znaczy jedynie, że był w błędzie, ale nie kłamał *ani nie wymagał leczenia psychiatrycznego*. A skoro tak, to nie uległ złudzeniu w sensie klinicznym. Toteż w tym sensie fałszywa jest przesłanka 1.

Wyciągam z tego wniosek, że nie istnieje jednoznaczny sens zwrotu „uległ złudzeniu”, który, użyty konsekwentnie w przesłankach rozważanego argumentu, czyni przesłanki 1 i 2 prawdziwymi.

3.2. STRATEGIA „WYOBRAŻ SOBIE, ŻE TWÓJ ZNAJOMY PODAJE SIĘ ZA BOGA”

Następna strategia, którą chcę omówić, pochodzi z eseju broniącego argumentu SZB. C.S. Evans pisze:

Jezus niewątpliwie używał w odniesieniu do siebie tytułów, które sugerowały boskość. Nazywał siebie *Panem* i *Synem Boga*. Posunął się nawet do użycia objawionego Mojżeszowi osobowego imienia Boga, które dla pobożnych Żydów było zbyt święte, by je choćby wymówić. Odpuszczał grzechy, i to nie tylko te popełnione wobec niego, ale również popełnione przeciwko innym, jak gdyby to *on* został nimi dotknięty. Ma to sens tylko wtedy, gdy każdy grzech traktowany jest jako obraza Boga i jeśli Jezus uważał siebie za Boga.

Trudno sobie nawet wyobrazić, jak szokująco te twierdzenia musiały brzmieć w uszach jego współczesnych. Najlepiej przedstawić sobie kogoś, kto głosi podobne tezy w dzisiejszych czasach. Wyobraźmy sobie znajomego, który naucza wszem i wobec, że jest Bogiem i że powinniśmy się nawrócić, oraz proponuje nam odpuszczenie grzechów. Ani chybi uznalibyśmy go za szaleńca, a przynajmniej za złoczyńcę, oszusta, któremu najprawdopodobniej idzie o władzę lub pieniądze, albo o jedno i drugie. Trudno byłoby nam przejść obojętnie obok takiej osoby. Gdybyśmy dali mu wiarę, zostalibyśmy jego wiernymi naśladowcami; w przeciwnym razie, napawaliby nas odrazą.

Tak właśnie ludzie odbierali Jezusa, i te reakcje pozostają jedynymi sensownymi. Nie ma sensu uważać takiego człowieka za „zwykłego nauczyciela moralności”. Albo jest on tym, za kogo się podaje, albo też jest szaleńcem lub kimś jeszcze gorszym¹⁴.

Jaką dokładnie strukturę ma to rozumowanie?

Wydaje się, że mamy do czynienia z argumentem przez analogię. Wyobraźmy sobie, czysto hipotetycznie, że moja sąsiadka, starsza pani imieniem Florentyna, twierdzi, wprost lub w domyśle, że jest Bogiem. Gdybym nie uważał jej za Boga (co, mimo jej niezliczonych zalet, nie wchodzi w rachubę), to bez wątplenia uznałbym ją za szaloną lub złą, a nie jedynie za osobę, która się pomyliła. Podobnie w wypadku Jezusa. Biorąc pod uwagę jego roszczenie do boskości, gdybym nie uważał go za Boga (uważam go za Boga, ale załóżmy, że jest inaczej), to bez wątplenia uznałbym go za szaleńca lub złoczyńcę, a nie jedynie za osobę, która się pomyliła. Uznanie Jezusa za osobę tkwiącą w błędzie byłoby równie nierozsądne jak uznanie za taką osobę Florentyny.

Jak ustosunkować się do tego argumentu? Wydaje mi się on znacznie mniej przekonujący, niż to się zwykle twierdzi. Załóżmy, że Jezus odznaczał się niezrównaną mądrością, jak to podkreślam razem ze zwolennikiem argumentu SZB. Inaczej mówiąc, załóżmy, że gdybyśmy naprawdę dobrze poznali Jezusa, to

¹⁴ C.S. Evans, *Why Believe?*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 1996, s. 75. Evans nie jest bynajmniej odosobniony w takim sposobie myślenia. Zob. np. J.W. Montgomery, *History and Christianity*, Downer's Grave, IL: InterVarsity Press 1971, s. 64; J. McDowell, *More than a Carpenter*, Carol Stream, IL: Tyndale House Publishers 1987. [Więcej niż cieśla, przekład polski dostępny na stronie <http://rnz.org.pl/index/?id=e034fb6b66aacc1d48f445ddf08da98>]. W rozmowie bronił go również, choć z zastrzeżeniami, jeden z byłych przewodniczących Stowarzyszenia Filozofów Chrześcijańskich.

wiedzielibyśmy nie tylko, że – by użyć określenia G.K. Chestertona – „wyróżniał się intelektualnie”, ale też że nigdy wyraźnie nie ujawnił cechy moralnej, która kłóciłaby się z boskością. Otóż moja sąsiadka Florentyna albo posiada tę własność, albo jej nie posiada. Rozpatrzmy kolejno obie możliwości. Przypuśćmy, zgodnie z prawdą, że jestem przekonany, iż jej nie posiada. W konsekwencji, gdy idąc za radą Evansa wyobrażam sobie Florentynę twierdzącą wszem i wobec, że jest Bogiem, wzywającą do nawrócenia i proponującą mi odpuszczenie grzechów, to wyobrażam sobie, że uznaję ją za moralnie podejrzaną czy, co bardziej prawdopodobne, szaloną. Natomiast gdy wyobrażam sobie *Jezusa* twierdzącego, że jest Bogiem, to wyobrażam sobie kogoś, kto, jak miemam, odznacza się niezrównaną mądrością. W konsekwencji, gdy dodaję, że się pomylił, to nie wyobrażam sobie, że wyciągam z tego wnioski, iż jest szaleńcem lub złoczyńcą. Wychodzę raczej od jego niezrównanej mądrości i wyobrażam sobie, że dochodzę do wniosku, iż się pomylił. Z drugiej strony, powiedzmy, że jestem przekonany, iż Florentynę cechuje mądrość godna chrześcijanina. Gdy, idąc za radą Evansa, wyobrażam sobie, że twierdzi ona, iż jest Bogiem itp., to wyobrażam sobie kogoś, kto, jak miemam, „wyróżnia się intelektualnie” i jest moralnie nieskazitelny. W konsekwencji, gdy dodaję, że uległa ona pomyłce, to sytuacja jest taka sama, jak w wypadku Jezusa: wyobrażam sobie, że dochodzę do wniosku, iż się ona pomyliła.

Kłopot w tym, że ta analogia zachodzi tylko w wypadku, gdy uważa się Jezusa za zwyczajnego człowieka, a w każdym razie nie za mędrca. Albowiem rozszczenie Jezusa do boskości potraktowalibyśmy w taki sam sposób, jak podobne rozszczenie naszych znajomych – mianowicie jako w najlepszym razie oznakę szaleństwa – tylko wtedy, gdybyśmy uważali, że podobnie jak *oni* jest niedoskonały, czy to intelektualnie, czy moralnie. Jednakże ani ja, ani zwolennik argumentu SZB tak nie uważamy. Traktujemy Jezusa ze znacznie większym szacunkiem. Gdy porównując go z naszymi znajomymi wychodzimy od jego mądrości, to albo uznajemy te przypadki za wyraźnie odmienne (on jest mędrce, a oni nie), albo za wyraźnie analogiczne (on jest mędrce, podobnie jak oni) i wobec tego uznajemy tak jego, jak i ich za tkwiących w błędzie.

3.3. STRATEGIA MĄDROŚCI

Peter Kreeft dokonuje oceny argumentu SZB za pomocą zabawnego dialogu pośmiertnego między trzema postaciami, które zmarły tego samego dnia w 1963 r.: Aldousem Huxleyem, Johnem F. Kennedym i C.S. Lewisem. (Ten ostatni reprezentuje pogląd samego Kreefta.) W pewnym momencie Kreeft tak przedstawia argument SZB:

LEWIS: W grę wchodzi jedynie cztery możliwości: Jezus jest albo Bogiem, albo złoczyńcą (obrazoburczym lub szalonym), albo dobrym człowiekiem (jedynie mędrce), albo zwyczajnym człowiekiem [...] A nie możecie zaliczyć Jezusa do żadnej z trzech ostatnich kategorii.¹⁵

Dobry początek. Wymienia się tu przynajmniej wprost opcję pomyłki (Jezus był dobrym człowiekiem, jedynie mędrce).

Pytanie brzmi więc: dlaczego właściwie nie możemy zaliczyć Jezusa do kategorii „dobry człowiek (jedynie mędrce)”? Jediną wyraźną odpowiedź Kreefta znajdujemy w następującym krótkim fragmencie:

LEWIS: Do której w tych trzech grup byście go zaliczyli? Do zwyczajnych ludzi, mędrców czy pseudobogów?

KENNEDY: Do mędrców, oczywiście.

LEWIS: Nie, ponieważ w przeciwieństwie do niego, nie twierdzą oni, że są bogami.

KENNEDY: Hm. Może więc do pseudobogów?

LEWIS: Nie, ponieważ brak im właściwej mu mądrości, współczucia i siły twórczej.

KENNEDY: I nie do zwykłych ludzi, ponieważ...

LEWIS: Z obu wspomnianych względów. Pozostaje tylko jedna nieunikniona możliwość.

KENNEDY: Jaka?

LEWIS: Że jest mędrce, a zatem należy mu zaufać. A ponieważ twierdzi, że jest Bogiem, nie jest tylko jeszcze jednym ludzkim mędrce¹⁶.

Jaki zarzut przytacza się tu przeciwko opcji pomyłki? Chciałbym wysunąć dwie sugestie.

3.3.1. „Jest mędrce, a zatem można mu ufać”

Moja pierwsza sugestia wychodzi od ostatnich słów Lewisa, nasuwających na myśl następujący argument:

1. Jezus jest mędrce.
2. Jeśli Jezus jest mędrce, to można mu ufać.
3. Jezusowi można ufać. (1, 2)
4. Jezus twierdził, że jest Bogiem.

¹⁵ P. Kreeft, *Between Heaven and Hell*, Downer's Grove, IL: InterVarsity Press 1982, s. 67.

¹⁶ *Between Heaven and Hell*, s. 64. Pomińmy pytanie o to, jak opcja pseudoboga ma się wpisywać w czteroczęściową klasyfikację Kreefta; przymknijmy również oko na niespójność Lewisowskiego zaprzeczenia na początku tego fragmentu, że Jezus był mędrce, a następnie uznania tego na jego końcu.

5. Jeśli Jezusowi można ufać i twierdził, że jest Bogiem, to nie pomylił się.
6. Jezus zatem nie pomylił się (jedynie). (3-5)

Jak ocenić ten argument?

Myślę, że przesłanka 5 nie jest bardziej akceptowalna niż, dajmy na to, sąd, iż jeśli Buddzie (czy Konfucjuszowi) można było ufać i jeden z nich twierdził, że jest Bogiem, to nie pomylił się. A jednak zaakceptowanie tego drugiego sądu byłoby, rzecz jasna, nieroztropne. Można bowiem być godnym zaufania w wielu najważniejszych sprawach, a mimo to mylić się w innych, nie mniej ważnych.

Można oczywiście dodać, że Jezus był nie tylko godny zaufania, ale w *pełni* godny zaufania i wobec tego jeśli twierdził, że jest Bogiem, to istotnie się nie pomylił. Aby zachować formalną poprawność argumentu, trzeba będzie wówczas zmodyfikować go następująco:

- 1*. Jezus był *doskonałym* mędrce.
- 2*. Jeśli Jezus był *doskonałym* mędrce, to był *doskonale* godny zaufania.
- 3*. Jezus był *doskonale* godny zaufania. (1*, 2*)
4. Jezus twierdził, że jest Bogiem.
- 5*. Jeśli Jezus był *doskonale* godny zaufania i twierdził, że jest Bogiem, to nie pomylił się.
6. Jezus zatem nie pomylił się (jedynie). (3*-5*)

Co powiemy o tym argumentcie?

Po pierwsze, zauważmy, że doskonały mędrzec to, na mocy definicji, ktoś, komu można ufać. Po wtóre, zauważmy, że ktoś doskonale godny zaufania to, na mocy definicji, ktoś, kto uznaje tylko prawdę. Toteż przesłanka 1* mówi, na mocy znaczenia odpowiednich zwrotów, że Jezus uznawał tylko prawdę. Dlaczego jednak mielibyśmy przystać na to, że Jezus uznawał tylko prawdę? Jedyna znana mi racja brzmi: ponieważ Jezus był Bogiem. Nie mam nic przeciwko tym, którzy uznają Jezusa za Boga. Ja sam czynię to regularnie, składając nicejskie wyznanie wiary. Sprzeciwiam się jednak wykorzystywaniu tego na poparcie przesłanki argumentu SZB.

3.3.2. „Ostatni człowiek na świecie, który mógłby cierpieć na manię wielkości”

Zgodnie z moją drugą sugestią przytoczony fragment z Kreefta zawiera następujący argument:

1. Jeśli Jezus był mędrcelem, ale nie był Bogiem, to nie twierdził, że jest Bogiem.
2. Jezus twierdził, że jest Bogiem.
3. Albo zatem Jezus nie był mędrcelem, albo nie był Bogiem. (1, 2)
4. Jezus był mędrcelem.
5. Jezus zatem był Bogiem (i wobec tego nie pomylił się (jedynie)). (3, 4)

Logika tego argumentu jest bez zarzutu. Akceptujemy również przesłankę 2. Co więcej, te same względy, które (założmy) doprowadziły nas do odrzucenia opcji kłamcy i szaleńca, prowadzą również (założmy) do uznania przesłanki 4. Pozostaje więc przesłanka 1. Dlaczego mielibyśmy ją uznać? Niestety, Kreeft nie udziela odpowiedzi na to pytanie.

Aby naprawić to zaniedbanie, zastanówmy się, czy w samym pojęciu mądrości jest coś, co kłóci się z tym, by *zwykły* (tj. nie-boski) mędrzec twierdził, iż jest Bogiem. Taką sugestię, zresztą nie nową, rozwija dokładniej G.K. Chesterton. Oto co pisze on na temat przenikliwości i doskonałości intelektu Chrystusa widocznej w jego nauczaniu moralnym:

Stanowi [ona – M.I.] bowiem ostatnią cechą, jaka zazwyczaj towarzyszy zwykłej megalomani, a zwłaszcza megalomani tak wybujałej i niebotycznej jak ta, która mogłaby towarzyszyć wspomnianym przez nas roszczeniom. Sama ta cecha, którą można nazwać jedynie intelektualną perfekcją, nie jest oczywiście oznaką boskości. Jest ona jednak bardzo prawdopodobnym zabezpieczeniem przed skłonnością do pospolitych i próżnych roszczeń dotyczących boskości. Człowiek tego pokroju, gdyby był tylko człowiekiem, byłby ze wszystkich najmniej podatny na zamroczenie taką wziętą nie wiadomo skąd ideą; zamroczenie takie jest domeną religijnego sensata, który oszukuje samego siebie [...]

Jeśli Chrystus był jedynie istotą ludzką, to musiał być istotą o bardzo skomplikowanym i sprzecznym charakterze. Łączył w sobie bowiem dwie cechy leżące na przeciwnych biegunach ludzkiej różnorodności. Był dokładnie tym, kim nigdy nie mógłby być człowiek cierpiący na urojenia: był bardzo mądry, był bardzo dobrym sędzią. To, co mówił, było zawsze niespodziewane, ale zawsze niespodziewanie wielkoduszne i często niespodziewanie umiarkowane. Weźmy na przykład wydzwięk przypowieści o chwaście i pszenicy. Jest ona połączeniem zdrowego rozsądku i wnikliwości. Nie ma natomiast w niej nic z prostego myślenia szaleńca. Nie ma w niej nawet nic z prostego myślenia fanatyka [...] Nie ma nic, co byłoby dalsze od zdolności wybiegania wzrokiem ponad i poza oczywistość niż przypadek skupionego na sobie maniaka z jednym czułym punktem w głowie. Naprawdę nie mam pojęcia, jak te dwie cechy osobowości mogłyby zostać połączone w przekonujący sposób poza tym zdumiewającym sposobem, w jaki łączy je doktryna chrześcijańska [...] Bóstwo jest dość wielkie, by mogło być boskie; jest też dość wielkie, by mogło nazywać się boskim. Ale człowieczeństwo w miarę wzrastania staje się coraz mniej skłonne do skła-

dania takich deklaracji. Bóg jest Bogiem, jak mówią muzułmanie. Wielki człowiek wie jednak, że nie jest Bogiem, a im jest większy, tym lepiej to wie¹⁷.

Wybitny historyk Philip Schaff wtóruje Chestertonowi, zadając pytanie,

czy taki intelekt – przejrzysty jak niebo, rzeźki jak górskie powietrze, ostry i przenikliwy jak miecz, całkowicie zdrowy i pełen wigoru, zawsze pozostający w gotowości, opanowany – mógłby paść ofiarą radykalnego i najpoważniejszego urojenia na temat własnego charakteru i powołania?¹⁸

Odpowiedź Schaffa: „Cóż za niedorzeczny pomysł!”. C.S. Lewis pisze w podobnym duchu:

Jest rzeczą bardzo trudną wyjaśnić na płaszczyźnie historycznej życie Chrystusa, Jego słowa i wpływ, jaki wywierał, w sposób nie trudniejszy, niż to czynią chrześcijanie. Nigdy nie wytłumaczono w sposób zadowalający sprzeczności zachodzącej między głębią, mądrością i (niech mi będzie wolno użyć takiego określenia) przemyślnością moralnej nauki Chrystusa a wybujałą megalomanią, która musi ukrywać się poza Jego teologiczną nauką, jeśli On nie jest naprawdę Bogiem. Stąd niechrześcijańskie hipotezy następują jedna po drugiej z zadziwiającą a niewyczerpaną obfitością¹⁹.

Pomocne wydaje mi się odczytanie Chestertona, Schaffa i Lewisa jako twierdzących, że opcja pomyłki musi łączyć w sobie dwa elementy – po pierwsze, błędne roszczenie do boskości i, po drugie, nieźrównaną mądrość. Połączenie to ma być „niedorzeczne” i „nieprzekonujące”. Albowiem, jak ujmuje to Chesterton, „Bóstwo jest dość wielkie, by mogło być boskie; jest też dość wielkie, by mogło nazywać się boskim. Ale człowieczeństwo w miarę wzrastania staje się coraz mniej skłonne do składania takich deklaracji”. Oczywiście mędrzec jest wzorem człowieczeństwa i dlatego jest „ze wszystkich najmniej podatny” na wysuwanie „pospoliczych i próżnych roszczeń dotyczących boskości”. Jest on „ze wszystkich najmniej podatny na zamroczenie taką wziętą nie wiadomo skąd ideą”.

Jak ocenić ten argument na rzecz przesłanki 1? Nie rozumiem, co miałyby nas skłonić do przypisania zwyczajnemu mędrce niewyszukania i próżności tylko dlatego, że błędnie rościł sobie pretensje do boskości. Nie zapominajmy o przy-

¹⁷ G.K. Chesterton, *The Everlasting Man*, Westport, CT: Greenwood Press 1974, s. 247-49, przedruk wydania opublikowanego przez Dodd, Mead & Company, New York 1925 [*Wiekiasty człowiek*, przeł. M. Sobolewska, Warszawa: Fronda 2004, s. 318-322.]

¹⁸ P. Schaff, *The Person of Christ*, New York: American Tract Society 1918, s. 97.

¹⁹ C.S. Lewis, *Miracles*, New York: Macmillan 1947, s. 132 [*Cudy. Wprowadzenie ogóle*, przeł. S. Pacuła, Warszawa: PAX 1958, s. 166.]

jętym wcześniej założeniu, że roszczenie to jest całkiem szczerze. Porzućmy więc retoryczną przesadę i sformułujmy ów argument następująco:

- 1a. Jeśli Jezus był mędrce, ale nie był Bogiem, to miał dość mądrości, aby o tym wiedzieć.
- 1b. Jeśli Jezus miał dość mądrości, aby wiedzieć, że nie był Bogiem, to nie twierdził, że jest Bogiem.
- 1. Jeśli Jezus był mędrce, ale nie był Bogiem, to nie twierdził, że jest Bogiem. (1a, 1b)

Argument ten jest formalnie poprawny, a przesłanka 1b jest prawdziwa. Jednakże, jak to za chwilę wyjaśnię, przesłanka 1a nie jest wiarygodniejsza niż jej zaprzeczenie.

Jeśli Jezus był nie-boskim mędrce, to albo

Jezus był nie-boskim mędrce, który *miał* wystarczającą rację, by sądzić, że jest Bogiem,

albo

Jezus był nie-boskim mędrce, który *nie miał* wystarczającej racji, by sądzić, że jest Bogiem.

Owszem, jeśli Jezus był nie-boskim mędrce, który nie miał wystarczającej racji, by sądzić, że jest Bogiem, to miałby dość mądrości, by to wiedzieć. Nie jest jednak prawdą, że jeśli Jezus był nie-boskim mędrce, który *miał* wystarczającą rację, by sądzić, że jest Bogiem, to miałby dość mądrości, by to wiedzieć. Wprost przeciwnie, jeśli Jezus był nie-boskim mędrce, który miał wystarczającą rację, by sądzić, że jest Bogiem, to fakt, iż „wyróżniał się intelektualnie”, w naturalny sposób naprowadziłby go na myśl, że jest Bogiem. A zatem przesłanka 1a jest prawdziwa tylko wtedy, gdy Jezus nie miał wystarczającej racji, by uważać się za Boga. A dlaczego mielibyśmy na to przystać?

Kreeft i Tacelli sugerują, że Jezus-człowiek nie mógłby uznać się za Boga, ponieważ był Żydem, a „żaden Żyd nie mógłby szczerze sądzić, iż jest Bogiem”²⁰.

²⁰ Kreeft, Tacelli, *Handbook of Christian Apologetics*, s. 161. Oczywiście, chrześcijanie wierzą, że przynajmniej jeden Żyd mógł szczerze uważać się za Boga, mianowicie Jezus. Przypuszczalnie Kreeft i Tacelli chcieli powiedzieć, „Żaden Żyd, który nie był Bogiem, nie mógłby szczerze uważać się za Boga”.

Jaką wartość ma ta dobrze znana idea? Czy wykluczała ją przyjmowana przez Jezusa ortodoksyjna teologia żydowska z I wieku? Czy Jezus nie mógłby uznać się za Boga, gdyby nim nie był? Być może, choć nie mam pojęcia, dlaczego. Przypuśćmy, że *był* tym, za kogo się podawał, mianowicie Bogiem. Wówczas miał wystarczającą rację, by sądzić, że jest Bogiem. Dlaczego takiej lub podobnej racji nie mógłby mieć ktoś, kto Nim nie jest? Nie widzę po temu najmniejszych przeszkód. A w takim razie ortodoksyjny Żyd z I wieku – nawet tak mądry jak Jezus – mógłby błędnie uznać się za Boga.

Podam jeszcze jedną rację za tym, by sądzić, że Jezus nie miał wystarczającej racji dla uznania się za Boga – o ile był normalny, ale nie był Bogiem. Otóż gdyby Jezus był normalny, ale nie był Bogiem, to nie uważałby się za wszechwiedzącego, a przynajmniej żywiłby w tej sprawie pewne wątpliwości. To z kolei sprawiłoby, że miałyby rację unieważniającą dla przekonania o swojej boskości, ponieważ boskość wymaga wszechwiedzy, a wszechwiedza jest niezgodna z wątpliwością dotyczącą wszechwiedzy. Toteż gdyby Jezus był normalny, ale nie był Bogiem, to w najlepszym razie miałyby *unieważnioną* rację dla przekonania o własnej boskości, czyli rację, która nie jest wcale *wystarczająca*. Jak odpowiedzieć na ten wywód?²¹

Moja główna trudność polega na tym, że jestem zmuszony zawiesić sąd odnośnie do przynajmniej jednej z przesłanek. Uważam bowiem, że Jezus był wcielonym Synem Bożym, a jedyne dwa modele Wcielenia, które jestem w stanie zrozumieć, implikują fałszywość przynajmniej jednej z przesłanek. Oczywiście muszę się liczyć z tym, że owe modele są fałszywe; niewykluczone jednak, że jeden z nich jest prawdziwy. Byłbym nierozsądny, broniąc argumentu za boskością Jezusa za cenę odrzucenia jedynych dwóch modeli Wcielenia, które rozumiem. Zawieszam więc sąd.

Modele Wcielenia, które mam na myśli, to model kenotyczny i model dwóch umysłów. Kenotyzm odrzuca przesłankę, że boskość wymaga wszechwiedzy, ponieważ uznaje się w nim, że Jezus był w pełni Bogiem, choć nie był wszechwiedzący. Był co najwyżej wszechwiedzący-o-ile-nie-wcielony; ta własność, a nie wszechwiedza, należy do istoty boskości. Jeśli zmodyfikujemy rozważany argument tak, aby pogodzić go z kenotyzmem, to ma on fałszywą przesłankę, iż wszechwiedza-bez-Wcielenia jest niespójna z wątpliwością dotyczącą wszechwiedzy-bez-Wcielenia. Z kolei w myśl modelu dwóch umysłów Jezus był jedną osobą z dwoma umysłami, boskim i ludzkim. Podczas gdy umysł boski posiadał nieograniczony

²¹ Wdzięczny jestem mojemu studentowi, Danielowi Jeffreyowi, za zwrócenie mi uwagi na ten argument, a Michaelowi Murrayowi za skłonienie mnie do jego omówienia.

dostęp do treści i doświadczeń umysłu ludzkiego, umysł ludzki nie miał dostępu do umysłu boskiego, chyba że pozwalał mu na to umysł boski. Za jedną z zalet tego modelu uznaje się to, że ukazuje, w jaki sposób jedna i ta sama osoba może być wszechwiedząca, a zarazem naprawdę podlegać rozwojowi ludzkiemu, tak jak to miało być w wypadku Jezusa. Przypuśćmy, że ta zaleta jest rzeczywista. Wówczas Jezus mógłby być wszechwiedzący nawet wtedy, gdyby w to wątpił – zgodnie z modelem dwóch umysłów, ale wbrew omawianemu argumentowi.

Osoby niezobowiązane do uznania Wcielenia nie będą mieć tej samej co ja racji dla zawieszenia sądu w sprawie omawianego argumentu. Być może jednak pozostanie im racja następująca: to nieprawda, że gdyby Jezus, mimo swej normalności, błędnie uznał się za Boga, to sądziłby, że nie jest wszechwiedzący lub przynajmniej wahał się w tej sprawie. Posiadane przez niego racje dla przekonania o własnej boskości byłyby bowiem w jego kontekście kulturowym na tyle przekonujące, że miałyby co do nich wątpliwość tylko wówczas, gdyby był ogromnie niepewny siebie lub chorobliwie podejrzliwy – a żadna z tych cech nie pasuje do wizerunku niezrównanego mędrca. Nieco ostrożniej można by argumentować za zawieszeniem sądu w tej sprawie. Albowiem za pewnik możemy przyjąć tylko to, że w kontekście kulturowym Jezusa jego racje dla przekonania o własnej boskości mogłyby być na tyle przekonujące, iż wątpiłby w nią tylko wówczas, gdyby był ogromnie niepewny siebie lub chorobliwie podejrzliwy. Postaram się doprecyzować tę linię argumentacji w części 4.

3.4. STRATEGIA „TRUDNO ZROZUMIEĆ JAK”

Rozważmy następujące słowa Stephena Davisa:

Być może Jezus twierdził, że jest Bogiem, nie był ani szaleńcem, ani złoczyńcą, ale *szczerze się pomylił* w tej sprawie [...] Obrońca argumentu SZB nie chce bynajmniej forsować logicznej czy nawet przyczynowej niemożliwości takiej pomyłki. Na uparteo mogliśmy zapewne wyobrazić sobie sytuację, w której normalna i moralna osoba błędnie uznaje się za Boga [...] Jednakże trudno zrozumieć, jak normalna i dobra osoba mogłaby szczerze się pomylić, obstając przy wyjątkowo dziwnym przekonaniu, że jest Bogiem (zakładając, że używa ona słowa „Bóg”, tak jak to zwykle czynią w tym kontekście chrześcijanie, tj. mając na myśli dosłowną identyczność z wszechmocnym, wszechwiedzącym i kochającym stwórcą świata). *Jest* coś nad wyraz dziwnego w pojęciu szczerzej, dobrze i normalnej osoby błędnie uznającej się za Boga.²²

²² Davis, *Was Jesus Mad, Bad, or God*, s. 224-225.

Główna idea jest tu taka, że trudno zrozumieć, jak Jezus mógłby być normalny i dobry, ale szczerze się pomylić w kwestii tego, kim jest, ponieważ na ogół „trudno zrozumieć, jak normalna i dobra osoba mogłaby błędnie acz szczerze sądzić, że jest Bogiem”.

Spróbujmy doprecyzować powyższy wywód Davisa. Utrzymuje on, że stajemy przed pewną trudnością. Trudno jest nam coś zrozumieć. Jak się wydaje, wyciąga on z tego wnioski o niewiarygodności lub małym prawdopodobieństwie opcji pomyki. Ale co *dokładnie*, według Davisa, trudno nam zrozumieć? Pewną możliwość, oczywiście – dokładniej to, *jak* dobra, normalna, szczerza osoba *mogłaby* błędnie uznać się za Boga. Jakiego *rodzaju* możliwość ma on na myśli? Jak przyznaje, „nie chce forsować logicznej czy nawet przyczynowej niemożliwości takiej pomyłki”. Nie chodzi więc ani o możliwość fizyczną, ani o logiczną. A zatem o jaką?

Być może o *możliwość epistemiczną*. Sąd czy stan rzeczy *p* jest epistemicznie możliwy tylko wtedy, gdy jest spójny z tym, co traktujemy jako dane (lub co większość z nas, lub większość z nas w pewnym określonym kontekście, na przykład większość osób zastanawiających się nad argumentem SZB, uznaje za dane – dalej pominię tę kwalifikację)²³. Odpowiednio *p* *nie* jest epistemicznie możliwy tylko wtedy, gdy jest niespójny z tym, co traktujemy jako dane. Toteż sąd, że dobra, normalna, szczerza osoba błędnie uznaje się za Boga, jest epistemicznie możliwy tylko wtedy, gdy jest spójny z tym, co traktujemy jako dane. Odpowiednio nie jest on epistemicznie możliwy tylko wtedy, gdy jest niespójny z tym, co traktujemy jako dane.

Nasze pytanie jest więc następujące: czy rzeczywiście tak trudno pojąć epistemiczną możliwość, że dobra, normalna, szczerza osoba błędnie uznaje się za Boga? Przedstawienie sobie tej możliwości nie będzie, ma się rozumieć, podobne do Kartezjańskiej „jasnej i wyraźnej idei”, powiedzmy, istoty ciała, ani do Locke’owskiej „światlistej aury”, która towarzyszy refleksyjnemu skierowaniu uwagi na $2 + 1 = 3$ i inne oczywiste konieczności. Obstawanie przy takich standardach byłoby absurdalne. Aby zrozumieć, jak dobra, normalna, szczerza osoba mogłaby błędnie uznać się za Boga, wystarczy przedstawić opowieść „na niby”, która, po namyśle, wydaje się spójna z tym, co zostało przyjęte jako dane i która nie jest zbyt „wydumana”, czyli nie ma krytykowanej przez Davisa własności.

²³ Sąd *p* jest *spójny* z sądem *q* =_{df}; z ich koniunkcji nie można wyprowadzić bezpośredniej sprzeczności przy użyciu samej tylko logiki pierwszego rzędu oraz synonimów.

4. OPCJA POMYŁKI: JAK (EPISTEMICZNIE) MOGŁOBY SIĘ TO ZDARZYĆ

Jak wcześniej zasugerowałem, opcja pomyłki, w jej najlepszym wydaniu, przedstawia Jezusa jako mającego wystarczającą rację (czy, szerzej, podstawy) dla przekonania o własnej boskości. W tej części przedstawię dwie opowieści „na niby”, które posiadają, jak się zdaje, tę cechę. Nie twierdzą wcale, że są one prawdopodobne, bardziej prawdopodobne niż nie, czy choćby nawet logicznie możliwe. Twierdzą tylko, że, po namyśle, nie są one absurdalne i wydają się spójne z tym, co w sposób właściwy traktujemy jako dane w kontekście oceny argumentu SZB.

4.1. OPOWIEŚĆ O BELZEBUBIE

Pierwszą opowieść, którą mam na myśli, można by nazwać *opowieścią o Belzebubie*. Da się ją streścić następująco:

Jeden i jedyny Bóg, wszechmocny stwórciel nieba i ziemi, wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych, zanim stworzył ludzi powołał do istnienia aniołów. Aniołowie zostali obdarzeni zachwycającymi zdolnościami oraz władzą ich używania na chwałę Boga i dla własnego dobra, a także władzą powstrzymania się od używania ich dla tych celów. Wielu aniołów użyło tej drugiej władzy: odwrócili się od Stwórcy i, pod wodzą Szatana, księcia ciemności, postawiło sobie za cel doprowadzenie dzieci Bożych do zguby. Cel ten przyświeca im po dziś dzień. Jednym ze sposobów, w jakie Szatan próbuje zwieść dzieci Boże, jest wprowadzanie ich w błąd, tak by zamiast oddawać cześć jedynemu, prawdziwemu Bogu, czcili stworzenie. Odkrył on, że jednym z najskuteczniejszych sposobów jest, jak zauważył św. Paweł, podszywanie się pod anioła światła. Zdecydowanie najskuteczniejszy podstęp polega na sprawieniu, by człowiek podszył się pod samego Boga. Aby do tego doprowadzić, Szatan stwarza zwykłemu człowiekowi dobre podstawy do uznania się za Boga, a następnie doprowadza do zajścia zdarzeń podobnych do tych opisanych w Nowym Testamencie. Ofiarą takiego właśnie podstępu padł Jezus – reszta to już historia. Szatan nie podejrzewał, że sprawy przybiorą tak korzystny obrót.

Jak ustosunkować się do tej prostej opowieści? Czy jest ona spójna z tym, co traktujemy jako dane? Czy rzuca światło na to, jak normalna i dobra osoba – w tym wypadku Jezus – mogłaby szczerze popaść w błąd i uznać się za Boga?

Opowieść o Belzeubie jest pomocna tylko dla tych, którzy, tak jak ja, są już w jakiejś mierze otwarci na teizm i tradycję mówiącą o Szatanie. To do nich jest skierowany niniejszy paragraf (4.1). W następnym paragrafie (4.2) zwrócę się do szerszego grona.

Można by postawić zarzut, że opowieść o Belzeubie jest niezgodna z tym, co uznajemy za dane, ponieważ Bóg nie dopuściłby do zajścia czegoś tak szkaradnego. Ale trudno potraktować ten zarzut poważnie. Wprawdzie Bóg mógłby z pewnością ograniczyć zwodzicielską moc Szatana, ale natura świata zdecydowanie wskazuje, że tego nie uczynił. Ogólnie rzecz biorąc, Bóg dopuszcza do zajścia dość szkaradnych rzeczy, w tym również do tego, by ludzie w sposób niezawiniony błędzili w sprawach o kluczowym znaczeniu dla właściwej relacji z Bogiem. Opowieść o Belzeubie jedynie to ilustruje.

Inny zarzut głosi, że Szatan nie mógłby stworzyć zwykłemu człowiekowi takich podstaw do uznania się za Boga, jakie miałyby lub mógłby mieć człowiek, który faktycznie był Bogiem.

W tym miejscu należy zadać dwa pytania. Po pierwsze, na czym miałyby polegać takie podstawy? Po drugie, czy da się je podrobić? Przypuszczam, że *jeśli* istnieją silne, ale zawodne podstawy do przyjęcia, że jest się Bogiem (coś, co pod tym względem przypomina, powiedzmy, doświadczenie zmysłowe), to nic nie stoi na przeszkodzie, aby Szatan stworzył je zwykłemu człowiekowi. Na czym miałyby więc polegać silne, ale zawodne podstawy, które skłoniłyby człowieka do uznania się za Boga?

Opowieść o Belzeubie można uszczegółwić w taki sposób, by odpowiedzieć na to pytanie. Przede wszystkim trzeba przyjąć, że Szatan mógłby upozorować – tak dla Jezusa, jak dla innych osób – że, na przykład, Jezus wskrzesił człowieka z martwych i dokonał różnych innych cudów w rodzaju tych, których opis znajdujemy w opowieściach przedmartwychwstaniowych. Być może jednak to by nie wystarczyło, aby człowiek uznał się za Boga. Wszakże nawet prorocy, z których żaden nie był Bogiem, mogliby dokonywać cudów, a nawet wskrzeszać z martwych! Co jeszcze byłoby więc konieczne?

Oto pewna propozycja, nazwijmy ją *dotatkami „jak-to-jest”* do opowieści o Belzeubie. Istnieje coś takiego, jak: „jak to jest” być wcielonym Bogiem, pewien szczególny sposób doświadczania świata. Podobnie jest coś takiego jak: „jak to jest” być mężczyzną, w tym sensie, że ktoś może doświadczać, jak to jest być mężczyzną, tj. mieć pewną szczególną męską perspektywę patrzenia na świat, a jednak nie być mężczyzną, mimo że jeśli ma się to doświadczenie, tj. tę perspektywę, to stanowi ona adekwatną podstawę dla uznania się za mężczyznę. Jeśli doświadczenie tego, jak to jest być wcielonym Bogiem, jest podobne, to stanowi

zawodną, ale wystarczającą podstawą dla uznania się za Boga, zwłaszcza gdy idzie w parze z (na pozór autentycznymi, ale faktycznie wywołanymi przez Szatana) znakami i niezwykłymi zdarzeniami. Nie widzę powodu, dla którego Szatan nie mógłby obdarzyć taką perspektywą zwykłego człowieka.

A oto druga propozycja, nazwijmy ją *dotatkem Abby*. Istnieje coś takiego, jak doświadczenie bezpośredniego, intymnego kontaktu z Bogiem. Poza tym istnieje coś takiego, jak: jak to by było lub mogło być, gdyby Bóg poświadczył, poprzez serię komunikatów i zapewnień wyrażonych w ramach takiej intymnej relacji, że jest się Bogiem. Oczywiście w myśl opowieści o Belzebubie Bóg nic podobnego nie robi, ale dopuszcza odpowiednie poświadczenie ze strony Szatana. Pozwala, na przykład, Szatanowi sprawić, by Jezusowi *wydawało się całkiem oczywiste*, że znajduje się w intymnej relacji do Boga Ojca, Abby. Pozwala również Szatanowi sprawić, by Jezusowi *wydawało się całkiem oczywiste*, że w tym doświadczeniu i poprzez nie Jezus pozostaje w tej szczególnej relacji do Boga Ojca, którą trafnie wyrażają słowa „jedyne Syn Boga”. Te podstawy oparte na doświadczeniu nie są rzecz jasna nieomyślne; można je mieć, a mimo to nie znajdować się w relacji, na którą mają one wskazywać. Podobnie jak inne podstawy oparte na doświadczeniu, mogą one jednak być adekwatne, zwłaszcza gdy zostają potwierdzone przez „cuda”, jak to ma miejsce w opowieści o Belzebubie.

Trzecia propozycja polega na *połączeniu* dodatków „jak to jest” i Abby. (Czwarta dodaje do tego połączenia główne idee przedstawionej poniżej opowieści o Mesjaszu.)

Być może czytelnik skrzywi się na zaproponowane przeze mnie dodatki. Z mojego doświadczenia wynika, że źródłem takiej reakcji jest przeświadczenie, iż, z konieczności, normalna i dobra osoba mogłaby mieć wystarczającą rację, by uznać, że jest Bogiem *tylko gdyby* rzeczywiście *była* Bogiem. Wystarczająca racja dla wiary we własną boskość musi być nieomyślna. W drugiej części paragrafu 3.2.2 odrzuciłem dwa argumenty na rzecz tego twierdzenia, a nie znam żadnych lepszych. Zachodzę więc w głowę, dlaczego mielibyśmy przyjąć, że wystarczająca racja, na której podstawie normalna i dobra osoba uznałaby swoją boskość, jest, z konieczności, nieomyślna. Nie jest to przecież oczywiste. Nie wydaje się również, że można by to było potraktować jako dane. A zatem dlaczego?

Spójrzmy na tę sprawę nieco inaczej. Czy przyjmując, że wystarczająca racja, na której podstawie normalna i dobra osoba uznałaby swoją boskość, musi być nieomyślna, nie zakładamy zarazem, że świetnie wiemy, jak to jest być wcielonym Bogiem i jakie było – w ujęciu chrześcijańskim – posiadane przez Jezusa doświadczenie Boga Ojca? W istocie czy nie zakładamy, że tak dobrze znamy tę perspektywę i to doświadczenie, że w sposób właściwy traktujemy je jako nie-

omylnie? Na to wygląda. Ale czy ktokolwiek *naprawdę* tak uważa? Zwolennicy argumentu SZB, którzy uważają, że znają się na tych sprawach, muszą to, delikatnie mówiąc, dokładniej wyjaśnić.

4.2. OPOWIEŚĆ O MESJASZU

A oto jeszcze inna próba unaocznienia opcji pomyłki, tym razem w sposób zgodny z naturalizmem, a zatem z poglądem szerszego grona odbiorców niż to, do którego mogła przemówić opowieść o Belzebubie. Nazwijmy ją *opowieścią o Mesjaszu*:

Jezus miał wystarczającą rację, a przynajmniej coś, co stanowiło wystarczającą racją w Palestynie I wieku, by sądzić, że jest Namaszczonym z rodu Dawida, Królem Żydowskim i, w tym Dawidowym sensie, Mesjaszem, Mesjaszem ben Dawid. Oczywiście, nie był wyjątkiem. Wielu innych, przed i po nim, uważało się za Mesjaszy, a całe rzesze im przytakiwały. Gdy ich obietnice pokonania Rzymu pozostawały niespełnione, pojawiali się kolejni pretendenci i ich uczniowie.

Uznawszy się za Mesjasza, Jezus nadal gorliwie studiował żydowskie Pismo, w którym dostrzegł wcześniej pominięte szczegóły i wskazówki. Nasuwały mu one niesłychanie zaskakujący pomysł powiązania ze sobą pewnych idei. Zauważył, na przykład, że dziecię z Izajasza 9, 5 – które „nam [tj. Izraelowi] się narodziło” i na którego barkach spoczęła władza; dziecię, którego każdy Żyd z [okresu] Drugiej Świątyni uważał za Mesjasza – jest określone mianem *el gibber*. Jezus dostrzegł tu dwuznaczność – *el gibber* można rozumieć bądź jako „Bóg Mocny”, bądź jako „Dzielny Wojownik” – ale rozumował wbrew tradycji, która opowiadała się za drugim z tych znaczeń. Wszak dziecko to jest również określone, w tym samym wersecie, jako „Książę Pokoju”, a ten tytuł bardziej pasuje do „Potężnego Boga” niż do „Dzielnego Wojownika”. Poza tym ta interpretacja nadawała lepszy sens określeniu „Odwieczny Ojciec”, które zostało zastosowane do „dziecięcia” w tym samym wersecie – tradycja zzbagatelizowała tę interpretację uwagą, że tytuł ten jest czysto grzecznościowy. Jezus wpadł na inny pomysł: dziecko, królewski Mesjasz urodzony w Izraelu jest w całkiem dosłownym sensie „Bogiem Mocnym” i „Odwiecznym Ojcem”. Jednakże dziecko nie mogłoby spełnić *tych* określeń, chyba że ... (w tym miejscu szok wywołany powiązaniem ze sobą pewnych idei musiał być zaiste wielki) ... chyba że Mesjasz jest *Bogiem*.

Z chwilą połączenia Mesjasza z Bogiem Jezus zaczął dostrzegać ten związek w innych miejscach Pisma, na przykład w Psalmie 45. Choć bezpośrednim

tematem tego psalmu jest pochwała określonego króla, do którego zwraca się psalmista, można się w nim łatwo doszukać ogólniejszego tematu. Jezusowi przyszło na myśl, że za pośrednictwem pochwały króla określonego przez psalmistę Bóg wskazywał na innego króla, którego królestwo *naprawdę* będzie trwać, Mesjasza ben Dawid. I jak zwracano się do królewskiego Mesjasza? Nie tylko jako do tego, który został „obdarzony hojniej niż równi mu losem” wśród ludzi (w. 7), ale również jako do tego, który jest *el gibber* (w. 3) i ni mniej, ni więcej tylko samym Bogiem (w. 6). Wszak mówiąc o królewskim Mesjaszu i zwracając się do niego, psalmista stwierdza: „Twój tron, o Boże, trwa wiecznie”. W głowie Jezusa Mesjasz po raz kolejny połączył się z Bogiem.

Trzeci przypadek: współcześni Jezusa uważali, że żaden człowiek nie dorównał królowi Dawidowi, największemu z ziemskich władców. Jezus zauważył jednak, że sam Dawid zadeklarował, w Psalmie 110, 1, że „Wyrocznia Boga [Jahwe] dla Pana mego: «Siądź po mojej prawicy, aż Twych wrogów położę jako podnózek pod Twoje stopy»”. Dawid ma tu na myśli *swego własnego* Pana [Adonai], termin, który dla Jezusa i jego współczesnych odnosił się do Mesjasza. Jezus uważał, że nazywając swojego Pana Mesjaszem, Dawid dał do zrozumienia, że Mesjasz nad nim góruje. A jak najlepiej wyjaśnić ten podwójny fakt, mianowicie że Mesjasz góruje nad Dawidem, a zarazem żaden człowiek nie dorównuje Dawidowi? Jezus doszedł do wniosku, że najlepsze wyjaśnienie jest takie, iż Mesjasz był nie tylko człowiekiem, ale również Bogiem. I tym razem Mesjasz połączył się z Bogiem.

Czwarty i ostatni przykład. Jak wielu mu współczesnych, Jezus sądził, że prorocy zazwyczaj używali określenia „Syn Człowieczy” w odniesieniu do Mesjasza. Syn Człowieczy, którego Jezus dostrzegł w Księdze Daniela 7, stanął przez obliczem samego Boga Przedwiecznego, Najwyższego. Jednakże, jak powiedział Mojżeszowi Pan: „Żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu” (Wj 33, 20). A zatem Syn Człowieczy, Mesjasz, siedzi na tronie PANA i bez wątpienia Go widzi; tymczasem żaden człowiek nie może tego uczynić. Jest więc jasne, że Syn Człowieczy nie jest tylko człowiekiem, ale jest również Bogiem. Znowu połączenie.

Jezus sądził więc, że w pewnym ważnym sensie królewski Mesjasz był Bogiem. Jednakże – rozumował dalej – jest tylko jeden Bóg. W pewnym zatem sensie jest tylko jeden i jedyny Bóg, a zarazem, ze względu na połączenie Mesjasza z Bogiem, w pewnym sensie Bóg jest wielością. Czy w tekstach niemesjańskich można doszukać się zaczątków tej idei? *Oczywiście*, powiedział sobie Jezus: „A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz

obraz, podobnego Nam [...] Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył” (Rdz 1, 26-7). Boska wielość w boskiej jedności jest zjawiskiem dobrze znanym w Piśmie.

I tak do tego doszło: najpierw Jezus nabrał przekonania, że był Mesjaszem ben Dawid, następnie, w wyniku swojej interpretacji żydowskiego Pisma, uznał, że Mesjasz jest Bogiem. Przeprowadził naturalne rozumowanie.

Tak można streścić opowieść o Mesjaszu. Moglibyśmy wzbogacić to rzekome świadectwo tekstowe dla połączenia Mesjasza z Bogiem, ale podstawowa idea, jest, mam nadzieję, jasna. Co o niej sądzić?

Moglibyśmy jej zarzucić, że przedstawia Jezusa jako dochodzącego do przekonania, iż jest Mesjaszem, bez potwierdzenia przez cuda. Bez cudów Jezus byłby głupcem, uważając się za Mesjasza. Odpowiedź: choć to prawda, że opowieść o Mesjaszu nie określa, jak Jezus doszedł do przekonania, iż jest Mesjaszem, to zakładam, że mógł mieć coś, co w jego kontekście kulturowym stanowiło wystarczającą rację dla przekonania, że w wypadku Mesjasza nie jest konieczne cudowne potwierdzenie. Wiele osób w tamtych czasach rościło sobie pretensje do bycia Mesjaszem bez takiego potwierdzenia, a tysiące innych dawało im wiarę mimo jego braku.

Być może w zarzucie tym nie chodzi o to, że, przy braku cudów Jezus byłby głupcem, sądząc, że jest Mesjaszem, ale raczej o to, że bez nich byłby głupcem, wyciągając wniosek o własnej boskości z przekonania, że jest Mesjaszem. Odpowiedź: nawet gdyby owo wnioskowanie nabrało wiarygodności w wyniku cudownego potwierdzenia, to takie potwierdzenie nie wydaje się niezbędne. W każdym razie gdybym wraz z moimi przyjaciółmi przyjął jako dane, że Stary Testament ma autorytet boski, to gdybym doszedł do przekonania, iż jestem Mesjaszem, a następnie zauważył, że wiele z tych tekstów łączy Mesjasza z Bogiem w sposób opisany w opowieści o Mesjaszu, to przyjąłbym, że mam wyśmienite podstawy do uznania się za Boga – zwłaszcza gdyby mój talent interpretacyjny od najmłodszych lat potwierdzali wielokrotnie uznani eksperci. Dlaczego w takich okolicznościach miałbym *potrzebować* dodatkowego świadectwa?

5. WNIOSEK

Zwolennicy argumentu SZB utrzymują, że może on, właściwie rozumiany, ustalić racjonalność wiary w boskość Jezusa. Podejrzewam, że jest to twierdzenie fałszywe. Mówiąc ostrożniej, nie ustala on *dla mnie* racjonalności wiary w boskość naszego Pana, i jestem niemal pewien, że nie wynika to z mojej nieumiejęt-

ności właściwego odczytania tego argumentu. Rozumiem go równie dobrze jak jego współcześni zwolennicy, a mimo to uważam, że nie dowodzi racjonalności wiary w boskość Jezusa.

Trzeba pamiętać, jaką rolę w mojej ocenie argumentu SZB odgrywają opowieści na niby. Argumentowałem, że dostarczają nam one dobrej racji, by sądzić, że opcja pomyłki jest prawdziwa, prawdopodobnie prawdziwa, bardziej prawdopodobna niż opcja Boga itp. Opowieści te to tylko wymysły. Twierdzę, że nawet jeśli wszystkie pozostałe przesłanki argumentu SZB są przedmiotem wiedzy pewnej, to argument ten może dowieść racjonalności wiary w boskość Jezusa tylko pod warunkiem, że zakładając nasze podstawowe reguły, możemy powiedzieć, iż opcja pomyłki jest znacznie mniej prawdopodobna czy wiarygodna niż opcja Boga. A tak jest tylko wtedy, jeśli możemy powiedzieć, że opcje w rodzaju opowieści o Belzebubie i opowieści o Mesjaszu są znacznie mniej prawdopodobne czy wiarygodne niż opcja Boga. Twierdzę, że tak nie jest. A w każdym razie wiem, że nie jest tak *w moim przypadku*. Gdy trzymam się podstawowych reguł – zawieszając niejako moją wiarę w boski autorytet Nowego Testamentu, moją wiarę w cuda, cielesne zmartwychwstanie naszego Pana i tym podobne rzeczy – to nachodzą mnie wątpliwości, czy opcja Boga jest bardziej prawdopodobna lub wiarygodna niż opcja pomyłki. Nikt w moim położeniu nie może powiedzieć, że argument SZB wystarczy do wykazania racjonalności wiary w boskość Jezusa, naszego Pana²⁴.

*Z angielskiego przełożył Marcin Iwanicki**

²⁴ Za uwagi i rozmowy dotyczące tego tekstu chciałbym podziękować Williamowi Alstonowi, Steve'owi Davisowi, Billowi Haskerowi, Johnowi Hawthorne'owi, Jamesowi Patrickowi Holdingowi, Frances Howard-Snyder, Hudowi Hudsonowi, Danielowi Jeffreyowi, Teffowi Lowderowi, Michaelowi Murrayowi, George'owi Nakhnikianowi, Eleonore Stump, Markowi Webowi, czterem anonimowym recenzentom oraz uczestnikom spotkania Stowarzyszenia Filozofów Chrześcijańskich w Indiana University (wrzesień 2002).

* Dr MARCIN IWANICKI – University of Notre Dame, USA; adres do korespondencji: Katedra Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej KUL, Al. Raławickie 14, PL 20-950 Lublin; e-mail: miwanick@nd.edu

Słowa kluczowe: Jezus, “szaleniec, złoczyńca, czy Bóg”, pomyłka.

Key words: Jesus, “mad, bad, or God”, mistake.

Information about Author: Prof. DANIEL HOWARD-SNYDER— professor at Department of Philosophy, Western Washington University; address for correspondence: Bellingham, Washington 98225; e-mail: daniel.howard-snyder@wwu.edu

Information about Translator: MARCIN IWANICKI, Ph.D.—University of Notre Dame, IN; address for correspondence: Department of History of Modern and Contemporary Philosophy, Al. Raławickie 14, PL 20-950 Lublin; e-mail: miwanick@nd.edu