

## CHRYSTUS — ALFA I OMEGA

Jezus Chrystus mówi o sobie w *Apokalipsie*: „Jam Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec” wszystkiego (22, 13). Podobnie wypowiada się ta *Księga* o Bogu Wszchemogącym (1, 8; 21-6), którego zastępuje w całej historii świata Jezus Chrystus, który sam jeden tylko ujawnia jej ukryte znaczenie. Stąd też całe niebiosa wyśpiewują Mu te same przymioty, co Wszchemogącemu (por. 5, 12 n), On zaś nazywa siebie także *Arché* czyli „Początkiem stworzenia Bożego” (3, 14). *Apokalipsa* powtarza w ten sposób to, co wyraziły już jasno i dobitnie Pawłowe i Janowe hymny<sup>1</sup>. Ważne przy tym jest to, że zarówno Kol 1, 14-20 (i Ef 1, 3-10), jak J 1, 1-18, nie mówią o jakiejś ponadświatowej zasadzie stworzenia, lecz o samym Twórcy świata, który już od początku swego istnienia zmierza do Jego Wcielenia i Ukrzyżowania: „w Nim zostało wszystko stworzone” i „wszystko w Nim ma istnienie” (Kol 1, 16-17); „a bez Niego nic się nie stało, co się stało”, tak że w Nim i przez Niego „światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła” (J 1, 3-5).

Tłumaczy się to w dwóch kierunkach: jednym jest naznaczający świat od samego jego początku aż do kresu jego istnienia Obraz, Słowo i Wyraz Boga (por. Hbr 1, 3), a tym samym Prawzór wszelkiego stworzenia, które musi być odpowiednim, właściwym Jego odbiciem i odblaskiem. I dlatego dzieje świata od początku aż po jego kres jawią się jako krwawy dramat, jako walka, w której sam Logos zostaje ukazany w skrwawionej szacie oraz z ostrym mieczem (por. Ap 19, 11-13; Ef 1, 7; 2, 13-18; Kol 1, 20) i w której wyraźnie, a więc niewątpliwie umiera (por. Ap 1, 18 n). A jest to śmierć najbardziej realna, ciemna, mroczna, opuszczona przez Boga, dająca jednak Temu, który jest od początku „Światłością” i „Życiem ludzi” (J 1, 4), klucz do każdej śmierci i do wszystkich tkwiących w niej ciemności: „Byłem umarły, a oto jestem żyjący na wieki wieków i mam klucze śmierci i Otchłani” (Ap 1, 18); „śmierć nad Nim nie ma już władzy. Bo to, że umarł, umarł dla grzechu tylko raz, a że żyje, żyje dla Boga” (Rz 6, 10); albowiem „przez własną krew wszedł raz na zawsze do Miejsca Świętego”

<sup>1</sup> Nie będziemy tutaj się zastanawiali nad domniemanym pochodzeniem tych hymnów i ich ewentualnym znaczeniem pierwotnym. Istotny jest bowiem zachowany ich tekst.

(Hbr 9, 12), przewyciężając wszelkie krwawe przestępstwa oraz śmierci świata i jego historii.

Przypominanie tych stwierdzeń nie jest bynajmniej rzeczą prózną. W tak małym, obejmującym zaledwie 6 tysięcy lat obrazie świata mogą one bowiem przybliżyć ten dawny świat, w którym zabójstwo Abla, ofiara Abrahama, męczeństwo braci Machabejskich jawią się jako stojące bardzo blisko siebie, choć nie istnieje jeszcze historia chrześcijańska. Jednak ten świat właśnie staje się dla nas niestychnie daleki, odległy i nikły zarazem. Czujemy się bowiem zagubieni w olbrzymiej przestrzeni świata, którego dzieje liczy się już na miliony i miliardy lat świetlnych, na naszej kuli ziemskiej, której historia ma także miliony lat za sobą z niedostrzegalnie odległym początkiem człowieka, którego dzieje zdają się powtarzać czy też przypominać nie dające się dokładnie opisać okrucieństwa świata roślin i zwierząt — na płaszczyźnie samoświadomości. Czy Bóg mógł nad tym wszystkim, co F. Nietzsche nazwał „przeżuwającym potworem”, a R. Schneider „wirującym piekłem”, wypowiedzieć faktycznie pełne otuchy słowa: „bardzo dobre!”? Pożeranie się wzajemne, stanowiące warunek życia i przeżycia, a nawet „ewolucji”, powtarzane zresztą także w całej historii człowieka: czy spojrzenie na to wszystko nie rodzi słusznie w wielu kulturach pragnienia, a nawet i nadziei na wybawienie z tragedii tego, co się nazywa byciem i życiem?

Trzeba znów posłuchać R. Schneidera i starać się zrozumieć, dlaczego zacieśnia on znaczenie przytoczonych wyżej tekstów biblijnych do ograniczonej ściśle sfery. „Pytanie uczonego w Prawie: «Nauczycielu, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?», nacechowane jest tą sytuacją duchową, w której tkwi Ewangelia... Cała kultura chrześcijańska ze wszystkimi swymi odcieniami nacechowana jest powagą tego właśnie pytania. Ale czy jest ono aż tak istotne dla człowieka? Czy jest nieodzowne? Nie! Zarówno przed-sokratycy, jak i stoicy je odrzucali; nieprzeliczone rzesze ludów przechodziły i przechodzą obok niego, wcale się nim nie przejmując. Obraz człowieka i jego dążenie do życia wiecznego dają się tak łatwo od siebie oddzielić, jak sam człowiek i jego wiara w wieczną śmierć, bądź też dążenie do wygaśnięcia. To wyprzedzające Jezusa pytanie, które znajduje swą odpowiedź w samym Jego przyjściu, zostaje zlokalizowane historycznie jako głos zmiennej, dość szczególnej konstelacji. Tutaj także jako w konkretnym, określonym miejscu rozbija się misja i przepowiadanie. Jakie bowiem znaczenie może mieć zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią dla ludzi wywodzących się z tych ludów, które same wydały się na śmierć, nie dążąc bynajmniej do wieczności? Orę-

dzie wielkanocne nie może do nich dotrzeć”<sup>2</sup>. Chrystus byłby, w tym ujęciu, tylko miarą określonej kultury, i to głównie z tej racji, że nie unikał bestialskiego okrucieństwa samej egzystencji, lecz pozwolił mu się wyładować na sobie samym aż do końca; Schneider schyla się natomiast przed tą „Głową pełną krwi i ran”, ale nie uznaje Chrystusa za „Porządkującego świat”<sup>3</sup>, albowiem musiałby nim być ktoś w rodzaju *Shiva* = „gruchocący wszystko”. „Religia jest heroicznym sprzeciwem wobec świata doświadczanego”<sup>4</sup>. „Kto zachowa prawdziwy spokój wobec teologicznych interpretacji współczesnej wiedzy problemów kosmosu, życia i historii?”<sup>5</sup>

Wciąż może wywoływać zdumienie fakt, że ten właśnie autor odczytywał całe dzieje świata oraz ich dramatyczne, wielkie wydarzenia, zawsze pod znakiem dialektyki siły: tej siły, której konieczności i prawowitości wcale się nie kwestionuje, a która przeciwstawia się sobie samej, podobnie jak każde życiowe dążenie w przyrodzie, które się zderza nieuchronnie ze swym przemianami. Dlaczego w tej tak tragicznej dialektyce wszelkiego skończonego bytu nie rozbłyska „życiodajny znak krzyża” w przyrodzie oraz w dziejach ludzkich? Dlaczego krzyż Chrystusa, do którego zbiegają całe dzieje świata od samego ich początku, nie zostaje uznany za dające się odszyfrować misterium, chociaż całe jego pradzieje jako jedno „wirujące piekło”<sup>6</sup> przypisuje się innemu, absurdalnemu bóstwu? Czyż oskarżające wołanie Hioba — uznane przez Boga za miarodajne — nie znajduje się właśnie w Biblii, która zna także przerażającą zasadę, iż „bez rozlania krwi nie ma odpuszczenia” (Hbr 9, 22)? Skoro zaś Pismo św. jest dla niego głównie Starym Testamentem, to dlaczego nie miałyby mieć także wymiaru ogólno-światowego i dlaczego nie mogłoby na gruncie wołającej do nieba krwi Abła naznaczyć jego mordercę przed Bogiem takim znakiem, by nikt go już nie zabił (por. Rdz 4, 15)?

Niewątpliwie, niezgłębione przepaście natury ukazują się nam dzisiaj inaczej, aniżeli miało to miejsce jeszcze w Oświeceniu,

<sup>2</sup> R. Schneider, *Winter in Wien* (1958), s. 98-99.

<sup>3</sup> Tamże, s. 18.

<sup>4</sup> Tenże, *Der Balkon* (1957), s. 170.

<sup>5</sup> Tamże, s. 169. Zob. tamże, s. 84: „Ogólnoswiatowa tajemnica nieznanego Boga, który skierował do ludzi Słowo w ciele, ale nie przekazał im swojej tajemnicy i nie da się jej zgłębić ani w naturze, ani w historii”. Schneider wyznaje wielokrotnie swoje zauroczenie Indianami (por. *Verhüllter Tag*, 1954, ss. 77, 83, 86), ale powstrzymuje go drogowskaz chrześcijański, pomimo jego szcunku dla Schopenhauera, jego „życiowego nauczyciela”.

<sup>6</sup> *Winter in Wien*, s. 213.

które dopatrywało się z lubością we wszystkim celowości godnej podziwu i wielbienia. Dostrzegamy także tę celowość, ale jako niekiedy nawet piekielną, i jeżeli starożytni uważali okrucieństwo wojny, obrzydliwość zniszczenia oraz samo okrucieństwo za coś, co trzeba przyjąć z zimną krwią i opanowaniem (Tucydides), a nawet ukazać i opisać (Tacyt), to drżymy obecnie przed groźącym niebezpieczeństwem totalnej zagłady, powodowanym naszą wiedzą i mocą, oraz myślimy z niedowierzaniem o jakimś ratunku lub pomocy. Kiedy jednak R. Schneider starał się uzasadnić ograniczoną skuteczność chrześcijańskiego przepowiadania tym, że wielu ludzi oraz bardzo rozwinięte religie szukają wyjścia z tego, co jawi się wewnątrz świata jako życie, to trzeba się zapytać, jak mogłyby się one nie zgadzać z takim stanem rzeczy, skoro życie i śmierć jawią się wciąż jako przedziwnie zespolone ze sobą, jak ukazuje to nam zresztą cały kosmos? Religie te wynajdywały przeto ciągle „krąg nowych narodzin”, z którego można się wydobyć tylko za pomocą wszelkich środków rezygnacji. Albowiem to ziemskie życie zawiera od samego początku zacyzn śmierci w sobie; rodzenie go — w roślinach, zwierzętach czy ludziach — utożsamia się poniekąd z uwiecznianiem śmierci i dlatego wynalezienie nieśmiertelnej nirwany nie jest w gruncie rzeczy czymś zbyt dalekim od tego, co Pismo św. opisuje jako bezśmiertelne życie: „Byłem umarły, a oto jestem żyjący na wieki wieków i mam klucze śmierci i Otchłani”.

Dotykamy tutaj z pewnością nierozwiązywalnej dla nas zagadki: czy sama postać śmierci jako okropnego zniszczenia jest następstwem lub karą za grzech pierworodny? Pismo św. zdaje się to potwierdzać: Tym, który „podał” stworzenie „marność” (lub przemijalność), jest niewątpliwie sam Bóg (por. Rz 8, 20)<sup>7</sup>, przy czym nie oznacza to wcale, by natura nie podlegała tejże marność już na długo przed grzechem Adama. *Praeviso peccato*? Podał, bo przewidział grzech? Jeżeli tak, to trzeba by też dodać: *praevisa cruce*, albowiem chodzi wciąż o jeden jedyny plan świata od Alfa do Omegi. Ale w takim razie również rekapitulacja o której mówi Pismo św. z myślą o Chrystusie — jako o zespoleniu wszystkiego w Chrystusie-Głowie, powinna mieć także inny ciężar gatunkowy: te wszystkie podstępne formy zabijania, jakie wymyśla natura, aby podtrzymać choć przez chwilę życie aż ono samo stanie się nawozem dla dalszego rozwoju, te wszystkie wynajdywane przez chęć dalszego trwania formy skazywania na śmierć, wszystkie te wojny i masakry ludów, aby choć przez chwilę mieć poczucie

<sup>7</sup> *Römerbrief*, s. 260.

władzy — to wszystko byłoby jedynie bezsilnymi wyskokami i przedpróbami Alfya, aby móc osiągnąć w Omedze całkowite, ale także wolne i miłosne przełamanie śmierci ku życiu, które nie ma już przed sobą żadnej śmierci, gdyż „życie ją pochłonięło” i zniszczyło doszczętnie jej „oścień” (Iz 25, 8 = 1 Kor 15, 54 n).

Niemniej, nie dzieje się to tak, by droga od Alfya do Omegi składała się wyłącznie z tragicznych niepowodzeń w obliczu wspomnianego przełomu. Nie tylko bowiem wskazuje się wszędzie na ostateczne „gody Baranka” w zjednoczeniu płci i pokoleń, ale także na misterium Eucharystii w ostatecznej gotowości Żyjącego na to, aby (pomimo wszystkich swoich nieodzownych narzędzi obronnych) dać się spożyć na korzyść obcego życia. H. André ukazał to w jednym ze swych głębokich dzieł jako wielki „pochód ofiarny natury”<sup>8</sup>, z równą znajomością przyrodoznawstwa, co i teologii. Dla niego, wszystkie rzeczy zostały „zrodzone w Chrystusie, w którym mają wewnętrzną drogę do ojcowskiego domu bytowania. Ale także w trwającym przez czasy ruchu ofiarnym, włączonym w całą głębię udziału w Jego męce... mianowicie w posiadaniu ran”. André widzi również jasno, że płodność płciowa, która rodzi wciąż tylko to, co śmiertelne, przewycięża siebie w Kościele Chrystusowym, stając się dziewiczą płodnością na życie wieczne.

Zbiegają się tutaj bezpośrednio te wielkie szkice i plany, które w całym ofiarowywaniu świata od Alfya do Omegi starają się odkryć obecność Chrystusa — nie tylko Boskiego Logosu, ale także Jego rozpoczynającego się już Wcielenia; chodzi o zarysy i plany zwłaszcza M. Blondela i P. Teilharda de Chardin (które K. Rahner starał się swego czasu zespolić w jedną syntezę), których subtelnymi konstrukcjami nie możemy szczegółowo przedstawić. W każdym bądź razie o Teilhardzie można powiedzieć, że dla niego „Chrystus kosmiczny” (którym był dla niego nikt inny poza historycznym Jezusem Ewangelii) jest „równocześnie Alfą i Omegą, Początkiem i Końcem, Kamieniem Węgielnym i Kamieniem Ostatnim całego sklepienia, Pełnią wszystkiego i Wypełniającym wszystko”, Tym, który wykańcza, nadając wszystkiemu własną trwałość<sup>9</sup>; nie jest więc tylko jakąś bliżej nie określoną, przyszłą egzystencją, ale „równocześnie Rzeczywistością i aktualnym już Promieniowaniem tajemniczego Ośrodka naszych środków”<sup>10</sup>,

<sup>8</sup> *Annäherung durch Abstand. Der Begegnungsweg der Schöpfung*, Salzburg 1957. Por. też *Wunderbare Wirklichkeit. Majestät des Seins*, Salzburg 1955.

<sup>9</sup> *Science et Christ* (1921), w: *Dzieła*, IX, s. 60.

<sup>10</sup> *Esquisse d'une dialectique de l'Esprit* (1946), w: VII, s. 152.

„Omegą, do której wszystko zmierza i z której wszystko się rozchodzi”<sup>11</sup>. „Panchrystyzm” Blondela jest filozoficznie odważny (albowiem chce być dokładny, wyraźny), a zarazem fragmentaryczny. Bardzo złożone dzieje jego poszukiwań zmierzających do tego, aby Leibnizową zasadę jedności *vinculum substantiale* między rzeczami utożsamić z funkcją Chrystusa w kosmosie, jego wahanie się i w końcu przejście do kwestii świadomości Chrystusa ukazuje dokładnie w swym studium X. Tilliette<sup>12</sup>, wzmiankując przy okazji o pewnym jego pokrewieństwie z *Primogenitus* Schellinga, Janowym *Logosem* Fichtego i *Bogiem-Człowiekiem* Hegla. Tym, co omawia K. Rahner, byłby Jego istotny dla wszystkich ludzi „nadprzyrodzony egzystencjał”, a tym samym transcendentale ukierunkowanie ludzkości na Wcielenie Boga w historycznym Chrystusie.

Wszystkie tego rodzaju próby i dążenia wywodzą się z tekstów Pawła i Jana; są więc niejako z góry dwójako określone i ograniczone: najpierw przez jasne odróżnienie wewnątrzboskiego rodzenia Syna i dobrowolnego stworzenia stworzeń według Praobrazu Syna, a następnie faktem przyporządkowania całego kosmosu „nieba i ziemi”, „mocy i zwierzchności”, materii, roślin, zwierząt, ludzi oraz ich dziejów) nieodłączalnemu od stworzenia i regulującemu wszystko Wcieleniu Boga w Chrystusie. Jak bardzo cała ta kosmiczna walka pomiędzy życiem a śmiercią osiąga w Nim swój szczyt, pokazuje to krzyż, w którym się zawiera oraz zostaje przewyciężone „nie” świata w absolutnym „tak” Boga (2 Kor 1, 20), dzięki czemu — a jest to jedyna możliwa teodycea — całe zgorzenie dziejów natury i ludzkości zostaje zespolone z „głupstwem u Boga”, to zaś, „co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi” (1 Kor 1, 25) ku strapieniu wszystkich filozoficznych pesymistów, jak i optymistów. R. Schneider może więc słusznie utrzymywać swe poglądy, skoro się stara nie oddzielać chrześcijaństwa od tragedii. Nie powinien jednak przy tym nie dostrzegać faktu, że Ewangelista Jan patrzy na Krzyż i Zmartwychwstanie jako na nierozłączną wielkość i wspaniałość, przy czym na tragizm Krzyża wskazuje także Chrystusowy krzyk opuszczenia, zespolony przecież z głębokim przeświadczeniem: „Jam zwyciężył świat” (J 16, 33).

Dziwne to jest, że mimo tego całego oświecenia od strony Omegi tajemnica zwycięstwa Boga nie tylko nie staje się przeczuwalna, ale też wcale się nie przybliża. Tak więc na przykład socjo-

<sup>11</sup> *L'Energie humaine* (1937), w: VI, s. 183.

<sup>12</sup> *Le Christ des philosophes*, Paris 1981, s. 118-140.

logiczna teoria Girarda o „koźle ofiarnym” nie przybliży żadną miarą tajemnicy krzyża. Kiedy jakaś społeczność zwała swoje niemile odczucia na „sakralnego” kozła ofiarnego, stara się przez to ulżyć sobie psychicznie, niemniej sam proces musi się wciąż zaczynać od nowa, podobnie — jak według *Listu do Hebrajczyków* — starotestamentalne ofiary, albowiem są one w ostatecznym rozrachunku nieskuteczne i dlatego musiały być składane wciąż na nowo. Chrystus nie jest kozłem ofiarnym, gdyż w swym posłannictwie ma moc od Ojca, aby wziąć na siebie „raz na zawsze” i to skutecznie wszystkie grzechy: Jego cierpienie jest czynem dobrowolnym i tylko dlatego zwycięskim, że jest On Synem Bżym. Wszystkie, spotykane w dziejach świata, znaki i symbole, drogi i techniki odkupienia mogą wskazywać na ten jeden kierunek, ale konieczne jest wtedy nawrócenie, o ile przedłużenie tegoż kierunku ma osiągnąć faktycznie swój cel — Omegę. „Niechaj się nikt nie łudzi. Jeśli ktoś spośród was mniema, że jest mądry na tym świecie, niech się stanie głupim, by posiadał mądrość” (1 Kor 3, 18). Nie ma żadnych „przybliżeń” do Chrystusa. Był tego wciąż świadomy Teilhard de Chardin<sup>13</sup>. Krzyż Jezusa, Jego zmartwychwstanie oraz jedność ich obu: Eucharystia, nie mają żadnej analogii.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

<sup>13</sup> Por. H. de Lubac, *Teilhard posthume*, Paris 1977, zwł. ss. 59-75.