

## PIERWORODNY WSZELKIEGO STWORZENIA

Stworzenie, będące pierwszą prawdą wiary, niemalże zniknęło z aktualnej myśli dogmatycznej. Jeśli się pominie K. Bartha, głuche milczenie zapanowało nad tą problematyką. Jaki zespół czynników wpłynął na zaistnienie tego zdumiewającego zjawiska? Nie bez wpływu na to wszystko pozostaje rygoryzm pewnego rodzaju metafizyki, nieprzejednany w niszczeniu wszelkiej wzajemności między Bogiem a Jego dziełem w akcie stwórczym<sup>1</sup>. Mając być w pełni czystym jakąś abstrakcyjną, metafizyczną czystością, Stwórca staje się najczystszy spośród nieobecnych. Swoisty układ między wiedzą a wiarą przyznawał Bogu pewien rodzaj obecności, który nie uwzględniał jednak realnej wiedzy o świecie, albowiem Pismo św. zostało umieszczone nie w swoim, ściśle religijnym, lecz naukowym porządku. Gdy nastąpiło pomieszanie nauki i wiary, teologowie ulegli na przykład astrofizyce, która miała mieć odtąd monopol na mówienie o początkach świata, przy czym główną ich winą było nieinteresowanie się odyseją kosmiczną, wypełniającą przepaść 15 miliardów lat, chociaż sami twierdzili, że Bóg jest jedynym Panem przepaści i otchłani (Ps 134, 6), a więc i tej także — miliardowej. Ewolucja istot żywych, nie przeciwstawiana już — na szczęście — aktowi stwórczemu, zdaje się także zniechęcać myśl teologiczną. W każdym bądź razie teologia zajmuje się ewolucją jedynie w odniesieniu do znaków empirycznych, które mogą pomóc — lub nie — w odkryciu „Adama”, który nie należy jednak do tego porządku, jak to niżej zobaczymy. Z czysto teologicznego punktu widzenia wychodził Barth, gdy mówił o stworzeniu (w sposób poprawny) nie odrywając go nigdy od Przymierza, chociaż to pierwsze pojmował jako nazbyt mocno obciążone grzechem, co prowadziło go do niebezpieczeństwa dostrzegania w Przymierzu jedynego odkupienia z zapomnieniem o pierwotnym synostwie (Bożym) człowieka<sup>2</sup>. Któryż jednak z teologów (poza Neherem i myślicielami żydowskimi) ośmielił się mówić o stworzeniu jako o rodzeniu, a o Bogu, który stwarza, jako o Ojcu?<sup>3</sup>

<sup>1</sup> A. D. Sertillanges, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris 1945.

<sup>2</sup> H. Bouillard, *Karl Barth, Genèse et évolution de la théologie dialectique*, Paris 1957, t. II, s. 188—206.

<sup>3</sup> *La miséricorde dans la Théologie juive*. Odnośnie do biblijnego ter-

Tymczasem Marks oświadczył kategorycznie, że przyjęcie stworzenia utożsamia się z unicestwieniem człowieka! Jeżeli, z różnych względów, mówi się jeszcze w dalszym ciągu o teologii rzeczywistości ziemskich, udział aktu stwórczego zostaje w niej sprowadzony do minimum: by wypuklić samego człowieka podporządkowującego sobie świat. Z drugiej jednak strony w epoce, gdy tak głośno mówi się o „zabójstwie Ojca”, czyż teologowie ukażą właściwe oblicze Boga, zawierające w sobie prawdziwe ojcostwo?

Nawet chrystologia, odradzająca się pod wieloma aspektami w sposób bardzo widoczny, nie uwzględnia faktu stworzenia bardziej od teologii ogólnej. A jest to czymś niewłaściwym! Odnowa chrystologiczna nie wynika bowiem tylko z tego, że zastosowano do niej filozofię bardziej odpowiednią do zgłębiania tajemnicy świadomości Jezusa (by ograniczyć się do jednego tylko przykładu), ale jest raczej owocem bardziej wnikliwego odczytania świadectwa biblijnego. A właśnie to świadectwo ukazuje całe stworzenie w świetle Przymierza zrealizowanego w Chrystusie. Nie można bowiem zacieśniać nauczania biblijnego do samego tekstu 2 Mch 7, 28 twierdząc, że akt stwórczy został dokonany *ex nihilo*, ani też poprzestać na włączeniu stworzenia człowieka jako *finitum capax infiniti* w chrystologię unii hipostatycznej<sup>4</sup>, ale trzeba wziąć pod uwagę całe Pismo św. od Księgi Rodzaju do Deuteroizajasza, od pierwszego listu św. Pawła do Koryntian aż po List do Hebrajczyków, uwzględniając (w sposób szczególny) List do Rzymian oraz pierwsze rozdziały listów do Efezjan i Kolosan i nie zapominając przy tym o słowach Chrystusa z „kazania na górze”, o Jego hymnie skierowanym do Ojca (Mt rozdz. 12), o Jego postępowaniu na tym świecie i o Jego śmierci nierozdzielnie związanej ze Zmartwychwstaniem. Jakże bardzo to wszystko stało się jakby martwą literą i jak bardzo dogmatyka, a zwłaszcza chrystologia nie dostrzega konieczności większego zespolenia się z Pismem św. celem ukazania centralnego miejsca Chrystusa, jakie przygotowuje Mu już Stary Testament, a przyznaje Nowy w akcie stwórczym rozważanym jako takim, bądź też w jego realizacji w świecie i w nas samych!

Dwa zagadnienia zdają się nadawać, bardziej od innych, rys prawdziwie chrystologiczny stworzeniu: problem aniołów i grze-

minu „wnętrzości” Boga trzeba by mówić o jakimś Jego macierzyństwie, które pozwala lepiej zrozumieć głębię Jego miłości. Por. Iz 66, 12-12.

<sup>4</sup> W. Beinert, *Christus und der Kosmos, Perspektiven zu einer Theologie der Schöpfung*, Freiburg 1974, s. 89—97. Opiera się on na: K. Rahner — W. Thüsing, w: *Christologie systematisch und exegetisch, quaestiones disputatae* 55, Freiburg 1972, s. 64—65 i *Ecrits Théologiques*, Paris 1959, t. I, s. 162—165.

chu. Aniołowie! Któż się jeszcze nimi zajmuje? A przecież czyż możliwą jest rzeczą rozwinąć spójną chrystologię stworzenia nie uwzględniając tego typu stworzeń i nie umieszczając ich w relacji do Chrystusa? Barth w swojej *Dogmatyce* sprowadził aniołów do samej tylko funkcji, ale coś o nich powiedział<sup>5</sup>. Znanе jest także stanowisko K. Rahnera: pomijając milczeniem problem aniołów, jakoby wcale nie istnieli, i wychodząc od człowieka nie wyklucza co prawda możliwości istnienia jakiegoś odniesienia między nimi a stworzeniem materialnym, którego nie traktuje jednak jako ontologiczny warunek ich istnienia, lecz jedynie jako symboliczne odniesienie ich stworzonego bytu<sup>6</sup>. Ukazuje tym samym, że można — przechodząc do porządku dziennego nad myślą św. Augustyna, który widział w czysto duchowym stworzeniu aniołów prawdziwie niebiańskie dzieło dnia pierwszego<sup>7</sup> — równie dobrze pomijając aniołów interpretować Boże stworzenie. Potwierdzone wiarą istnienie aniołów wymyka się rzeczywiście jakimukolwiek przedstawieniu, chociaż oznacza — jako podstawowe z antropologicznego punktu widzenia — przynajmniej to, że człowiek nie może występować jako jedyna forma bytu duchowego w łonie całego stworzenia. Otwiera się tym samym miejsce dla istnienia aniołów, choć nie trzeba koniecznie zrozumieć ich najpierw w sobie, by zrozumieć siebie, jak to starożytność chrześcijańska, nazbyt platońska w tej dziedzinie, a za mało biblijna, zbyt często podkreślała aż do średniowiecza<sup>8</sup>. Nie miała jednak racji, albowiem „pierworodny wszelkiego stworzenia” — to, dla św. Pawła, nie świat anielski, ale sam Chrystus, pozostający w pierwszym rzędzie w relacji do człowieka, a nie do aniołów, których stworzenie zasługuje na szczególną uwagę właśnie ze względu na pierwszorzędne miejsce Chrystusa.

Gdy chodzi z kolei o teologię grzechu, bez której brak nam zapewne pełnego światła na świat i Boga, na Chrystusa i na człowieka, niewłaściwe jest, że doprowadzała ona do przeniknięcia grzechem całej tajemnicy chrześcijańskiej; to właśnie ona unie-

<sup>5</sup> K. Barth, *Dogmatique, Labor et fides*, Genève 1969, III, III, 2, s. 82—249.

<sup>6</sup> Odnośnie do relacji aniołów i ludzi zob. art. *Théologie et anthropologie*, w: *Ecrits théologiques* 11, Paris 1970, s. 194—196. Co do możliwej relacji aniołów ze światem fizycznym zob. art. *Angelologie*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1957, t. I, s. 537. Nie można zapominać o starej zasadzie *creatura omnis corporea*, H. de Lubac, *Surnaturel, Etudes historiques*, Paris 1956, s. 214—215.

<sup>7</sup> *De Genesi ad litteram*, II, VIII, 16-18. Ciekawe, że po Augustynie narodziła się prawdopodobnie idea ciała duchowego lub „eterycznego” aniołów. Por. H. de Lubac, przypis poprzedni.

<sup>8</sup> Św. Augustyn, szczeg. dz. cyt. IV, XXIV—XXV i św. Anzelm, *Cur Deus homo* I, XVIII, *Sources chrétiennes* 91.

możliwiała nam dostrzec chrystologiczną głębię daru, jakim jest stworzenie. Chodzi zwłaszcza o to, że nie zdążyło się jeszcze powiedzieć, iż człowiek został stworzony i otrzymał łaskę, od *Boga*, a nie od *Chrystusa* — jakby chciało się w ten sposób zaakcentować fakt, że tajemnica Chrystusa była od samego początku *jedynie* tajemnicą zbawczą — a już się zaznaczało upadek człowieka. Działanie Boże sprowadzało się w ten sposób do odkupienia pojmowanego często jako samo zadośćuczynienie zranionej czci<sup>9</sup>.

Wydaje się, że zapomniano o tym, iż właśnie dlatego nasze zbawienie przybiera niepodważalną postać odzyskania, *naprawy*, *odnowy*, ponieważ sam Bóg oddaje nam Tego, w którym zostaliśmy stworzeni na początku i od którego oddziela nas grzech. Aż strach pomyśleć! Myśl, że można być zbawionym przez Tego, w którym zostaliśmy stworzeni, czyż nie była własnością Dunsza Szkota a nie św. Tomasza? W gruncie rzeczy zapomniano jednak św. Pawła! Dawne rozważania i gorące dysputy dotyczące motywu Wcielenia, zlikwidowane prostą powierzchownością szkoły, przyczyniły się w swej istocie do zagubienia z pola widzenia faktu, że o ile w Piśmie św. wcielenie Chrystusa wiąże się (i to jak bardzo!) z naszym odkupieniem, to *nie tylko* z nim się wiąże. Na próżno szukałoby się w Piśmie św. choćby najmniejszego śladu jakiejś wyłączności, o której mówili łacinnicy, a zwłaszcza św. Augustyn<sup>10</sup>. Anzelmiański aksjomat *Cur Deus homo* stał się punktem wyjścia zdumiewającej ścisłości systemowej, kiedy to uważano, że usatysfakcjonuje się wystarczająco dogmat stworzenia ograniczając się do skomentowania samego tylko *ex nihilo* i zachowując przy tym nobliwe milczenie w odniesieniu do stworzenia *in Christo*.

Należałoby przynajmniej podać jakieś wyjaśnienie oparte na tekstach, choćby takich (wśród wielu innych) jak ten: „dla nas istnieje tylko jeden Bóg Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy” (1 Kor 8, 6); tekstach, które ukazując Chrystusa nie wydają się czynić nawet najmniejszej wyraźnej aluzji do samego odkupienia. Tekst ten przypomina zresztą, że Bóg Stwórca jest także Ojcem Jezusa Chrystusa, co powtórzy zresztą List do Efezjan w pierwszych swoich zdaniach. Jakikolwiek inny Bóg poza Bogiem Przymerza będzie więc niezdolny do tego, by dźwigać ciężar światła

<sup>9</sup> Św. Anzelm, dz. cyt., I, XII—XIII.

<sup>10</sup> *Sermo* 175, PL 38, 945. Więcej informacji można znaleźć w *Problèmes actuels de christologie*, G. Martelet, *Sur le motif de l'incarnation*, Paris 1965, s. 35—80.

i życia, które zawierają w sobie chrystologiczną wizję aktu stworczego. Bóg Miłość (*agapé*), Ojciec, Syn i Duch Święty, a nie samo tylko Dobro Najwyższe, powinien być zatem punktem wyjścia, jeśli chcemy pojąć, że Bóg jest rzeczywiście Stwórcą i że jest nim w Chrystusie.

### Stworzenie w świetle Księgi Rodzaju

Stworzyć — dla Boga, o którym mówi Księga Rodzaju — to przede wszystkim stworzyć świat i wszechświat widzialny. Grecy nazywali taki świat *kosmosem*, ludzie współcześni mówią o nim: *natura*, Pismo św. zachowuje dla niego miano *stworzenia*. Chodzi tu jednak o coś więcej, aniżeli o sam tylko problem słownictwa, o coś, co zasługuje na specjalną uwagę.

Już Bultmann<sup>11</sup> zauważył, że o ile dla Biblii świat jest stworzeniem, a więc rzeczywistością, którą sam Bóg odmierza, wcale jej nie przekreślając, i która pozwala poznać nam Jego wielkość („niebiosa wyśpiewują chwałę Bożą” — mówi Psalmista) to dla Greków<sup>12</sup> kosmos oznacza rzeczywistość, która sama się rządzi dzięki swej wewnętrznej równowadze uwalniającej ją od wszelkiego odniesienia, które by nie dotyczyło jej samej. Dopóki kosmos był uważany za geocentryczny, różnica zachodząca między nim a stworzeniem mogła być niedostrzegalna. Również kwestia, czy świat został stworzony w wieczności (*ab aeterno*) czy też miał początek, przedstawiała w średniowieczu chrześcijańskim — wbrew Augustynowi<sup>13</sup> — pozostałość spuścizny greckiej w danych biblijnych; starano się rozwiązywać tę kwestię nadając opowiadaniom biblijnym autorytet czystego faktu<sup>14</sup> i pozwalając na współistnienie wyraźnej dwoistości, która dopiero później stopniowo zanikła. Sam św. Augustyn wypowiadał się oczywiście po linii Pisma św., gdy uważał samo *stworzenie* za bardziej zdumiewające od cudu w Kanie lub od nakarmienia tłumów na pustkowiu<sup>15</sup>. Jednak już św. Tomasz, będący w tym względzie spadkobiercą Arystotelesa, utożsamiał stworzenie z naturą podlegającą całkowicie wszechmo-

<sup>11</sup> *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, b. m. w. 1969, s. 15—38.

<sup>12</sup> J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs, Etudes de psychologie historique*, b. m. w. 1972, t. I, s. 185—229.

<sup>13</sup> W dziele *De Genesi ad litteram* (np. V, V, 12 i XII, 28; VI, XI, 18) Augustyn utożsamia wyraźnie stworzenie świata ze stworzeniem czasu.

<sup>14</sup> S. Th. I, 46, 2.

<sup>15</sup> *Tractatus in Johannem*, odnośnie do Kany: VIII, 2-3, PL 35, 1451; o rozmnożeniu chlebów: XXIV 1, 1593. Ta sama argumentacja, lecz dla wykazania możliwości wiecznego ognia piekielnego: *O państwie Bożym*, XX, 7; XXI, 8.

cy Boga, odniesionej do rzeczy możliwych, ale nie do Przymierza<sup>16</sup>. W konsekwencji pojęcie *natury* nie przestanie zamykać się w samej sobie<sup>17</sup>. Prawdopodobnie będzie można stwierdzić, a Newton jako deista właśnie to uczynił, że natura zawdzięcza działaniu Bożemu rozmach energetyczny, bez którego nie mogłaby się obyć. Jednak w tym czysto funkcjonalnym odniesieniu do natury, które Laplace postara się szybko odrzucić<sup>18</sup>, znaczenie samego Boga zostanie zmienione. Co innego bowiem, gdy Bóg chce za wszelką cenę istnienia świata, aby człowiek wykonywał nad nim swoje panowanie w ramach Przymierza miłości, w jakiej Bóg nie ustaje rodzić go i rozwijać, a co innego, gdy Bóg, lub przynajmniej to, co z Boga zostaje w takim deizmie, staje się zneutralizowane przez wszechświat stworzony przez siebie. Dla deizmu, który nie docenia Przymierza, świat nie jest już *stworzeniem* biblijnym, otwartym na swego Boga, lecz stał się *naturą* zamkniętą całkowicie w sobie.

Podobnie mniemano w Kościele celem dochowania wierności biblijnemu pojęciu stworzenia; tymczasem jeśli się zlekceważy relację zachodzącą między materią i Przymierzem, wówczas straci się prawdziwe znaczenie aktu stwórczego i stworzenia. Stworzenie, utożsamione z geocentrycznym systemem Ptolemeusza, zostaje zastąpione przez model sfer. Gdy Bellarmin odrzuci — za Św. Oficjum — ten heliocentryczny, policentryczny, a może «nieskończony»<sup>19</sup> wszechświat, który Giordano Bruno (stracony w roku 1600) pojmuje niewątpliwie panteistycznie, jeden i drugi będzie jednakowo oddalony, pod tym względem, od biblijnego pojęcia stworzenia. Chociaż w odmienny sposób każdy z nich myśli faktycznie, że Bóg Biblii jest niezdolny do stworzenia innego świata, niż ten, w którym Jozue może zatrzymać słońce nad Gabaonem. W obu wypadkach wizja Boga Stwórcy, mogącego uczynić ze świata — jakiby on był, czy raczej jaki on jest — pierwszy etap *cudów* Bożych (*mirabilia Dei*) dla ludzi, zniknie odtąd z teologicznego pola widzenia. Tożsamość, jaką ustala Spinoza, między Bogiem a naturą, potwierdzi ten fakt.

Deizm znalazł w Spinozie swojego proroka. Odtąd Przymierze jest już nie tylko zapominane, ale negowane; stworzenie zostaje nie tylko zniekształcone, lecz zniszczone. Bóg, lub raczej idea,

<sup>16</sup> S. Th. I, 25.

<sup>17</sup> J. L. Marion, *De la divinisation à la domination: Etude sur la sémantique de capable/capax chez Descartes*, w: *Revue philosophique de Louvain* 1975, 263—293.

<sup>18</sup> To, co G. Gusdorf nazywa „śmiercią Boga w epistemologii”, *Les principes de la pensée au siècle des lumières*, b. m. w. 1971, s. 10.

<sup>19</sup> A. Koyre, *Du monde clos à l'univers infini*, b. m. w. 1974, s. 62—84.

jaką sobie ktoś może o Nim urobić — sprowadzając Jego dzieło do natury, która Go zamyka — zostaje pozbawiona mocy i prawa przewyższania jej (bez jej zniszczenia) celem ukazywania głębi jej Miłości i Wolności, nie wyrażonych jeszcze w naturze<sup>20</sup>. Fantastyczny obraz świata, jaki odkrywają stopniowo fizyka nowoczesna, astrofizyka i coraz większy zespół nauk zajmujących się naturą i życiem, a więc i człowiekiem, będzie przedstawiał *corpus* bez duszy. Każdy będzie mógł studiować jego mechanizmy z uniesieniem lub ze strachem. Jednakże nic już nie przeszkodzi człowiekowi w ujmowaniu natury jako jednej z kosmicznych form absurdu, ponieważ — pozbawiona wszelkiego związku z Przymierzem — nie jest już ona dla niego stworzeniem. Gdy takie alie-nacje zostają przewyciężone i gdy twierdzi się na nowo za Księgą Rodzaju, że Bóg rzeczywiście stworzył wszechświat zmysłowy i ten świat, chce się przez to powiedzieć, iż natura — w pełni dostępna dla metod rozumowych i dla nauk przyrodniczych — zawdzięcza to, czym jest, obdarowującej miłości Bożej. Nie można więc już, w tym kontekście, zrozumieć stwórczego dzieła Boga przywołując sobie na pamięć obraz jakiegoś myśliciela. Stworzenie można zobrazować dużo lepiej poprzez czynność siewcy. Istotnie, pojmowane biblijnie stworzenie jest początkiem i rozpędem, nasieniem i siewem, rodzeniem, które się rozszerza, darem życia, otwarciem dla nowych istnień za pośrednictwem rodzenia: czyn Stwórcy zawiera w sobie rozwinięcie przedstawione prosto w Księdze Rodzaju w obrazie tygodnia, otwierającym się bezpośrednio na historię człowieka. Czas jest bowiem w stworzeniu objawem błogosławieństwa: nie taki czas, który krąży wokół siebie samego, jak myśleli Grecy, lecz czas pozwalający światu iść naprzód oraz udostępniać przestrzeń: życiu — do ukazywania się, człowiekowi — do wzrastania, historii — do trwania. Stworzenie jest więc aktem kredytu danego temu światu i bardziej jeszcze samej materii, aby powstał z niej kosmos. Bóg podtrzymuje ją w tym bezmiernym ruchu, i nigdy nią nie pogardza, gdyż nie może, ani nie chce jej fałszować. Nawet gdyby chciał, nie wiedziałby jak to zrobić: w pewnym sensie Jego respekt wobec tego, co stwarza, jest aż tak ogromny! — jak mówi Księga Mądrości. Stworzenie, którego Bóg pragnie i któremu daje początek, jest więc zarazem — wiemy to obecnie lepiej — nieskończenie wielkie i niezmiernie małe: w tym samym czasie przestrzenią, która przebiega światło z prędkością *parseków*<sup>21</sup>, a która się miniaturyzuje aż do kwan-

20 C. Bruiaire, *Le droit de Dieu*, Paris 1974, s. 97—105.

21 Parsek wynosi 3,26 lat świetlnych, czyli 30.840 miliardów km.

tów<sup>22</sup>. To także — i to przede wszystkim — Teilhard nazwał *trzecią nieskończonością*, która jest w rzeczywistości (chodzi oczywiście o człowieka) *jedyną nieskończonością* prawdziwą w świecie. Człowiek jest rzeczywiście punktem, w którym — po trzech czy czterech miliardach lat nieświadomej, a jednak spójnej pracy życia — duch mógł się pojawić w nieodwracalnym i cudownym akcie refleksji. Poza zadziwiającą ekspansją materii w nieskończoności galaktyk i jej nuklearnym ścieśnieniu do nieskończone małych rozmiarów, stworzenie Boże pociąga za sobą także tę rzeczywistość, w ramach której rozwija się życie. Obrawszy drogę zupełnie nową — w porównaniu z porządkiem mineralnym syntez organicznych i zróżnicowania komórkowego — cudowna energia, którą Bóg obdarzył świat, skierowała swoje dążenia i zaryzykowała otwarcie się ku strukturom żyjącym, na szczycie których miał się w końcu zjawić człowiek.

Człowiek stworzenia, będąc pomyślany od początku, wszczepiony w pień gigantycznego drzewa ewolucyjnych form życia, zakorzeniony w glebie rozszerzającego się wszechświata, nie jest więc tylko wytworem tego świata. Jest także, i to przede wszystkim, osobowym dziełem Boga. Aby go „uczynić” — jak mówi Księga Rodzaju — Bóg wydaje się brać głębszy oddech, prawdopodobnie po to, by mógł dać mu go lepiej. Następnie, gdy człowiek zjawia się ostatecznie, wydaje się, że Bóg oddycha jeszcze, lecz tym razem z zadowolenia i ogląda go z czułością ojca, którego stwórcze ojcostwo czekało tak długo. Tymczasem człowiek, stworzony przez Boga, otrzyma również od Niego imię, które będzie mu właściwe. Jak więc natura nazywa się dla Boga zawsze *stworzeniem*, tak ludzkość, która wyszła z rąk Bożych poprzez ewolucję, otrzymuje w stwórczym tchnieniu miłości ogólne imię *Adam*. Dlatego *Adam* nie jest naukowym imieniem człowieka i nie należy go nigdy traktować w ten sposób. *Adam* jest symbolicznym określeniem człowieka, gdy Biblia przedstawia go jako stworzonego w Przymierzu (Biblia mówi tu: Raj), czyli w miłości Bożej. *Adam* jest profetycznym imieniem ludzkości, danym jej przez Boga za pomocą świata. Używanie tej nazwy w oderwaniu od stwórczej miłości, która ją wypowiada jako pierwsza, byłoby jej zniekształceniem i narażaniem na brak tożsamości tego, kto ją nosi. Rzeczywiście, dla Boga Stwórcy, Adam — nigdy nie samotny, Adam — zawsze złączony, Adam — nieoddzielony i nieoddzielny od Ewy, jest prawdziwie całą ludzkością w jej źródle, w syntezie, osobowo nazwaną i przez ten fakt po Bożemu stworzoną. *Adam* jest bytem ludzkim jako takim, mężczyzną lub kobietą,

<sup>22</sup> Można je określić w łukach miliardowych erga.



mężczyzną i kobietą, żywym odbiciem, w którym Bóg znalazł i ukształtował swój obraz, a bardziej jeszcze swojego Gwaranta. Człowiek ten jest zdolny nauczyć się mówić dzięki temu, że może rozpoznać siebie. Pragnie kochać innego jako kogoś, a nie jako coś. W ten sposób jest on otwarty na świat ducha, do którego Bóg go już wzywa i który mu wskazuje, nie mówiąc mu jeszcze o nim wszystkiego.

Obecnie może się jednak wydawać, że kosmiczny bezmiar natury rozwiął czar, jaki w Biblii wyraża miłość zawarta w akcie stwórczym Boga. Nieogarniona przestrzeń, w której się porusza nasz świat, pociąga niektórych uczonych (np. Jeansa lub Rostanda) do tego, co Teilhard nazywa „istotną beznadziejnością atomu zagubionego we Wszechświecie...”, która sprawia, że chęci ludzkie toną pod przygniatającym ciężarem istot żywych i gwiazd”<sup>23</sup>.

Takie udręki przeżywał np. Pascal. Jednak niektórzy współcześni, mniej wierzący od niego, uważają, że odkryli we Wszechświecie otchłań, w której ma zgubić się i rozwiać przygoda ludzi. Dochodzi więc do tego, że człowiek, zastanawiający się nad znanym nam Wszechświatem, może być owładnięty oczywistością nicości, a więc bezsensu, i pewnością absurdu. Mówiąc po chrześcijańsku, tego rodzaju ból pozostaje bez odpowiedzi, jeśli się nie powróci do prawdy, której zapomnienie lub lekceważenie powoduje takie zagubienie.

### **Stworzenie i Przymierze, odrębność i wspólnota**

Niektórzy spodziewali się, że ludzka beznadziejność może znaleźć odpowiedź i sens, jeśli się rozpatruje stworzenie w terminach teozofii. Miesza się tu stworzenie z wcieleniem, mającym również znaczenie odrębne. W teozofii stworzenie jest pojmowane jako znak, że «Bóg» — nie określiwszy jeszcze siebie samego — szuka, lub raczej określa przy pomocy świata, świadomość, jaką ma prawo mieć o sobie. Od tego momentu tożsamość człowieka, jego tożsamość «mistyczna» — jak się mówi — polega na tym, że jest on przejawem, obrazem lub aspektem Boga, sposobem Jego genezy, skądinąd trwałej, a jednak nigdy niedokonanej. Nasze istnienie miałoby więc jako sens (majestatyczny i dramatyczny lecz odrębny) samo wejście w dążenie Boże, które usiłuje się (bezsukutecznie) wyrazić: pozwoliłoby to nadto zrozumieć historię. Łatwo się rozpozna w tym krótkim szkicu coś z myśli Jakuba Boehme<sup>24</sup>, którego epigonem pokantowskim będzie poniekąd sam Hegel (ze swoją

<sup>23</sup> *Oeuvres*, t. 4, Paris 1957, s. 77.

<sup>24</sup> A. Koyre, *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris 1971, s. 2.

dialektyką). Hegel podejmuje fantastyczną intuicję Boehmego, według której «Bóg» jest abstrakcją nie mającą istotnego związku z powstaniem natury, a bardziej jeszcze z powstaniem człowieka. Hegel pojmuje więc stworzenie w sposób «filozoficzny», sprowadzając je do najwyższej formy negacji ducha<sup>25</sup>. Odpowiadając tak na pytanie postawione przez bolesną przypadkowość człowieka, gubi się tożsamość świata i człowieka oraz zaciemnia tajemnicę Boga i Jego czysto stwórcze działanie.

Teozofia taka nie tylko dowolnie interpretuje Objawienie i wypacza jego znaczenie zamierzając je pogłębić, lecz także niweczy to, co chciałaby wyjaśnić. Bóg nie jest tu uszanowany jako Bóg, ponieważ jest uzależniany od kogoś innego, różnego od Niego, aby mógł być prawdziwie Bogiem. Człowiek zaś, będąc bytem tak bardzo koniecznym dla «Boga», jak sam Bóg, przestaje istnieć w sobie samym, a więc i dla Boga, jako prawdziwa osoba; staje się natomiast znikającym momentem najwyższej tożsamości, która usiłuje — choć bez powodzenia — odnaleźć się. Według najlepszej z hipotez, człowiek istnieje jedynie o tyle, o ile jest pożyteczny dla «Boga» w określaniu Jego samego! W ten sposób Marks zrozumiał Hegla, podobnie jak go zrozumiała cała lewica heglowska, a jako pierwszy Feuerbach. W konsekwencji Marks odrzucił tę teorię w swoich *Manuskryptach* z r. 1844. Zbyt szybko jednak wyprowadził uszczęśliwiający go wniosek, że się w ten sposób uwolnił od Boga. Nie odgadł, że prawdziwy Bóg okazuje się bardziej żywy niż kiedykolwiek, gdy Hegel i Boehme zostają — i to słusznie — odrzuceni.

Na tego typu alienację, zarówno Boga jak i człowieka, można dać tylko jedną odpowiedź: stworzenie nie jest jakąś teogonią. Bóg nie stwarza po to, aby utworzyć siebie i rozwiązać z pomocą świata problemy, które byłyby dla Niego nierozwiązalne, gdyby miał pozostać immanentny w sobie samym. Bóg stwarza nie po to, aby mógł sam istnieć, lecz w tym celu, abyśmy *my* mogli istnieć. Nie jesteśmy absolutnie w dialektycznej służbie u jakiegoś «Boga» poszukującego własnej świadomości; istniejemy prawdziwie dla nas samych. «Negatywność» podniesiona do rangi absolutnej zasady, odnosząca się także dla Boga, jest systemem; nie jest natomiast źródłem Bytu i Życia. Tylko Bóg, który jest Bogiem przez siebie, ale nie przez nas, może stworzyć warunki istnienia świata i ludzkości; one zaś ze swej strony posiadają w sobie — choć w różny sposób — własną tożsamość. Stworzenie *ex nihilo* znaj-

<sup>25</sup> *La Phénoménologie de l'Esprit*, Paris 1941, t. II, s. 258—290, gdzie traktuje o religii objawionej. Nie można tego oddzielać od t. I, s. 17—31, gdzie jest mowa o negatywności lub o śmierci, jako zasadzie systemu.

duje tu całe swoje uzasadnienie<sup>26</sup>. Właśnie dlatego, że Bóg nie potrzebuje nas dla swego istnienia, możemy istnieć w sobie i dla siebie wobec Niego. Lub inaczej: ponieważ właśnie dzięki Bogu istnieje coś innego od Boga, trzeba, aby sam Bóg był taki, by mógł zapewnić stwórcze ukazanie się tego innego, w całkowitym zapomnieniu o sobie — jeśli tak można powiedzieć. My nie odpowiadamy na rzekomą potrzebę Boga do zanegowania siebie, lecz tylko na cudowną i rzeczywiście boską potęgę miłości, która ujawnia się w sposób stwórczy. U korzeni aktu stwórczego istnieje więc Bóg miłości (*agapé*); jest i może Być tylko On. Zaspokojony w sobie poprzez miłość trynitarną jedynie Bóg jest zdolny do takiej «ekstazy altruizmu»<sup>27</sup>, jaka określa stworzenie.

Wyjaśnia się w ten sposób to, co wcześniej nas gorszyło. Jesteśmy rzeczywiście inni od Boga, i to jak bardzo. Jednakże różnica ta jest pierwszym z darów, jakich Bóg może i — że tak powiem — musi nam udzielić, jeśli nas chce rzeczywiście stworzyć. Ten konieczny dystans od Niego jest istotnym warunkiem, abyśmy byli sobą, a nie Nim, i — przez realną różnicę — nabyli autentyczną tożsamość. Ponieważ Bóg jest sam Nieskończony, my będziemy więc skończeni jako różni; będziemy złożeni, gdyż On jest Prosty; będziemy istnieli w czasie, ponieważ On jest Wieczny; będziemy uzależnieni, ponieważ On jest Absolutem; krótko mówiąc, będziemy rzeczywiście nie-Bogiem, jeśli On jest, sam w sobie, jedynym Bogiem, który istnieje i może istnieć. Stwarzając nas, Bóg nie odrzuca nas natychmiast, lecz ustala nas w sobie nie jako przeciwstawnych lub Jemu przeciwnych, lecz jako innych i różnych od siebie. Jesteśmy więc — w Jego oczach — zdolni istnieć w sobie i dla siebie i stać się w ten sposób potencjalnymi partnerami Przymierza, poza którym nie istnieje dla Boga stworzenie. W sposób paradoksalny, lecz zrozumiały, taka odmienność nadaje nam nie tylko własną tożsamość wobec Boga, lecz także umożliwia najbardziej tajemnicze podobieństwo do Tego, od którego jesteśmy jednak różni.

<sup>26</sup> „Wielka siła idei stworzenia — jak ją podtrzymuje monoteizm — polega na fakcie, że stworzenie jest *ex nihilo*. Czyli ten fakt nie przedstawia dzieła większego od demiurgicznego uformowania materii, lecz podkreśla myśl, że byt oddzielony i stworzony nie tyle wyszedł od Ojca, lecz jest absolutnie różny”. E. Lenua, *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, b. m. w. 1961, s. 35.

<sup>27</sup> F. Guimet, *Existence et éternité*, Paris 1973, s. 99.

<sup>28</sup> *Mowa o Pieśni nad Pieśniami*, XXVII, 6. Wypowiada się tu na temat duszy i Kościoła. Wyrażenie to pochodzi z *Wyznań*, VII, X, 16. Augustyn bierze je od Plotyna, *Enneady*, I, VIII, 13, 16-17, który z kolei zawdzięcza je Platonowi, *Polityka*, 273 d. Formuła ta będzie miała wielkie powodzenie na Zachodzie. O tej historii i o jej znaczeniu dla Augustyna zob. *Bibliothèque Augustinienne*, Paris 1962, t. I, przyp. 26, s. 689—693.

Jakie lepsze podobieństwo do Boga, w tej «strefie niepodobieństwa», tworzonej przez stworzenie — jak mówi św. Bernard za św. Augustynem<sup>28</sup> — wynikające z faktu, że jesteśmy prawdziwie sobą wobec Tego, który jest sobą w sobie, jak nikt inny? To, co nas czyni innymi, nie tylko nas zaszczycza czyniąc nas sobą, lecz czyni nas sobą jedynie w ramach związku, który nas dzieli, ale i łączy zarazem z Bogiem<sup>29</sup>.

Zróbmy ostatni krok odnoszący się tym razem do samej natury. Bywa ona często powodem zgorszenia doświadczonego przez człowieka wobec siebie. Czy to nie natura umieszcza nas w pustynnym lub rojnym bezmiarze gwiazd i istot żywych? Czy to ona przyjmuje nas z powrotem, gdy umieramy: przelotne istnienie, jakie nam daje przy narodzeniu? To prawda. Czy jednak ta natura nie stanowi w najwyższym stopniu warunku naszej tożsamości? Wykrojona w tkaninie materii będącej — w porównaniu z duchową prostotą Boga — najwyższym możliwym przejawem nie-Boga w nie-Bogu, jakim jest, natura może więc być najpewniejszym objawem naszej tożsamości, objawiając się również jako najbardziej nieodparty znak naszej radykalnej różnicy w odniesieniu do Boga.

Można nawet twierdzić, że nie-Bóg materii, w nieświadomej odrębności siebie i czegoś innego, jest tak bardzo krańcem nie-Boga, że może być dlatego najpewniejszym objawem powagi, z jaką Bóg Stwórca prawdziwie pozbawił się siebie, aby w ten sposób mogła powstać możliwie największa ilość czegoś innego od Niego. Z drugiej strony materia, będąc największą możliwą ilością czegoś innego od Boga, otrzymała jednak od Niego ogrom i potęgę, można by ostatecznie powiedzieć — energię. W najwyższym nie-Bogu nieświadomej siebie rzeczywistości, te dwie właściwości mówią, że materia ma, jeszcze lub też już, coś z Boga. Stworzenie mogło się więc zacząć nie od aniołów, jak myśli Augustyn, lecz od samej materii, jak to zdaje się sugerować na swój sposób Pismo

<sup>29</sup> Trzeba podkreślić wszystko to, co zawdzięczam tu myśli Levinasa, *Totalité et Infini*. Krytyczną ocenę tego dzieła przeprowadził J. Derrida, *Violence et métaphysique, Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas*, b. m. w. 1964, s. 322—354; s. 425—473. Jest ona przenikliwa, lecz trochę „grecka” i w istocie nie osłabia doniosłości myśli Lévinasa. Po takiej krytyce rozumie się chyba lepiej, że tylko prawdziwie chrześcijańska wizja stworzenia w Przy mierzu, całkowicie spełnionym w Chrystusie, mogłaby przewyciężyć przeciwstawienie — inaczej prawdopodobnie niepokonalne — między myślą „grecką” Derridy i „żydowską” Lévinasa — jeśli tak można powiedzieć. Rzeczywiście, jedynie wizja stworzenia w Chrystusie może mówić o różnicy lub — jak wyraża się Lévinas — o „oddzieleniu” stworzonym tylko w celu doskonałej wspólnoty, na bazie którego Chrystus i stworzenie stawszy się w pełni osobowe, dosięgają się i łączą. Jeśli się nie mylę, właśnie to Lévinas nazywa *l'élémental* dla człowieka, dz. cyt.

święte. Wszelkie świadome stworzenie, mające się ukazać, człowiek lub anioł, mogłoby w ten sposób znaleźć jeśli nie warunek (jak to ma miejsce w przypadku człowieka), to przynajmniej znak swojej tożsamości stworzonej (jeśli się ma na myśli anioła). Materia otacza całkowicie, w sposób symboliczny, stworzenie, również i to najwznioślejsze. Mogłaby zatem oznaczać, że żadna istota świadoma nie może istnieć bez odniesienia się w jakiś sposób do wszechświata fizycznego<sup>30</sup>. Wszechświat stałby się w ten sposób obowiązkowym symbolem odrębności bytu stworzonego w relacji do samego Boga i, nie będąc zawsze kolebką, byłby przynajmniej czymś w rodzaju kosmicznego *sacramentale* istotowej skończoności, jaka jednoczy całego nie-Boga, nie wyłączając także anielskiego. W każdym razie człowiek się pojawia. Rozwija się w materialnym i zmysłowym czynniku, jakim jest świat. Tutaj właśnie się asekurowuje i napęla poczuciem własnej odrębności, tu się też odkrywa w swej niezastąpionej różnicy<sup>31</sup>. Jest to faktycznie nadzwyczajna próba i trzeba być Bogiem, by pozwolić zaryzykować ją ludziom i zaryzykować ją z nimi! Ryzyko jest ogromne, chodzi bowiem o to, by ta istota — mająca przejść z takiego dystansu stworczego, aby odnaleźć siebie i móc dojść do partnerstwa w Przymierzu z Bogiem — nie utonąła w okropnym odmęcie skończoności i nie przemieniła swojej czystej różnicy w śmiertelną wrogość. Ryzyko jest tym bardziej godne podziwu, że śmierć fizyczna, która przychodzi na człowieka od natury i jest nie tylko tego ryzyka symbolem ale i warunkiem, wtłacza na niego ogromny ciężar beznadziei i nocy.

Wrodzone wycucie Boga, bez którego żaden świadomy siebie nie-Bóg nie mógłby istnieć, będzie dla człowieka niezachwianym ratunkiem. Atoli głębia doznawanych cierpień będzie mogła pomieszać w nim ślady tej drogi. «Nieskończoność» świata może, od tego momentu, stać się dla człowieka tragicznym wywołaniem opuszczenia, które zdaje mu się równie nieskończone. Czy jest możliwe — pyta wtedy — by miłość kierowała stworzeniem poddanym tak bardzo nicości, jaką sprawia śmierć? Jediną odpowiedzią wiary na tę zagadkę zła, która stale powraca, będzie również zawsze odpowiedź Przymierza. Jednakże trzeba się odważyć powiedzieć temu człowiekowi, otepiałemu z bólu, jaki jest prawdziwy sens tego Przymierza.

<sup>30</sup> Rz 5, 14.

<sup>31</sup> *De carne Christi*, 6.

## Pierwszy i ostatni Adam

*Adam*, bo o nim się traktuje, gdy pojawia się pytanie człowieka o miłość stwórczą Boga, *Adam* jest imieniem, które nie powierzyło nam jeszcze całej swej tajemnicy. *Adam* — to rzeczywiście my sami jako ludzkość, która powstaje z ziemi jeszcze czerwonej od matczynej krwi świata, w którym została stworzona. Jednak Adam z Księgi Rodzaju (to znaczy my), nad którego skończoność zatrzymaliśmy się dosyć długo, nie jest jedynym możliwym Adamem. Pojawiający się jako pierwszy, jest w samym sobie całkowicie relatywny do kogoś Innego, równie «adamicznego» jak on — jeśli się tak mogę wyrazić — a św. Paweł nazywa go «ostatnim Adamem» (1 Kor 15, 45): *ostatni*, czyli najdoskonalszy, a zatem także *ostateczny!* Ten inny Adam, którego my jesteśmy tylko «podobieństwem» (Rz 5, 14), czyli znakiem i uprzedzeniem, nie jest chyba możliwy do pomyślenia poza nami. Aby faktycznie człowiek istniał lub miał istnieć, Bóg musi mieć ideę nadaną tej ludzkości jej ostatecznej realizacji. Jednakże ten, który ukazał się jako pierwszy, nigdy nie mógłby być tym, czym jest, bez istotnej relacji do tego, który po nim następuje i jest pojmowany faktycznie jako racja jego istnienia, a więc także i jego prawda.

Między tymi dwoma postaciami Adama rzecz się ma trochę tak, jak między Janem Chrzcicielem a Jezusem. Jan zjawia się jako pierwszy, lecz jest, jak mówi — tym drugim; Jezus wydaje się być drugi, lecz w rzeczywistości jest pierwszy. W ten sposób Jan przywraca prawdę faktów, dając pierwszeństwo Jezusowi. «Po mnie przyjdzie Mąż — mówi — który mnie przewyższył godnością, gdyż był wcześniej ode mnie» (J 1, 30). Tak więc Adam Księgi Rodzaju lub człowiek, którym jesteśmy, choć ukazał się jako pierwszy z punktu widzenia czysto empirycznego, nie jest naprawdę pojmowany jako pierwszy z punktu widzenia racji istnienia. Istnienie Adama nie jest możliwe bez tej złożonej tożsamości, która sprawia, że to samo imię obejmuje faktycznie w Biblii człowieka i Tego, przez którego ten człowiek musi zostać całkowicie wypełniony — tak jak go widzi Bóg w swojej miłości. Tożsamość Adama w świetle Chrystusa obejmuje zarazem człowieka, który się zwraca do Chrystusa jako do Człowieka doskonałego, i samego Chrystusa, który się całkowicie zwraca do człowieka, by mu dać jego prawdę. Chrystus jako Prawda decydująca i ostatnia człowieka stanowi więc integralną część pierwotnej rzeczywistości Adama, lecz w sposób jeszcze ukryty. Objawienie Nowego Testamentu podniesie zasłonę, która przykrywa nie tylko Pismo (2 Kor 3, 14) lecz także twarz człowieka. W każdym razie nie

można już zrozumieć, kim jest człowiek dla Boga, który go stwarza i nazywa *Adamem*, bez patrzenia na Chrystusa, ku któremu Adam jest od początku nieodłącznie zwrócony. Tak to świat, który wstaje, nie jest nigdy odłączony od słońca, które wschodzi i musi z kolei ogarnąć horyzont. Podobnie pisał Tertulian, odnajdując w świetle Chrystusa prawdziwą fizjonomię Adama: «Chrystus, już przeczujący, był przyszlą istotą człowieka»<sup>32</sup>. Tak jak nie ma Chrystusa bez naszego istnienia, tak i my nie istniejemy, jeśli nam nie zostanie On dany.

I to nie tylko, oczywiście, z racji grzechu, lecz także z prostego tytułu naszego człowieczeństwa. Bez żadnej wątpliwości, grzech nie może być wyłączony z nauki o dwóch Adamach (1 Kor rozdz. 15). Jest on w niej wyraźnie zawarty<sup>33</sup>. Jednakże grzech — choć niezaprzeczalny — nie jest przecież racją istnienia tego, co Paweł mówi na temat stosunku Adama do Chrystusa. Ciągłość nie oznacza tożsamości. Chyba że się uważa, iż człowiek umiera fizycznie tylko dlatego, że zgrzeszył, i zaneguje się całą naturalną skończoność człowieka. Chrystus może oddziaływać w sposób *konstitutywny* na Adama z tym, że to oddziaływanie nie zmierza wyłącznie do zniszczenia grzechu. Otóż to, co Chrystus czyni dla Adama, nie jest przede wszystkim niszczeniem grzechu jako takiego (*hamartia*) przez Jego własną sprawiedliwość (*d.kaiosyne*), jak to zostanie powiedziane w Liście do Rzymian. Chodzi najpierw o zniweczenie zniszczalności, naturalnej czy ziemskiej, człowieka (*fthora*) przez niezniszczalność (*aftharsia*), duchową czy niebieską, czyli nadludzką i nadnaturalną Jego zmartwychwstania, jak to mówi Paweł i powtarza wiele razy w tym krótkim urywku<sup>34</sup>. Całe to słownictwo, uważane czasem za «gnostyckie»<sup>35</sup>, a będące przecież Pawłowym, wypełnia tajemnicę człowieka naturalną jasnością, pozwalając równocześnie uczciwie wyrazić, jak fakt naszej śmierci fizycznej zostaje zniweczony dla człowieka w tajemnicy Chrystusa zmartwychwstałego.

Przeniesiona na język współczesny, Pawłowa nauka o dwóch Adamach rzuca decydujące światło na tajemnicę naszego stworzenia. Aby stać się sobą i otworzyć się na Przymierze, człowiek — jak

<sup>32</sup> 1 Kor 15, 30. 50.

<sup>33</sup> 1 Kor 15, 31. 42. 50. 53-54.

<sup>34</sup> Por. dzieło C. Corpe, *Die Religionsgeschichte...*, Göttingen 1961, które wydaje się likwidować podobną ideę. Trzeba jednakże odnaleźć wszystkie jej następstwa.

<sup>35</sup> Por. W. Pannenberg, *Esquisse d'une christologie*, Paris 1971, 259, przyp. 19 i s. 348, przyp. 53. Trzeba ukazać niezastąpione miejsce, jakie Chrystus zmartwychwstały jako *ostatni Adam* winien mieć w chrystologicznym ujęciu *stworzenia*, a nie tylko odkupienia, opartym na *Nowym Testamencie*.

to widzieliśmy — musi doświadczyć tajemnicy swojej odmienności wobec Boga i przejść z tytułu właściwej sobie skończoności otchłań śmierci. Ta jednak nie może być ostatnim słowem Boga żywego do człowieka, którego stwarza z miłości i nazywa Adamem. O tym Bogu Pismo św. mówi nam, że «nie uczynił śmierci», czyli — jak to zaraz zostaje sprecyzowane — «nie cieszy się ze zguby żyjących» (Mdr 1, 13). Dlatego, decydując się przejść poprzez nią po to, abyśmy my istnieli, nie pozwolił się uwięzić przez nią, aby mógł rozdawać hojnie swoje dary. Albowiem śmierć fizyczna stanowi część integralną naszej tożsamości mocą naszej przynależności do Chrystusa, który w swoim Zmartwychwstaniu zwycięża śmierć, jaką z konieczności otrzymujemy od świata. Przez swoją pełną wspólnotę z nami w śmierci Chrystus umożliwia nam doskonałą wspólnotę z Bogiem w cudzie Życia, które, przypadając nam mniej z pierwotnego tytułu naszej skończoności, wyjaśnia już naszą beznadziejność, niezależnie również od grzechu, który ją skądinąd komplikuje i powiększa<sup>36</sup>. Chrystus zmartwychwstały jest więc w ten sposób Najwyższym Człowiekiem, który przyniósł naszemu człowieczeństwu Życie bez śmierci, jakiego z natury jesteśmy pozbawieni; to jest nasza najdoskonalsza prawda, a dla Boga stwarzającego nas z miłości — warunek *sine qua non*, dzięki któremu może chcieć naszego istnienia.

Zarzuca się temu ujęciu, że jest «błyskotliwe» — jak się mówi — ale nie tradycyjne. «Nikt z Ojców — dodaje się — nie przewidywał go»<sup>37</sup>. Możliwe, lecz zaszczyt dowodzenia nie należy do nas. W każdym razie to, czego nie uczynili Ojcowie nie czując może takiej potrzeby, musimy zaryzykować — na ile to nas dotyczy. Wymaga tego nie tylko konieczne pogłębienie bytowych warunków naszej skończoności, lecz może jeszcze bardziej sugeruje to i nakazuje Pismo św. Nie negując więc grzechu i sposobu, w jaki wpływa na naszą śmierć biologiczną, nie możemy, chcąc zrozumieć Stworzenie człowieka w świetle Objawienia, patrzeć tylko na grzech. Tak jak nie był on w akcie stworzenia — widzieliśmy to przed chwilą — ostatnim słowem, nie jest nim też — wykażemy to niżej — w egzystencjalności ostatniego Adama, którym jest Chrystus<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Por. pierwszy kanon Synodu Kartagińskiego, który potępił Pelagiusza w r. 418. Nie do przyjęcia jest — w świetle wiary — że grzech nie ma żadnego związku ze śmiercią fizyczną, jak i to, że można ją wytłumaczyć inaczej, jak tylko przez grzech. Błędem jest *wykluczenie* roli grzechu w śmierci fizycznej człowieka; prawda nie polega też na *zredukowaniu* w człowieku całej śmierci fizycznej jedynie do skutków grzechu.

<sup>37</sup> L. Beuyer, *Le Fils Eternel*, Paris 1974, s. 475, przyp. 3.

<sup>38</sup> Mówiąc tutaj jeszcze o *egzystencjalności* Jezusa chcemy wyjść z pewnej trudności egzegetycznej, która bywa często przedstawiana jako niemożli-



## Egzystencjalność Jezusa w odniesieniu do Stworzenia

Jezus jest więc tutaj, w stworzeniu Bożym, skromny i w pewien sposób jeszcze «neolityczny». Nie szukajmy w Nim, ani w Jego wizji świata, najmniejszego przeczucia tego, co obecnie wiemy o strukturze materii i ewolucji istot żywych. Wszechświat natury i człowieka jest dla Niego tym, co da się widzieć z brzegów jeziora Genezaret i wyczytać z Biblii. Jezus zna rytm pór roku, słońce i deszcz, ptaki niebieskie i kwiaty polne; zna miasto na górze, drogi i ich niebezpieczeństwa, przechodniów, zgiełk dnia, ciszę nocy i pianie koguta nad ranem. Jako rzemieślnik i syn rzemieślnika zna zawody swego czasu, stałą troskę o winnice i domy, dzierżawę, najemników i ich zapłatę, łowienie ryb i handel; docenia mężczyzn i kobiety wykonujących prace domowe i prace w polu. Podziwia dzieci, rozumie i szanuje kobiety, które idą za Nim i zwyczajnie Go kochają, tak jak i On je rozumie i kocha, bez najmniejszego objawu samoposiadania czy przywłaszczenia przez nich. Fundamenty domu, król wyruszający na wojnę, niesprawiedliwi sędziowie, zażarte dysputy, radość weselna, bezsensowne wydatki marnotrawnych, zazdrość brata, przebiegłość możnych, obfity stół bogatych, zabawy dzieci — wszystko to rzuciło mu się w oczy i ukształtowało Jego serce i umysł. Gdy otwiera usta, otwiera się też Jego serce i w przejrzystości słów widać cudowne człowieczeństwo kogoś, kto widział wszystko, słyszał wszystko, odgadł wszystko ze swego czasu i, niczego nie wtłaczając w jakiś system, zrozumiał wszystko.

Ból ma swoje miejsce w Jego człowieczeństwie, miejsce ogromne: nacierają na Niego chorzy, zbiegają się zewsząd, tworzą wokół Niego jakby konstelację fizycznych i duchowych utrapień człowieka. Napływają i czekają, przemykają, jeśli mogą, błagają, lub się błaga za nich. Otwiera się dach domu, ponieważ trzeba za wszelką cenę dotknąć Jezusa, a przynajmniej słyszeć Go i widzieć. Nie obce są Mu sprawy ciała, ale i serca złamane. Prawdziwi grzesznicy, kobiety, które się wykorzystuje i które są prześladowane, wyłączeni

wa do pokonania. Faktycznie, historia *biograficzna* Jezusa jest po części niemożliwa do napisania — co do szczegółów życia. Racja jest prosta: Ewangelisci nie chcieli jej pisać. Istnieje jednakże historia *egzystencjalna* Jezusa, ponieważ Ewangelie chcą nam przybliżyć świat, w którym Jezus zwrócił się konkretnie do tego, co by można nazwać wielkimi sferami ludzkiej egzystencji, jakimi są: rodzina, praca, społeczność polityczna, religia. To nazywam *egzystencjalnością* Jezusa i rozpatruję prawie w aspekcie religijnym Jego związku z Bogiem w stworzeniu, które — obejmując całość Jego życia i Jego ludzkich powiązań — kwalifikuje je w sposób szczególny. Takie spojrzenie na egzystencjalność Jezusa ustrzeże wizję stworzenia w *Chrystusie* przed przeintelektualizowaniem, z tego powodu, że się wcześniej nie rozpatruje samego Chrystusa w *stworzeniu*.

z miłości i szacunku, mężczyźni lub kobiety, Samarytanie, prostytutki czy poborcy podatków, «celnicy i grzesznicy» — jak mówi Ewangelia — osłabieni grzechem, cały ten świat należy do Niego; On staje się ich gościem i dzieli pogardę, jaka ich spotyka.

Zażyłość Jezusa z wszystkimi istotami ludzkimi odpowiada Jego łączności ze stworzeniem, przy czym jedna i druga mają to samo źródło. Czyż Bóg nie jest dla Niego Stwórcą nieba i ziemi, tym, który daje pokarm ludziom i ptakom, tym, który pokrywa pola kwiatami? Tak to, otwierając oczy na wszystko, Jezus widzi wszędzie — że tak powiem — bezpośrednio Boga. Przyczyny drugorzędne, o których będą później mówić uczeni, nie przeszkadzają Mu w tym; nie lekceważy ich wcale, gdyż ceni zawody ludzkie, które je wytwarzają i sam wykonywał jeden z nich, lecz poprzez «naturę» dosięga Tego, który ją stworzył. W działaniu słońca i deszczu zauważa czynną miłość Bożą, która rozdziela bez warunków i bez miary to, co potrzebne człowiekowi do wykonywania pracy pastusza, rybaka, rolnika czy usprawniającego winnicę. Co Bóg realizuje w stworzeniu, to Jezus czyni pośród swoich braci: czyni życie znośnym, oczyszczając człowieka z jego udręk; czyni lepszymi pory roku, aby życie ludzkie miało prostotę i prawość Boga, który ustanawia stworzenie. Dlatego, przy końcu nocy, w czasie której się modlił, może nauczyć «swojej» modlitwy, w której wizja Boga, który musi wszystko wypełnić swoim Królestwem, aby wszystko przemienić, łączy się z chlebem i przebaczeniem.

Czy taki świat nie jest przypadkiem idylliczny i przeszły? Byłby takim, gdyby się znalazło coś istotnego — zamiast objawionego — co przewyższy naukowy i społeczny wzór świata, w którym Jezus się znajduje. Jeśli tak jest, to natura może się poruszać i stać się obszerniejsza niż to sugerują te «wyspy» i «dalecy» o których mówią Prorocy, może stać się niezmierny w przepaści i bezmiarze, pozostanie tym, czym jest, tym, czym jest dla Jezusa: stworzeniem, w którym można dostrzec — jeśli się nie zapomni, że natura jest darem — miłość Tego, który ją daje tak, jak my ją odkrywamy. Twierdzenia, że wszechświat ma formę stołu, że jest sferyczny czy może w ekspansji, że nasza ziemia krąży, lub że to słońce jest jakby piecem nuklearnym, że zawilce są ostatnią wersją roślin w erze drugorzędu, że człowiek stoi na nogach od trzech milionów lat i że ewolucja istot żywych ma za sobą miliardy lat — nie są bez znaczenia w porządku wiedzy, ale też nie uwalniają bynajmniej od Tego, który z niestrudzoną miłością stwarza i podtrzymuje świat.

Podobnie jest z człowiekiem. Może zmienić wygląd wsi i miast, sięgnąć w przestrzeń, pokonać oceany, wstrząsnąć ziemią i przesyć atmosferę różnorodnymi sieciami komunikacji, sondować odpo-

wiednimi urządzeniami przestrzeń międzyplanetarną, a teleskopami najdalsze galaktyki, może zgromadzić bogactwa lub zniszczyć bezlitośnie ludzi i rzeczy — wszystko jest zawarte, wszystko jest już wszczepione w ludzki zmysł Jezusa, nie w tym sensie jakoby miał On być jakimś „veto” nałożonym historii, lecz że przeżywa w pełni naturalne doświadczenie ludzi i obnaża wobec nas na zawsze ich najbardziej elementarną egzystencjalność. Człowiek może więc uwalniać się coraz to bardziej od więzów fizycznych, może zwiększyć ogromnie swoją znajomość atomów i fal, stać się ekspertem doświadczonego we wszelkiego rodzaju sposobach manipulowania potrzebami i modernizowania widowisk, wojen i fabryk — pozostaje mimo to na szczycie ewolucji tym, czym jest — już lub jeszcze — w epoce Jezusa: istotą ściśle uzależnioną od natury przez powietrze swoich płuc, przez sól i wodę organizmu, chleb i wino swego stołu lub horyzont dla swoich oczu. W naszych czasach, to prawda, człowiek wysubtelnia i sofistycznie wyraża swoje odniesienie do tego świata: nie rezygnuje z niego, lecz je redukuje. Najlepsze wytwory jego Kalifornii lub neony jego miast zanurzają go tak bardzo w naturę, jak kłosa, którymi uczniowie Jezusa zaspokajali swój głód, lub jak lampa oliwna, prawdopodobnie dymiąca, którą w tamtych czasach oświetlano domy.

Jednym słowem, sonda egzystencjalna, jaką Jezus ma do dyspozycji, aby przeniknąć naturę i człowieka, prowadzi Go stamtąd, skąd wywodzi się jako «Galilejczyk» aż do prawdziwych głębi. Tam rzeczywiste nieciągłości historii, pęknięcia kulturowe, które się uważają za odrodzeńcze i czasami mają taki charakter, są mniej głębokie — dla tego, kto umie patrzeć — od trwałości natury i istoty ludzkiej. Jezus sięga tej trwałości i wyzwala ją mocą świadomości, którą można nazwać genialną, a która w każdym razie oświetla i zawiera w sobie wizję stwórczej miłości Boga.

### Jezus wobec śmierci

Jeśli Jezus pozostaje do tego stopnia aktualny pośród tylu przemian, można by pomyśleć, że jest jeszcze jakoś powiązany z tym, co jest bardziej nieuleczalne w naszej skończoności. Faktycznie widzieliśmy już, że Jezus okazuje się nieporównywalny z chorymi, cierpiącymi. Nie ma w Nim odrobiny dyloryzmu, nie ma najmniejszej wątpliwości co do sensu istnienia. A jak się zachowuje wobec śmierci? Jak reaguje na sam kres? Jak znajduje Boga w tym egzystencjalnym rozdarciu, które niszczy w nas Jego dzieło-stworzenie?

Wobec śmierci innych Jezus doświadcza prawdziwego smutku. Tak było w wypadku syna wdowy z Naim i córki Jaira. Jeśli dy-

sponuje wtedy mocą wskrzeszania, która naprowadza innych na Jego tożsamość i umieszcza Go w rzędzie wielkich proroków, nie uchyla się od ludzkiego bólu związanego z koniecznością umierania. Płacze prawdziwie wobec bezradności sióstr Łazarza, jest wstrząśnięty przed grobem, w którym został pochowany Jego przyjaciel. Najważniejsze jest jednak to, że Jezus w pełni włącza w swoje życie ewentualność własnej śmierci. Nie mając kamienia — jak powiedział — na którym mógłby skłonić głowę, Jezus jest pozbawiony w świecie wszelkiego oparcia dla ochrony swojego życia. Całkowicie wyzuty i pozbawiony wszystkiego, działa i walczy sercem otwartym, lecz gołymi rękami. Nie zdradzając najmniejszej troski o chwałę lub potęgę, zostaje wydany na igraszkę tego, kto ją posiada lub jej szuka, gdyż nie będąc ani zaczepny ani schlebający, jest po prostu prawdziwy. Jego słowo mówi nam „tak”, jeśli to jest „tak”, które się narzuca, w przeciwnym razie to słowo mówi nam po prostu „nie”. Jezus wie, że gdy mówi, wypowiada słowa, które — w Jego ludzie — prowadzą proroków do odizolowania, do przesładowania, a także do śmierci. Nie milczy jednak ani nie wypowiada jednego nawet słowa, które by było manewrem mającym na celu ratowanie własnego życia przed odgłosem — niesłusznie zresztą śmiertelnym — swoich słów. Po ludzku mówiąc, prawdziwa głębia Jezusa polega na tym, że jest On świadkiem, który ryzykuje życiem to, co mówi. Jednakże nie zdarza się to nigdy z ludźmi, którzy narzucają Mu czujność. Tym mniej jeszcze gorszy się faktem, że Bóg wymaga w swojej służbie tak głębokiej wolności odnośnie do śmierci.

Czy mógłby zresztą zachowywać się inaczej? Jezus jest członkiem ludu, który wie, że tylko Bogu zawdzięcza swoje istnienie i swój los. On sam wyznaje zawsze swoją wiarę i swoją miłość do tego Boga Izraela. Uznaje i podziwia tego, kto Go wyznaje publicznie. Przychodzi do świątyni i zachowuje prawdziwie szabat i Prawo. Przeżywa Pismo św., gdzie czyta o fakcie Przymierza; zna jego epizody, kocha jego bohaterów i świętych oraz czerpie natchnienie z ich przykładu. Abraham, Mojżesz, Dawid, Salomon, królowa Saby, Eliasz, Elizeusz, wdowa z Sarepty, Izajasz, Księga Rodzaju i Księgi Królewskie, Daniel, Potop, Księga Jonasza, cierpiący Sługa: właśnie z racji tej historii, świętej i ludzkiej zarazem, cały jest zakorzeniony w tajemnicy Bożej. Dla Niego nie ma rozdarcia między historią własnego narodu i rzeczywistością stworzenia: ten sam Bóg objawia swoją miłość w zjawiskach kosmicznych i wychodzi ludziom naprzeciw w pełnej wolności swojego Królestwa. Stworzenie i historia Przymierza lub — jeśli się woli — Królestwa są więc łączone przez Niego. Ich funkcje zostają zharmonizowane, ich wy-

magania również. W stworzeniu i Przymierzu totalne oddanie jest obowiązujące i zawsze stosowne. Bogu, który — nie licząc — stwarza, winna odpowiadać w człowieku egzystencja — również i ona dana w pełni wewnątrz Królestwa. Dla Jezusa natura nie jest więc sielanką, należy do porządku ducha. Jeśli Jezus chwali ptaki i kwiaty, to nie dlatego, że jest poetą, lecz dlatego, że są one dla Niego symbolem egzystencji doskonałego zdania się; jeśli śmierć ziarna wywołuje w Nim tajemnicę Jego «godziny», drży w swoim ciele z powodu faktu, że ekonomia natury ukazuje także Jego misję.

W Jezusie wszystko się rozwija tak, jakby widział w śmierci — bojąc się jej jak każdy człowiek i widząc, że jest nieunikniona w Jego misji — gwałt, który winien przemienić w miłość. Jak już mówiliśmy, Jezus nie wchodzi w układy, ani się nie gorszy, nigdy się nie zniechęca i choć poci się krwią, sam się nie wycofuje. Oto paradoks, który określa Jego egzystencję: zaświadczyć o miłości Boga znanej już w Izraelu. Poprzez swoje nauczanie, swój styl życia, swoje dzieła ryzykuje On doświadczenie pod każdym względem decydujące dla swojej relacji z Bogiem. Dla Jezusa śmierć, która wydaje się niszczyć wszystko, musi być zdolna wyrazić Jego najwyższe słowo; musi także pozwolić samemu Bogu wypowiedzieć się, tak jak nigdy jeszcze nie miał możliwości tego uczynić. Dlatego wielki znak, jaki Jezus ma i chce nam dać, nie będzie dokonany na niebie ani też w innych; będzie jedynie w Nim, gdy Jego roszczenie posiadania z Bogiem całego własnego narodu relacji tak szczególnej, że bliskie jest bluźnierstwa, rzuci Jezusa w ramiona śmierci. Jak nowy Jonasz, musi zetrzeć się z otchłanią, musi dać poznać, co Bóg żywy potrafi uczynić z naszej śmierci, gdy zostaje ona podjęta z miłością, jaką żaden Prorok, żaden Patriarcha nie był dotąd obdarzony, wyjąwszy postać Sługi Jahwe, którego rysy tylko Jezus może urzeczywistnić.

W ten sposób Jezus przynosi śmierci najwznioślejsze i najprostsze z wyzwania. Wydaje się, że nie może wątpić ani przez chwilę, iż Bóg mógłby Go opuścić w tej śmierci, dla której oddaje swoje życie. Mówi, iż jest «wysłuchany». To wysłuchanie, które nie może Jezusa uchronić od śmierci, chroni Go z pewnością od zwątpienia. «Nie pozwolisz twemu świętemu widzieć zepsucia» — modlił się pokorny lewita, którego słowa pełne zuchwałości posłużą Apostołom do wyrażenia tajemnicy Jezusa. W każdym razie, bez zuchwałości i w pewności nie wykluczającej «agonii», Jezus napotyka śmierć nie jako grzesznik (którym nigdy nie był), lecz przede wszystkim jako człowiek: zakorzenia w ten sposób swoje człowieczeństwo w tragiczną autentyczność naszego człowieczeństwa, które dopełni i zbawi.

Od poranka paschalnego wszystko rusza na nowo z niezwykłym otwarciem grobu Jezusa. Szybko się rozejdzie absolutna wiadomość: «Prawdziwie zmartwychwstał!» «Śmierć nie ma już władzy nad Nim» — skomentuje św. Paweł. Moc Boża, działająca w powoływaniu wszystkiego do istnienia, stała się w Jezusie Chrystusie mocą do wyrwania śmierci naszej ludzkiej egzystencji! Szybko będzie też można powiedzieć, że «Zmartwychwstały ukazał się Szymonowi Piotrowi» i orędzie apostołskie będzie mogło rozpocząć swoje rozszerzanie się. Co zatem się dokonało? Nic takiego, co by można opisać! Jak to jednak powiedzą Piotr i Paweł, wszyscy Apostołowie i cały Kościół za nimi — obietnice zawarte w Przymierzu spełniły się w Jezusie i znalazły w Nim swoje „tak” bez „nie”. Bóg uczynił z Jezusa swojego Chrystusa i przez Niego rozlał takie światło na całe stworzenie, że Jezus stał się prawdziwie «Pierworodnym».

### Pierworodny wszelkiego stworzenia

Gdy List do Kolosan mówi o Chrystusie zmartwychwstałym, że jest «Pierworodnym wszelkiego stworzenia», chce przez to wyrazić, iż Bóg dokonał stworzenia wszechświata w ten sposób, że Chrystus jest racją jego istnienia, ponieważ bezpośrednio dodaje, iż «w Nim wszystko ma istnienie» i On jest «Początkiem».

Aby zrozumieć te stwierdzenia nakazujące chrystologiczną wizję stworzenia, jaką jesteśmy już w stanie naszkicować, musimy jeszcze odrzucić wszelkie następstwa arianizmu. «Pierworodny wszelkiego stworzenia» nie jest Synem Bożym lub Słowem w *sobie samym*, który w ten sposób narodziłby się w dniu Zmartwychwstania i Jego pochodzenie byłoby czysto czasowe! Stąd wypływałby wniosek, że cała Trójca nie stanowiłaby głębi Boga samego, lecz przedstawiałaby po prostu sposób, jaki Bóg przybrał dla nas na drodze wcielenia!<sup>39</sup> Jak w wypadku gnozy heglowskiej to, co początkowo wydaje się dowartościowywać tajemnicę, faktycznie ją niszczy. Bóg jest unicestwiony, jeśli zależy ściśle od historii, by dać sobie Syna współistotnego sobie. Tymczasem posiada od wieków w Duchu moc ojcowską, którą wcielenie Chrystusa nam objawia, a nie stanowi. Co zaś się tyczy Chrystusa — jeśli jest tylko stworzeniem — nie może już być «Pierworodnym» i «Po-

<sup>39</sup> G. Siefer, *Trinität — Der vollendete Bund. Thesen zur Lehre vom dreipersönlichen Gott*, w: *Orientierung* 37 (1973) 115—117. Odrzucając wszelką chrystologię zwaną zstępującą, wystawia się na zniszczenie tożsamość Boską Jezusa i sprowadza wszelką doktrynę trynitarną do jakiejś modalności *Historii zbawienia*. Zresztą, co zbawia, jeśli Bóg w głębi nie objawia się nam?

czątkiem» w znaczeniu, w jakim je rozumie Paweł. Faktycznie Nowy Testament nie mówi nigdy, że wcielenie dało Bogu Syna, lecz że Syn, którego Bóg ma od wieków, objawił Go nam, wprowadzając nas przez Ducha do udziału w Jego życiu. «Widzieliśmy Jego chwałę» — stwierdza *prolog* św. Jana — tę chwałę, jaką jedyny Syn, pełen łaski i prawdy, otrzymuje od Ojca. Jan świadczy o Nim i mówi: «Oto ten, o którym powiedziałem: po mnie przyjdzie Mąż, który mnie przewyższył godnością, gdyż był wcześniej ode mnie». «Z Jego pełni wszyscyśmy otrzymali — łaskę po łasce. Podczas gdy Prawo zostało nadane przez Mojżesza, łaska i prawda przysły przez Jezusa Chrystusa. Boga nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył» (1, 14b-18). Od tego momentu Chrystus jako «Pierworodny wszelkiego stworzenia» jest także dla św. Pawła tym samym Synem we Wcieleniu, a jeszcze dokładniej — w Zmartwychwstaniu.

Choć Zmartwychwstały, jest faktycznie na zawsze Ukrzyżowany w historii, którego triumf Apokalipsa przedstawia w postaci «Baranka zabitego» (5, 12; 7, 17... itd.); jednak nie jako ukrzyżowany jest Chrystus nazwany przez Pawła w Liście do Kolosan «Pierworodnym wszelkiego stworzenia», lecz jako — Paweł mówi to trochę później — «Pierworodny spośród umarłych». Istotnie, ponieważ chodzi o stworzenie rozważane z punktu widzenia Boga stwarzającego, grzech lub zlikwidowanie grzechu przez Krzyż nie może ukazać się jako rzeczywistość występująca przed tym stworzeniem. A to dlatego, że grzech jest błędem, aberracją, anomalią; jest zatem *drugi*. Otóż coś drugiego nie może stać się dla Boga stwarzającego pierwszą podstawą rzeczy. Zanim dzieło stworzone się popsuje z winy grzechu, trzeba, żeby to dzieło istniało. Otóż stworzenie nie istnieje dla Boga, dopóki treść Przymierza, bez którego nie istnieje nigdy dla Boga Stworzenie lub dzieło stworzone, nie jest jeszcze wyjaśniona. Twierdzenie, że «dar łaski» będzie zaraz wzgardzony — co jest niestety bardzo prawdziwe! — nie mówi jeszcze o dokładnej naturze tego daru, jakim jest dla Boga prawdziwe stworzenie. Widzieć w planie Bożym i w Jego akcie stwórczym *jedynie* sposób usunięcia — skądinąd od wieków — naszych nieszczęść<sup>40</sup>, byłoby opuszczeniem czegoś o wiele bardziej istotnego w akcie stworzenia, o czym chce nam przynajmniej powiedzieć każdy z początkowych rozdziałów dwóch wielkich Listów więziennych, jak to już wcześniej powiedziała Księża Ro-

<sup>40</sup> „Wiecie bowiem, że z waszego, odziedziczonego po przodkach, złego postępowania zostaliście wykupieni nie czymś przemijającym, srebrem lub złotem, ale drogocenną krwią Chrystusa, jako baranka niepokalanego i bez zmyzy. On był wprawdzie przewidziany przed stworzeniem świata, dopiero jednak w ostatnich czasach objawił się ze względu na was” (1 P 1, 18-20).

dzaju <sup>41</sup>. Otóż taki akt stwórczy nie mógłby dotyczyć przede wszystkim tego, co *stworzenie czyni z tym, co mu Bóg daje*, ale tego co *Bóg daje stworzeniu, które działa*. Dopóki się nie weźmie na serio tego, co Pismo św. pozwala nam ustalić — mówiąc najpierw o *stworzeniu*, a nie o *zbawieniu* (nie negując go nigdy!) — pomija się istotny aspekt aktu stwórczego, złączonego ściśle z tajemnicą Chrystusa jako «Pierworodnego wszelkiego stworzenia».

Miłość Boża, podkreślana przez św. Pawła, nie jest więc odnośzona do faktu, że zgrzeszymy lub zgrzeszyliśmy, lecz do faktu bardziej jeszcze istotnego, że Bóg sam stwarza w sposób nieporównywalny — dając nam Chrystusa. Podobnie w Liście do Hebrajczyków — choć skoncentrowanym na dziele odkupienia — autor zatrzyma się również najpierw, z wyraźnym upodobaniem, nad wielkością Chrystusa w odniesieniu do całego stworzenia, wyrażonego przez autora zwięźle w aniołach <sup>42</sup>. Tak więc Paweł przedstawia nam Chrystusa jako «Pierworodnego wszelkiego stworzenia» w relacji do aktu stwórczego, objętego całkowicie wieczną miłością Bożą. Dlatego też trzeba próbować rozumieć tego «Pierworodnego» w łączności z tym, co Bóg daje *przez sam fakt, że stwarza bez najmniejszej zasługi lub jakiegokolwiek wykroczenia z naszej strony*, a nie w zależności od faktu — niezaprzeczalnego skądinąd — że grzeszymy. Sam Barth nie mógł — wydaje się — wyjść z obsesji naszej winy, by widzieć w miłości stwórczej, która nas napełnia, coś innego od «pojednania» zakładającego bezpośrednio grzech. Otóż faktycznie miłość stwórcza Boga nie ujawnia się najpierw w tym, że Bóg nas zbawia jako grzeszników, lecz w tym, że stwarzając nas Bóg po to, aby nas stworzyć, udziela nam Przymierza, którego odwieczną zawartość objawia nam jedynie Chrystus jako «Pierworodny wszelkiego stworzenia». Konieczna jest tu śmiałość pozwalająca po prostu zrozumieć to, co nam mówi Nowy Testament, a nie to, co nieświadomie jesteśmy przyzwyczajeni w nim widzieć i co nie odpowiada najgłębszemu znaczeniu, jakie przedstawia on dla wiary. Po to, oczywiście, przeprowadziliśmy poprzedzające rozważania, by móc zasugerować tę największą głębię, jaka nam się początkowo wydaje obca i podejrzana. Obecnie możemy przejść do wyciągnięcia wniosków.

<sup>41</sup> S. Lyonnet, *L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens et la fête juive du Nouvel*, RSR 1960, 93—100. Choćby nawet werset rozpatrywany w tym artykule był wierszem 20 naszego hymnu, nie trzeba przypominać, że święto Rō's Haššnāh wywoływało w myśli Żydów *działanie Boże w kosmosie* (95). Zbliżenie między tą wiarą i treścią naszego hymnu jest sugestywne: pozwala widzieć miejsce, jakie Paweł przypisuje Chrystusowi także w stworzeniu Bożym.

<sup>42</sup> A. Vanhoye, *Situation du Christ, Épître aux Hébreux*, Paris 1969, s. 169.



O co więc chodzi w akcie stwórczym, gdy Paweł mówi, że zakłada on Chrystusa zmartwychwstałego jako «Pierworodnego wszelkiego stworzenia»? Oczywiście, o coś innego od tego, co Chrystus objawia jako «ostatni Adam». Tytuł ten odnosi się jedynie do powiązania Chrystusa z naszym człowieczeństwem, podczas gdy «Pierworodny» dotyczy Jego stosunku do «wszelkiego stworzenia». Jest tu próg wielkości nie do zlekceważenia. Wymaga przynajmniej, by rozważać człowieka nie tylko jako człowieka, lecz jako stworzenie po to, aby — gdy się ukaże wśród nas Chrystus, nie był ograniczony do nas samych i, wcielając nas w siebie, mógł objąć całe stworzenie. Z faktu, że Bóg stwarza i że chce stworzyć wynika — mówiliśmy, iż musi powołać do istnienia coś różnego od siebie. Stworzyć — oznacza dla Boga: dokonać aktu, który sprawia zjawienie się czegoś *innego od Niego*, co dlatego właśnie — jest z konieczności nie-Bogiem. Podobieństwo tego nie-Boga do Boga istnieje jedynie za cenę tej odmienności, która sprawia, że istoty świadome stając się rzeczywiście *sobą*, mają to wspólne z Bogiem, że są także na swój sposób i jak Bóg — *podmiotami*. Jednakże godność ta nie może być bez napięcia. Choć pozostaje ono przez pewien czas ukryte (być może z powodu radości istnienia), nie może nie objawić się pewnego dnia. Napięcie to, najpierw przelotne i jakby naturalne (gdyż się utożsamia ze świadomością, iż się nie jest — jako nie-Bóg — samym Bogiem) ujawnia się w pełni jedynie wtedy, gdy się staje jasny ten drugi podstawowy fakt, że mianowicie zawdzięcza się tylko Bogu istnienie nie-Boga. W jaki sposób Bóg — taki jest problem, gdzie wszystko staje się tragicznie przejrzyste — może stwarzać nie-Boga, nie przeczuwając, jak wielkim nieszczęściem będzie dla tego *innego od Niego* odkrycie, że Bóg jest jego źródłem i że swoje istnienie nie-Boga będzie jednak musiał mieć poza Bogiem? I jeśli chodzi — jak w wypadku człowieka — o egzystencję nie-Boga, wcieloną w świat, a nie tylko symboliczną, jak to można by sugerować w odniesieniu do anioła, nieszczęście nie-Boga polegałoby na zmierzaniu, z upływem czasu, ku śmiertelnym antypodom Boga żywego. Z drugiej strony, choćby nawet nie-Bóg — anioł lub człowiek — miał skończyć przyzwyczajeniem się do podobnej sytuacji, z wielu powodów, a przede wszystkim dlatego, by grzesznik nie postawił siebie przed Bogiem, Bóg nie zdecydowałby się stworzyć coś skończonego, gdyby miał to zostawić z takim brakiem respektu wobec siebie i postawić w sytuacji odrzucenia takiego Boga, który by nie rozumiał — stwarzając go nie-Bogiem — rodzaju nieszczęścia, na jakie go wystawił. Dlatego w tej hipotezie, którą Stworzenie w Chrystusie absolutnie wyklucza, Bóg byłby odpowiedzialny za zło skończoności, która powodowałaby zagubienie tak anioła, jak

i człowieka; zło skończoności — nie zapominajmy tego — które nie jest grzechem, ponieważ nie-Bóg nie jest winien tego, że nie jest Bogiem, i że jego działanie nie ma charakteru odkupienia.

### Miłość stwórcza

Stworzenie w Chrystusie objawia wyraźnie, że dla miłości stwórczej było nie do pomyślenia zatrzymanie się na tej różnicy, przez którą jednakże — jeśli chce stworzyć — musi koniecznie przejść. Bóg stworzy więc taki świat, w którym nasza tożsamość bytu stworzonego będzie potwierdzona w sposób mistrzowski na drodze — zwyczajnie symbolicznej lub ściśle wcielającej — wszechświata fizycznego. Jednakże tożsamość ta będzie dla Boga, a stąd też i dla nas, tylko etapem miłości, która wyjaśnia, że Bóg stwarza.

Skoro zatem stworzenie przechodzi z konieczności od skończoności oddalającej i oddzielającej je od Boga i skoro żadna świadoma skończoność — anioła czy człowieka — nie może przejść od siebie do Boga lub też obyć się bez Niego, nie niszcząc siebie, Bóg sam nie może zlekceważyć tej bezradności bytu skończonego. Stwarza byt skończony nie po to, by dać mu odczuć nieuleczalną nędzę nie-bycia Bogiem, ani tym mniej, by wzbudzić w nim żal, iż Bogu zawdzięcza fakt bycia nie-Bogiem, lecz stwarza byt skończony w „komunii Przymierza z Nieskończonym”, jakie mu bezpośrednio proponuje. W samym akcie stwarzania, Bóg decyduje się przebyć ten dystans, jaki On sam spowodował stwarzając.

Tak to Bóg — będąc sam tylko odpowiedzialnym za istnienie nie-Boga — stanie się skończony, On Nieskończony, który stworzył skończoność, aby byt skończony znalazł radość Nieskończonego. Stanie się nie-Bogiem, aby stał się Bogiem ten, który nie może się narodzić jako taki. Stanie się stworzeniem, aby Stwórca mógł zniweczyć — na ile to zależy od Niego — egzystencjalnie śmiertelny dystans istniejący między stworzeniem a sobą. Otóż stać się *rzeczywiście* skończonym, gdy się jest Nieskończonym, nie-Bogiem, gdy się jest Bogiem, stworzeniem, gdy się jest Stwórcą — znaczy z całą pewnością: zejść na najniższy poziom bytu skończonego, nie-Boga, stworzonego, i dać się jako *wcielony* — jeśli się przynajmniej zauważy za św. Tomaszem, że Bóg w swojej miłości wiąże się instynktownie z największą nędzą<sup>43</sup>. Dotykając w ten sposób skończoności w jej aspekcie mniej wziosłym, Bóg ogarnia ją całą. Paweł ma więc po stokroć rację, gdy mówi, że Chrystus — brany przy stworzeniu w człowieczeństwie zmartwych-

<sup>43</sup> S. Th. I, 20, 4 ad 2.

wstałym, jest jednakże «Pierworodnym wszelkiego stworzenia». Poprzez naszą ludzką skończoność osiągnął całego bytu skończonego, istniejącego i możliwego, już poznanego lub mającego jeszcze być poznany; poprzez nie-Boga ludzkiego dotknął całego nie-Boga świata i całego stworzenia<sup>44</sup>. We wcieleniu więc Bóg — jak to zostało wspaniale powiedziane — «przekracza swoją transcendencję»<sup>45</sup> w imię miłości całkowicie je określającej; wyrывa to, co skończone, z zagubienia — wcześniej czy później — gorszącego, wynikającego z faktu bycia w odniesieniu do Boga nie tylko *innym*, lecz także *obcym*. We wcieleniu uwidacznia też że stworzenie w miłości jest możliwe dla Boga tylko wtedy, gdy On stanie się dobrowolnie stworzeniem. Wydaje się, że tylko pod tym jedynym warunkiem Bóg może podtrzymywać stwarzanie. Wcielenie stanowi integralną część stwórczej działalności Boga w tej mierze, w jakiej — traktując akt stworzenia tylko w aspekcie jego nierówności z dziełem stworzonym — Bóg nie może zrezygnować z absolutnej z nim łączności. Chrystus wchodzi więc do dzieła stworzenia z tytułu *Początku*, czyli tego, bez którego nic stworzonego nie mogłoby się ukazać.

Rzeczywiście, dlatego że Bóg decyduje się stworzyć, jawi się problem, który może rozwiązać tylko istnienie Chrystusa. W tym sensie istnienie Chrystusa zakłada zamiar stwórczy<sup>46</sup>. Jeśli taki plan jest — że tak powiem — brany pod uwagę, jest on do pomyślenia w odniesieniu do Boga tylko pod warunkiem, że Chrystus jest «Pierworodnym», a więc racją istnienia, która określa i nakazuje zjawienie się całej cudownej rzeczywistości stworzonej. Trzeba, oczywiście, by Bóg umiał czekać na zjawienie się w historii — zarazem kosmicznej, ludzkiej i anielskiej — bytu stworzonego Tego, kto uczyni możliwą całą tę historię. Jednakże zobaczy dzień, w którym Zmartwychwstanie anuluje — dla naszej ludzkiej skończoności — śmierć, oznaczającą nasze wrodzone oddalenie od Boga. To Zmartwychwstanie objawi również całemu Stworzeniu wspólnotę życia, wzajemną i totalną, jaką Bóg w Jezusie Chrystusie daje

<sup>44</sup> Nie zahaczamy tu problemu wielości zamieszkałych światów. Należy to do kompetencji nauk zajmujących się światem. Jednakże wszystko, co istnieje w ramach bytów skończonych, jest pod panowaniem „Pierworodnego wszelkiego stworzenia”. Relatywność tego panowania nie zmienia istotowo rzeczy, ponieważ jest to modalność czasowa bytu skończonego, tak „nieskończonego” jak to tylko można pomyśleć.

<sup>45</sup> P. Evdokimov, *Le Christ dans la pensée russe*, Paris 1970, s. 155.

<sup>46</sup> Jest to jedna ze słabości myśli scholastycznej, że wydaje się zapominać i chce wyprowadzić istnienie świata z pierwszeństwa Chrystusa. Supremacja Chrystusa jest, oczywiście, niezaprzeczalna, lecz przy założeniu, że Bóg stwarza. Nawet jeśli się mówi, że Bóg nas stwarza, aby dać nam Chrystusa, trzeba jeszcze założyć, że stwarza.

od wieków nie-Bogu podmiotów. Okaze się wtedy dla aniołów i ludzi, jakie jest jedyne Podobieństwo jaśniejące po Bożemu, jakim Bóg zechciał oświecić skończoność, świadomą i nieświadomą, nie-Boga, którego wtedy stworzył. «Ten, kto jest wprowadzony w tajemnicę Zmartwychwstania, zna cel, dla którego Bóg stworzył wszystkie rzeczy na początku» — pisze Maksym Wyznawca<sup>47</sup>, a Rupert z Deutz, rozważając tajemnicę Boga «Stwórcy wszechświata», mówi ze swej strony: «Trzeba powiedzieć w sposób religijny i słuchać z szacunkiem, że to ze względu na Syna człowieczego, który miał być okryty chwałą, Bóg stworzył wszystko»<sup>48</sup>.

Czy to jest jasne? W porządku postanowień Bożych, jak to mówiło średniowiecze, wyrażając w ten sposób niewyrażalne, co Nowy Testament jednak nam objawia, odkupienie nie jest pierwsze. Odkupienie odpowiada na ból Boga wobec zła, jakie sobie wyrządza człowiek odrzucając dary Jego miłości, która nas stwarza tylko w Chrystusie. Jednakże odpowiedź na nędzę grzechu, czyniąca z Chrystusa Odkupiciela, przychodzi tylko po odpowiedzi, jaką daje Bóg sobie, a stąd i nam, wobec nieszczęścia, jakim byłby dla nas, a więc i dla Niego, fakt stworzenia osobowego nie-Boga bez ofiarowania mu bezpośrednio możliwości przeobstwienia. Wcielenie Chrystusa jako «Pierworodnego wszelkiego stworzenia» kładzie więc raz na zawsze kres zgorszeniu najpierw Boga — jeśli się godzi tak powiedzieć — a w następstwie nas i wszelkiego nie-Boga, także anielskiego, wobec paradoksalnego odkrycia własnej egzystencji skończonej. Można też zrozumieć, że taka głębia, wyraźna dopiero w Nowym Testamencie wspartym na duchowym dziedzictwie Starego, *scholastycznie* mogła przejść po większej części niezauważona, dopóki grzech pierworodny wydawał się wystarczać do wyjaśnienia cierpienia świata. Ale w dniu, w którym odkryto, że cierpienie i śmierć człowieka płynie mniej z naszej skończoności niż z grzechu, zrodziło się straszliwe pytanie, które pozostaje bez odpowiedzi, chyba że się przemyśli na nowo porządek stworzenia w tajemnicy Przymierza i Chrystusa, a nie tylko *Słowa*<sup>49</sup>.

Nie powiedziawszy wszystkiego o niewyczerpalnej — jak i sam Chrystus — tajemnicy, chciałbym zakończyć artykuł dwoma uwa-

47 († 662) PG 90, 1108 ab.

48 († 1130), *Komentarz do św. Mateusza*, PL 168, 1624.

49 Mimo że temat ten często jest poruszany przez Augustyna w *De Genesi ad Litteram* i przez św. Tomasza w Pierwszej części *Sumy*, mówienie o roli Słowa w stworzeniu wyraża myśl, że Bóg stwarza każdą rzecz począwszy od swojej *inteligencji*. Nie mówi się nigdy w tym wypadku o stworzeniu *w Chrystusie*, lecz tylko w Słowie, o którym nie można by tutaj powiedzieć, że staje się „Pierworodnym wszelkiego stworzenia”.

gami. Pierwsza dotyczy tego, co można by nazwać fałszywą pokorą teologiczną. W celu zachowania — mówi się — wolności Boga względem nas — która jest, oczywiście, całkowita — przypisuje się sobie okropne prawo minimalizowania ważności Chrystusa w planie Bożym. A przecież Nowy Testament, nieoddzielny od Starego, odmawia nam wszelkiej możliwości prawdziwego zrozumienia Stworzenia Bożego poza tajemnicą Jezusa. Trzeba więc tu pozbyć się jakiejś fałszywej pokory intelektualnej i nie podnosić do normy myślenia tego, co poważnie słyca chrystologiczną głębię Objawienia. Tylko za cenę doskonałego posłuszeństwa temu Objawieniu mówiącemu, że w Chrystusie «wszystko ma istnienie», a dającemu najpierw wizję, jaką powinniśmy mieć o Bogu i o nas samych, odnajdziemy przez Chrystusa i w Nim sens prawdziwie *teologalny*, bez którego «odnowa» antropologii będzie dla chrześcijan nową formą sekularyzacji, jeśli nie ateizmu. Druga uwaga odnosi się do historycznego istnienia Jezusa. Wszelka chrystologiczna wizja stworzenia, oparta na fakcie, że Zmartwychwstały jest «Pierworodnym wszelkiego stworzenia», musi zawierać w sobie możliwość życia takiego Chrystusa na poziomie życia miast i wsi. Czyni się to możliwym, jeśli się nie zapomina o tym, że tak wielkie głębie Pawłowe nie zwalniają nigdy od głębin ewangelicznych, jeszcze bardziej nieprzeniknionych. Jezus ukazuje się w nich jako Forma permanentna, którą człowiek dzisiejszy winien przybrać w sercu tego świata, w ożywiającym świetle Bożym.

tłum. ks. Julian Warzecha SAC i ks. Lucjan Balter SAC