

KOSMOS „PRZEBÓSTWIONY”: PRZYCZYNEK DO SAKRAMENTALNEJ TEOLOGII ŚWIATA

1. Teologiczne zainteresowanie kosmosem

Zainteresowanie się kosmosem jako przedmiotem refleksji teologicznej nie wiąże się ściśle ze współczesną problematyką ekologiczną, przybierającą coraz to więcej nuty dramatycznej — ze względu na zagrożenie i niebezpieczeństwo klęski apokaliptycznej. Kosmos jako taki stanowi, od początku ludzkiej refleksji nad nim, jeden z wielkich problemów refleksji filozoficznej i teologicznej, do których należą: świat, człowiek i Bóg. Każdy z tych problemów bywał traktowany albo łącznie z innymi, albo też stanowił, w pewnych epokach, coś w rodzaju punktu odniesienia. Tak więc na przykład w starożytności dominowało myślenie „kosmocentryczne”, w średniowieczu — „teocentryczne”, a obecnie przeważa myślenie „antropocentryczne”. Tego typu klasyfikacja służy jednak tylko systematycznemu uproszczeniu ułatwiającemu porządkowanie złożonych danych, albowiem skoro nawet człowiek jest dominującym przedmiotem refleksji w dobie współczesnej, to przecież nikt nie podważa rangi kosmologii u humanistów i autorów Odrodzenia, żyjących w dobie wielkich odkryć geograficznych; i jeżeli w średniowieczu dominowała problematyka Boga, to nie można nie dostrzegać bogactwa myśli antropologicznej i kosmologicznej wielkich scholastyków, jak choćby św. Bonawentury¹, czy też tomistycznej syntezy, w której „kosmos” pełni rolę czynnika umożliwiającego dojście, bądź też funkcję drogi² do poznania Boga³; o ile wreszcie mówimy, że starożytność była „antropocentryczna”, to nie możemy tym samym nie dostrzegać jej entuzjazmu dla rzeczywistości mistyczno-religijnej i jej świadomości, potwierdzonej np. przez Protagorasa, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy⁴. Jeżeli zatem myślimy, że

¹ Por. J. Cerqueira Gonçalves, *Homem e Mundo em S. Boaventura*, Braga 1970.

² Por. H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Paris 1983.

³ Na temat różnych „redukcji” kosmologicznych lub antropologicznych w myśleniu i ich implikacji w teologii zob. tekst już klasyczny: H. U. von Balthasar, *Glaughaft ist nur die Liebe*, Einsiedeln 1963.

⁴ Por. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Dublin-Zürich 1970, s. 263.

czasy nowożytne i nam współczesne nacechowane są myśleniem antropocentrycznym, to czy możemy równie dobrze stwierdzić, iż są one kosmocentryczne — a to ze względu na epistemologiczny prymat wzorca techniczno-naukowego, zaczerpniętego z nauk przyrodniczych — a zarazem teocentryczne, o ile tylko się dostrzeże, że mimo sekularyzmu, scjentyzmu i ateizmu, dwa ostatnie stulecia można by z powodzeniem uznać za bardzo płodne w doświadczenia filozoficzne, teologiczne i mistyczno-religijne?

Nie ulega wątpliwości, że mimo tej zbieżności tematycznej zagadnienie kosmosu wzbudziło ostatnio nowe zainteresowanie jako problem teologiczny w ramach tzw. „teologii sekularyzacji” Jak wiadomo, pojęcie „sekularyzacji” przeżyło ewolucję: od zagarniania dóbr kościelnych przez państwo, jak choćby w Portugalii w czasach pierwszej republiki, po autonomizację kultury, polegającą na wyrwaniu się jej spod świeckiej kurateli Kościoła na uniwersytetach i w społecznościach dzisiejszych, i wreszcie po zrównoważoną w pełni refleksję nad słuszną autonomią rzeczywistości ziemskich⁵. Dla wielu myślicieli, sekularyzacja jako zjawisko kulturowe nie ma charakteru anty-chrześcijańskiego czy anty-kościelnego, ale pojawia się w samym łonie chrześcijaństwa i Kościoła. Nawet ateizm, zespalany w jakiejś mierze z fenomenem sekularyzacji współczesnej, traktowany jest jako zjawisko po-chrześcijańskie nie w tym sensie, jakoby stanowił fazę następną po wierze — po linii teorii A. Comte o kolejnych stanach⁶ — ale w tym znaczeniu, że wyłącznie w ramach kultury chrześcijańskiej możliwy jest w ogóle ateizm, jako że ta właśnie kultura opiera się na ontycznej różnicy między Bogiem i światem na mocy teologicznego aksjomatu o stworzeniu z jednej strony oraz aksjomatu o przymierzu z drugiej, przy czym oba te aksjomaty bazują na metafizyce chrześcijańskiej jako metafizyce rozróżnienia, wolności i wspólnoty (komunii). Sekularyzacja byłaby zatem konsekwencją i następstwem tej właśnie kultury powstałej w chrześcijaństwie, a tym samym — mówiąc bardziej konkretnie — w Kościele i tworzonej przez Kościół, jako że dla nas chrześcijaństwo ma formę zdecydowanie eklezjalną⁷.

Teologia sekularyzacji rozwijana jest w atmosferze optymizmu naukowego, typowego dla XIX w., z tym, że została tematycznie

⁵ Por. W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, s. 149—175; M. Baptista Pereira, *Modernidade e Secularização*, Coimbra 1990, s. 3—63.

⁶ Por. H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athé*, Paris 1983⁷, s. 135—278.

⁷ Pozytywną ocenę sekularyzacji podaje J. B. Metz, *Pour une Théologie du Monde*, Paris 1971.

ujęta w połowie XX w. przez takich autorów, jak D. Bonhoeffer⁸ i J. Robinson⁹. Patrzy się z entuzjazmem na świat jako na przestrzeń ekspansji wolności ludzkiej bez ograniczeń, a także na człowieka, który osiągnął już wiek dojrzały; postuluje się przy tym inną wizję Boga (której nauka jeszcze nie precyzuje), by uzupełnić braki w Jego poznaniu¹⁰.

Ograniczenia i ryzyko tego entuzjazmu ujawniły się bardzo wcześnie¹¹, a to zwłaszcza dlatego, że pojęcia dojrzałości, autonomii i wolności, jakimi szermuje optymizm naukowy, wiążą się z nominalistycznym pojmowaniem wolności jako braku ograniczeń woli i prowadzą do rozumienia obiektywizmu naukowego jako krytycznego i neutralnego dystansu badacza, którego nie interesują żadne implikacje etyczne czy moralne, wynikające z jego stwierdzeń. Mamy tu do czynienia z „liberalną” koncepcją nauki, kultury i wolności, jak też z kulturą czysto subiektywną, rozdartą wewnątrznie, a ponadto jeszcze „nie odpowiedzialną” za to, jakie będzie społeczeństwo jutra.

I w tych właśnie ramach mówi się teraz o kosmosie „zhumanizowanym” czy też przemienionym i przetworzonym przez rozum techniczno-przeobrażający, którego epistemologiczny status bliski jest ideologii¹². „Przesadny” prymat rozumu techniczno-przeobrażającego leży jednak tymczasem u podstaw współczesnego lęku czy strachu przed samo-zniszczeniem, jakie zagraża naszemu światu; to zaś z kolei powoduje pilną potrzebę zmiany mentalności i postaw w kierunku etyczno-moralnym, i to nie na podstawie zasady powinności czy obowiązku, ale odpowiedzialności, z czym wiąże się ściśle konieczność przejścia od mentalności „liberalnej” z jej relatywizmem do czegoś zgoła innego w nauce społecznej, w polityce i ekonomii¹³.

⁸ *Resistência e Submissão*, Rio de Janeiro 1968.

⁹ *Um Deus Diferente*, Lisboa 1968.

¹⁰ Głoszona przez G. Bruno teoria nieskończonej przestrzeni zespala się w jakiejś mierze z humanistyczną koncepcją wolności jako zdolności otwarcia się na nieskończoność, na byt, na wszystko. Według Pico della Mirandola, zdolność ta pojęta jest nie jako zdobycz, zawładnięcie lub przywłaszczenie, ale jako dar dany człowiekowi przez Stwórcę. Tak więc współczesne zafascynowanie wolnością może być znakomicie zakotwiczone w teologicznym temacie stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga. Mimo swych ograniczeń, myśl humanistyczna daleka jest od postulowania ateistycznej lub anty-chrześcijańskiej wizji człowieka i świata, jak to ma już miejsce w humanizmie Sartre'a.

¹¹ Zob. w tej kwestii poruszające dzieło: A. Huxley, *Admirável Mundo Novo*, Lisboa (b.r.w.).

¹² Por. J. Habermas, *Técnica e Ciência como „Ideologia”*, Lisboa 1987.

¹³ Por. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a.M. 1979.

2. Teologiczny sens „humanizacji” kosmosu

Teologiczna wizja kosmosu, stanowiąca w jakimś sensie syntezę przewyższającą rozum wywyższany tak bardzo przez mentalność Oświecenia, a to ze względu na tak istotne oświecenie go wiarą umożliwiającą „widzenie” i „słuchanie” w niewypowiedzianej głębi samego bytu, traktuje świat jako „stworzenie” ukierunkowane na człowieka i w tym sensie świat byłby zhumanizowany, zanim człowiek zdążył wykonać jakiegokolwiek działanie względem niego, albowiem kosmos „odpoczywa”, by tak powiedzieć, względnie nabiera sensu tylko wtedy, kiedy istnieje człowiek, który go widzi i ogląda. Taką właśnie myśl spotykamy np. u św. Bazylego z Cezarei, który mówi, że kosmos pogrążony był w mroku, gdyż nie było nikogo, tzn. żadnego człowieka, który by go widział¹⁴. Problem ten spotykamy także u Mikołaja Kuzańczyka w jego teorii o twórczym patrzeniu, boskim i ludzkim¹⁵. Zgodnie z takim ujęciem, zdecydowanie wcześniejszym w stosunku do wszelkiej „przeobrażającej” myśli współczesnej, kosmos stanowi już sam przez się jeden z wielkich tematów myślowych; nie ma też takiej teologii, która nie zawierałaby w sobie kosmologii, albowiem kosmos, podobnie jak czas, daje człowiekowi transcendentalną współrzędną jego „sytuacji”, co więcej a może i przede wszystkim dlatego, że to właśnie człowiek, ze względu na swą konstytucję cielesną, sam jest „mikro-kosmosem”, a jego harmonijne proporcje dają znakomity obraz muzykalności świata, w którym tenże człowiek poznaje siebie jakby w zwierciadle¹⁶.

Jako istota cielesna, człowiek jest solidarny z kosmosem¹⁷; to właśnie dzięki swemu ciału przebywa on w świecie¹⁸. A jest tak dalece solidarny ze światem, że jego doskonałość nie polega wcale na przewyższaniu czy przewyciężaniu bytowania w świecie lecz właśnie na urzeczywistnianiu w nim pełnej równowagi ontycznej i moralnej swego bytu. Człowiek nie jest kimś obcym, jakimś przybyszem z innego świata; nie rozumie też siebie, jeżeli — rekapitulując kosmos — nie podporządkowuje go w jakiejś mierze sobie, przenikając go swym umysłem, racjonalizując tak, jak „racjonalizuje” swym cnotliwym życiem własne ciało, którego

¹⁴ Por. św. Bazyli W., *Homilie na Hexaéméron II*, 29c = Sources Chrétiennes 26 bis, Paris 1968, s. 142 n.

¹⁵ Por. Nicolau de Cusa, *A visão de Deus*, Lisboa 1988.

¹⁶ Por. H. U. von Balthasar, *Présence et Pensée. Essai sur la Philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1988, s. 14 n.

¹⁷ Por. M. D. Chenu, *Théologie de la matière*, Paris 1967, s. 52—63.

¹⁸ Por. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, s. 357.

świat jest swego rodzaju przedłużeniem. Transcendencji ducha nie zaciemnia fakt obecności w świecie, albowiem duch przenika dogłębnie ciało i jego władanie, a tą drogą także kosmos, który przez działanie człowieka zostaje stopniowo przeduchowiony. Kultura, sztuka i technika są konkretyzacją humanizacji i uduchowienia kosmosu. Człowiek jest więc samym sensem kosmosu i wszechświata. Niezależnie od braku ontologicznej ciągłości, historia człowieka i historia ducha spełniają się w historii przyrody. I właśnie tutaj człowiek jest w pełnym tego słowa znaczeniu „mikro-kosmosem”.

Rozważania te, należące raczej do porządku ewentualnej, ale w pełni uzasadnionej metafizyki, nabierają innego jeszcze wymiaru, gdy się uwzględni, że tym, co charakteryzuje chrześcijaństwo, jest fakt, iż przerasta ono metafizykę w beczasowości kontemplacji; chrześcijaństwo jest w swej istocie „ekonomią” w historii¹⁹, skupioną na tajemnicy Wcielenia Słowa Bożego w czasie²⁰.

Spośród otaczających go religii epifanijskich Izrael wyróżnia się tym, co można by nazwać „doświadczeniem dziejów”²¹. Sens tej „obecności” wynika z obietnic Bożych, otwierających przed nim coraz nowe horyzonty. Horyzont zaś jest tutaj rozumiany nie jako ograniczająca granica przestrzeni lecz jako coś, dzięki czemu możemy się poruszać i co się porusza wraz z nami. W tym sensie historyczne doświadczenie Izraela realizuje się w ruchomych horyzontach obietnicy.

Obecność rzeczywistości jako historii zawiera w sobie szczególne odniesienie do czasu traktowanego jako pamięć i oczekiwanie. Wydarzenia nie są wielkościami samymi w sobie lecz stanowią kolejne etapy ciągłego procesu. Jego zaś sensem jest cel, do którego zmierzają, tzn. napięcie eschatologiczne, jakie je cechuje, obejmując zarazem sobą kosmos. W perspektywie eschatologicznej kosmos jest „uhistoryczniony” w miarę, jak dynamizm obietnicy wprawia w ruch tenże kosmos. Kosmos uczestniczy bowiem w eschatycznym procesie dziejów, jako że nawrócenie człowieka — będące uprzednim warunkiem jego uwielbienia — obejmuje także świat, przynajmniej w tym przejściu, jakie zachodzi między nawróceniem a chwałą jako jego celem ostatecznym²².

¹⁹ Por. M. D. Chenu, dz. cyt., s. 10.

²⁰ Nie przekreśla to oczywiście możliwości wypracowania, w oparciu o chrześcijaństwo, metafizyki. Por. C. Tresmontant, w *La Métaphysique du christianisme et la philosophie chrétienne*, Paris 1961.

²¹ Por. J. Moltmann, *Teologia della Speranza*, Brescia 1970, s. 106—112.

²² Por. tamże, s. 135—139.

W tajemnicy Chrystusa kosmos zostaje powołany do udziału w przebóstwieniu człowieka. W rzeczy samej „humanizacja» Boga zawiera w sobie przyjęcie materii w proces przebóstwienia, to zaś się dopełnia przez człowieka i w człowieku jako władcy przyrody, w tym stwarzaniu ewolucyjnym, w którym jest on równocześnie twórcą i współpracownikiem Boga”²³.

W tym to właśnie znaczeniu można mówić zasadnie o „ludzkim kosmosie ubóstwionym” Staramy się tą drogą przezwyciężyć też dwuznaczność, jaką mogłoby wywołać to pojęcie. W rzeczy samej nie idzie tu o jakiś panteizm ukrywający się w dziejach kultury, zwłaszcza zaś kultury nowożytnej, od G. Bruno po Spinozę, w sensie znanego aksjomatu *Deus sive natura*. Jednak reakcja na to nastawienie panteistyczne mogłaby nas doprowadzić do czegoś przeciwnego wobec takiego patrzenia na świat i do takiego de-sakralizowania, w którym jawi się on zaledwie jako „przedmiot” badań i działania; a przecież taka właśnie postawa cechuje obecną kulturę naukowo-technologiczną. W tym tak „zobiektywizowanym” pojmowaniu kosmosu i świata otwiera się wielka przepaść między człowiekiem a kosmosem — jako skutek przepaści wykopanej między Bogiem i światem jako dwiema wielkościami, które nie mają ze sobą nic wspólnego. Czy oznaczałoby to jednak, że między panteizmem a deizmem niemożliwa jest droga trzecia, nie będąca, rzecz jasna, dualistycznym spirytualizmem systemów gnostyckich i manichejskich, dawnych i obecnych?

3. Wprowadzenie kosmosu w proces odkupienia

Typowo teologiczne patrzenie na kosmos wyraża się w tym, że patrzy się nań jako na „stworzenie” i na „nowe stworzenie”, w ramach historii Boskich interwencji skonkretyzowanych zwłaszcza w fakcie stworzenia przez Słowo, w odkupieniu w Chrystusie i w eschatycznym doprowadzeniu wszystkich rzeczy do tajemnicy Ojca — w Duchu. Chrześcijańska wizja kosmosu daje się zatem wyakcentować w trzech momentach: protologicznym, odkupieńczym i eschatycznym.

Teologia świata w ramach protologii rozważa go w jego radykalnej dobroci w miarę, jak uczestniczy on w bycie powierzonym przez Boga wszystkiemu, co istnieje. Biorąc jednak pod uwagę fakt, że teologicznie rzecz biorąc Bóg Stwórca jest Bogiem Odkupicielem, Tym, którego wyznawała paschalna wiara Kościoła pier-

²³ M. D. Chenu, dz. cyt., s. 12.

wotnego, potwierdzona w różnorodnych hymnach chrystologicznych (por. Kol 1, 15-17; J 1, 1-3) i wyznaniach wiary (por. 1, Kor 8, 6; J 1, 1-3), trzeba stwierdzić, iż protologia rozwija się w horyzoncie pamięci trynitarnej, jako że wszystkie rzeczy istniejące doszły do istnienia przez *Logosa* w Duchu Świętym.

W świetle wydarzenia paschalnego można też uznać obecność Osób Boskich w jedności dziejów początku. Stworzenie odnosi się przede wszystkim do Ojca jako do niewyczerpanego Źródła, z którego wytryska wszystko, co istnieje. Taki jest zresztą sam sens pojęcia ojcostwa w języku pierwotnym, w którym „tata” oznacza „przyczynę”, jedyne i ostateczne źródło życia²⁴. W tym właśnie pierwotnym znaczeniu źródła życia różne wyznania wiary zespala ją z Pierwszą Osobą Trójcy Świętej wszechmoc, stworzenie i władztwo nad wszystkim, co stworzone²⁵. Św. Paweł głosi: „Dlatego zginam kolana moje przed Ojcem, od którego bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi” (Ef 3, 14-15). To Ojciec jest źródłem całego bóstwa, wszelkiej boskości, a tym samym także całego życia stworzonego, wypływającego z bezwzględnej ponad-obfitości i nieskończonej szczodroblowości Jego Miłości. Ta właśnie szczodroblowość skłania Go też w absolutnej i bezwzględnie czystej wolności do dania bytu stworzeniom. Miłość promieniuje, jest *samo-wylewająca się: Bonum est diffusivum sui*.

Przygodność świata objawia, na swój sposób, bezwzględną darmowość miłości stwórczej. Od samych swoich bardzo radykalnych początków wszystko jest tu łaską i darem; darmowość i dar stanowią ostateczną istotę wszystkiego, co istnieje.

Akt stwórczy wiąże się ponadto także z odwiecznym rodzeniem Syna, albowiem — według św. Tomasza z Akwinu — pochodzenie Słowa jest fundamentem i wzorem przekazywania bytu stworzeniom²⁶. O ile jednak pochodzenie Słowa dokonuje się *ad intra*, tzn. w samym wnętrzu życia Bożego, to drugie realizuje się *ad extra* z tym, że to *ad extra* nie może być rozumiane, jak to bywa zazwyczaj, w sensie przestrzennym, gdyż w Bogu nie ma czasu ni przestrzeni, ale winno być rozumiane w sensie jakościowym — dla ukazania nieskończonej różnicy, jaka zachodzi między Stwórcą a stworzeniem.

Ta odpowiedniość, jaka ma miejsce między pochodzeniem wewnątrz-boskim a stworzeniem, naświetla też byt samego stwo-

²⁴ Por. Lanza del Vasto, *La Trinité Spirituelle*, Paris 1971, s. 28.

²⁵ Por. DS 150.

²⁶ „Ex processione personarum divinarum distinctarum causatur omnis creaturarum processio et multiplicatio”. In *I Sent. Prol.* W tej kwestii zob. H. U. von Balthasar, *Teodramatica V*, Milano 1985, s. 53—57.

rzenia. Mianowicie, podobnie jak Syna charakteryzuje receptywność, bycie miłością, którą otrzymuje, tak też stworzenie nacechowane jest w swej strukturze receptywnością miłości. Wszystko zostaje mu dane, ofiarowane, poczynając od samego bytu. To wszystko, czym jest stworzenie, jest czystym przyjmowaniem. I w tym właśnie pierwotnym pozwoleniu na bycie kochanym znajduje swą podstawę radykalna dobroć stworzeń jako takich: wszystko tu jest łaską, wszystko jest darem.

Weryfikację oraz pełne objawienie tego, czym jest stworzenie jako receptywność miłości, otrzymujemy we Wcieleniu Syna. Ono to nam objawia, że byt trynitarny może się komunikować, ukazując zarazem, w jaki sposób byt stworzenia może się oddać jako czyste przyjęcie. W tajemnicy Wcielenia objawia się zatem sama konstytucja stworzenia jako bytu przyjmowanego i przyjętego, jako receptywność miłości. Taki jest w gruncie rzeczy teologiczny sens wypowiedzi Pisma św., iż przez Chrystusa i ze względu na Niego wszystkie rzeczy zostały stworzone (por. Kol 1, 16), On zaś jest Pierworodnym wobec każdego stworzenia (por. Kol 1, 15).

Ale analogiczna odpowiedniość zachodzi również między pochodzeniem Ducha a stworzeniem. W rzeczy samej, to właśnie w Duchu wszystko zostało stworzone (por. Rdz 1, 2) i w Duchu wszystko jest podtrzymywane w istnieniu (por. Ps 104, 29). I jak w życiu Bożym Duch jednoczy Ojca i Syna, tak też zespała On stworzenie ze Stwórcą, gwarantując pierwotną i konstytuującą jedność stworzenia z Bogiem, a tym samym pierwotną dobroć wszystkiego, co istnieje — jego bytowanie oparte i zakorzenione w miłości: „Bóg widział, że wszystko było dobre” (Rdz 1, 4).

Duch jest gwarantem tego, że wszystkie rzeczy spotkają się ze sobą, zespolone konstytucyjnie z Trójcą Świętą więzią Miłości. Dzięki Duchowi Świętemu możliwe jest twierdzenie, że tam, gdzie jest byt, tam też jest miłość, i że wszystko w odwiecznych więzach Bożej miłości od wieków jest umiłowane. Skoro w Trójcy Świętej Duch „otwiera” miłość w wolności, jest On też tym samym Gwarantem autonomii stworzeń, ich odrębności i, w konsekwencji, ich wolności w kochaniu. W Duchu Świętym stworzenie zostaje ukonstytuowane w całej godności swego własnego bytowania, a zarazem w swej radykalnej jedności ze Stwórcą.

Wychodząc od tajemnicy Odkupienia, konkretnie zaś w świetle misterium paschalnego, teologia świata ukazuje, jak „nowe” stworzenie czyni to, co zmartwychwstanie Chrystusa jako takie sobą odzwierciedla, pociąga za sobą stary świat kosmiczny i ludzki.

Na tej właśnie płaszczyźnie świat jawi się już nie tylko jako nadający się do odkupienia w miarę, jak był zanurzony w tajemnicy nieprawości spowodowanej wypaczeniem lub niewłaściwym ukierunkowaniem wolności bytów duchowych, ale też jako horyzont, w którym dokonuje się odkupienie; a to ma miejsce w ramach teologicznego pojmowania świata nie tylko lub nie jedynie jako „przestrzeni”, ale także i przede wszystkim jako „historii” i jako „wolności”

4. „Eucharystyczna” konsekracja Kosmosu

Teologia świata może być też rozpatrywana od strony eschatologii czyli ostatecznego kresu i doprowadzenia wszystkiego do jego trynitarnych początków, przez przeobrażające i uświęcające działanie Ducha Świętego. I w tych zwłaszcza ramach eschatologicznych teologia świata jawi się jako teologia sakramentalna — jako uświęcenie i konsekracja świata, dokonywana w Eucharystii²⁷. W czasach nam współczesnych zwłaszcza Teilhard de Chardin²⁸ rozwijał ten problem, podjęty zresztą potem przez Sobór Watykański II.

Przez „konsekrację świata” rozumie się jego przemianę ze świata tak często niesprawiedliwego i nieludzkiego w rzeczywistość bardziej ludzką i sprawiedliwą²⁹. Konsekracja ta może mieć oczywiście charakter „przebóstwienia”, ale takiego, w którym dochodzi do głosu autentyczna humanizacja czyli zapoczątkowanie, a raczej antycypacja pośród ludzkości obecnej tego, co nastąpi potem: nowego człowieka, o jakim mówi św. Paweł.

Sakramentalna anamneza wyraża myśl o jedności działania historycznego w miarę, jak już ma miejsce — w teologicznym znaczeniu realizmu sakramentalnego — antycypacja eschatycznej przemiany świata (fizycznego, ludzkiego i duchowego) w chwale Trójcy Świętej. Eucharystyczna przemiana darów będących owocem kultury i humanizującej świat w jego materialności pracy jawi się jako gwarancja sensu ostatecznego, do jakiego wszystko zmierza, tzn. tajemnicy Jezusa Chrystusa jako Początku i Końca, Alfa i Omegi całego stworzenia. Przemiana ta polega na przejściu do heterogenicznej wielości jednostek mających własne,

²⁷ Por. M. Gesteira Garza, *Eucaristia, misterio de comunión*, Madrid 1983, s. 615 n.

²⁸ Por. *Hymne de l'Univers*, Paris 1961.

²⁹ Obszerniej to zagadnienie zob. kard. Karol Wojtyła, *Konsekracja świata. Granice autonomii doczesności*, w: *Odpowiedzialni za świat* (red. ks. L. Balter SAC), Poznań 1982, s. 206—215; przyp. tłumacza, L. B.

egoistyczne i sobie nawzajem przeciwne interesy, do stworzenia „komunii” czyli wspólnoty, która żyje jako „jedno serce i jedna dusza” (Dz 4, 32; por. 2, 44-46). Eucharystyczna przemiana darów zakłada w konsekwencji przemianę osób — jako warunek własnej możliwości³⁰.

Ta eucharystyczna teoria stworzenia i teologii świata pozwala zrozumieć pozytywny sens rzeczywistości, względnie jej istotną dobroć, a także spontaniczność komunii ze wszechświatem, i to komunii rozumianej jako oczekiwanie na pokój i pogodzenie rajskie, będące bądź to przejawem sprawowanej już rzeczywistości sakramentalnej, bądź też ukazujące się jako nadzieja na przyszłe działanie Boga, które pociągnie człowieka i świat ku nieskończoności Jego bytu.

5. Kosmos „na nowo nawrócony”

Wkład teologii w zrozumienie świata byłby istotny właśnie jako forma ujmowania głębi ekologicznego odniesienia do niego, i to odniesienia nie skażonego „przebóstwianiem” rzeczy lecz szanującego ontyczną różnicę, jaka oddziela świat od stwarzającej go Trójcy.

Przyjęcie stworzenia świata przez Boga jedyne i troiste utożsamia się w gruncie rzeczy z podkreśleniem transcendencji i wolności Bożej; ta zaś radykalna inność implikuje również radykalną obecność, w miarę jak świat istnieje w Bogu. Jako bezwzględnie transcendentny, Bóg jest równocześnie absolutnie immanentny, albowiem jest On we wszystkich rzeczach, w najgłębszej głębi każdego bytu. Parafrazując myśl X. Zubiri’ego, powiemy, że chodzi tu o transcendencję w immanencji i o immanencję, która „transcenduje”³¹. Zresztą już św. Tomasz uczył, że „jeżeli jakaś rzecz istnieje, to jest również konieczne, aby Bóg był w niej obecny tak, jak ta rzecz istnieje”³². Najwyższa transcendencja zespala się zatem z najwyższą immanencją: *Superior summo meo, interior intimo meo* (św. Augustyn). Tym, co nieskończenie przewyższa świat, jest samo serce świata.

Ta paradoksalna wprost tożsamość zachodząca między transcendencją i immanencją w Bogu pozwala na teologiczne zrównanie dwóch kwestii: możliwości poznania całkowicie Innego jako całkowicie obecnego w rzeczywistości oraz relacji zacho-

³⁰ Por. M. Gesteira Garza, dz. cyt., s. 609 n.

³¹ Por. X. Zubiri, *El Hombre y Dios*, Madrid 1985, s. 378 n.

³² S. Th. I, q. 8a, 1c.

dzącej między pierwotnym przekazywaniem bytu a darem łaski Odkupienia.

Skoro świat spotyka siebie w Bogu, możliwe jest poznanie znaków Jego obecności; skoro zaś Bóg jest w świecie, w jego najbardziej niewymownym i tajemniczym wnętrzu, możliwe jest poznanie znaków Jego transcendencji. Z tej to właśnie podstawy wynikają wszystkie argumentacje zmierzające do uzasadnienia możliwości poznania Boga ze świata (argument kosmologiczny: pięć dróg tomistycznych) lub od człowieka (argument ontologiczny lub antropologiczny) czy też z historii jako procesu wolności.

Wychodząc z faktu stworzenia jako działania Trójcy Świętej i z ontologicznej zwartości czy pełni cechującej to działanie, można wyjaśnić problem relacji natury i łaski. Ontologiczna ważność natury i świata, oparta jest na teologii stworzenia, może uzasadnić pojęcie „natury czystej”, umożliwiające myśl o takim bycie, który nie byłby z konieczności związany wobec własnej doskonałości, eschatologicznej przemiany i widzenia uszczęśliwiającego, które nie byłyby dla niego czymś z istoty swej sprzecznym, ale właśnie kierowałyby się ku niemu³³. Byt skończony mógłby zatem się objawić jako możliwość czy też zdolność w porządku, względnie w odniesieniu do płaszczyzny wyższej, innej ontologicznie, tzn. w odniesieniu do łaski jako tajemnicy komunii i udziału nie w sensie receptywności bytu, ale także i przede wszystkim w sensie przyjęcia komunii trynitarniej w Duchu przybranego synostwa, jakie Chrystus ofiarowuje i umożliwia. Istnieje, w ten sposób, pewna ciągłość między porządkiem natury i porządkiem łaski, w miarę jak łaska nie niszczy natury, ale ją zakłada i doskonali³⁴.

Ontologiczna różnica nieskończona, zachodząca między światem stworzonym a jego Stwórcą, nie powoduje dystansu lecz stanowi transcendentalny warunek bliskości — jako możliwość przeżywania już i posiadania nadziei na taką jedność i komunie, które nie należą do porządku „fizycznego” lecz są natury wybitnie duchowej. I w tej właśnie perspektywie jawi się tajemnica wolności oraz możliwości grzechu, który wprowadza w duchowy świat wolności zniszczenie i upadek, ale nie wywraca samej ostatecznej podstawy rzeczy w ich jakości stworzenia, albowiem jako takie uczestniczą one nadal w promiennej dobroci tajemnicy

³³ Por. J. Alfaro, *Natura pura*, W: LThK 7, 809—810.

³⁴ Zgodnie ze scholastycznym aksjomatem: „*Gratia non destruit naturam, sed supponit et perficit eam*”.

Boga, Stwórcy wszechświata. Stąd też kwestia świata jawi się przede wszystkim jako problem antropologiczny, który tylko jako taki może być rozwiązany — w sensie tajemnicy — poprzez „nawrócenie” czyli „powrót” człowieka do Boga, tzn. przez jego radykalną re-orientację ku Absolutowi jako sposób wyciśnięcia na własnym wszechświecie, zdeterminowanym antropologicznie, prawdziwej dynamiki życia i komunii, pojętych jako ostateczny cel i spełnienie jego bytowania.

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**