

„A PRZEZ NIEGO WSZYSTKO SIĘ STAŁO”. STWORZENIE W CHRYSZTUSIE

Stworzenie jest — w Słowie Boga i w Jego Duchu — już od początku, nawet wtedy, gdy Trójca pozostaje jeszcze w ukryciu, nieodzowną podstawą objawienia się Boga, które — niezależnie od tego, jak bardzo stanie się ono nowe we wcieleniu Słowa, stanowiącym zarazem jego dopełnienie — nie byłoby po prostu możliwe bez tej podstawy¹.

Bóg Ojciec jest Stworzycielem, Syn Boży — Odkupicielem, a Duch Święty — Uświęcicielem. Oto klasyczny podział kompetencji między trzema Osobami Trójcy Świętej, jaki znamy z katechizmu. Jego zgodność z danymi Objawienia i jego pedagogiczna klarowność nie podlegają dyskusji. To nie Ojciec umarł za nas na krzyżu. To nie Syn swoim mocarnym słowem powołał do istnienia to, czego nie było. To nie Duch Święty jest też Twórcą tych wszystkich dzieł Bożych, lecz Tym, który je w nas doprowadza do wypełnienia.^a

A jednak pełniejsze i bardziej wnikliwe spojrzenie na rzeczywistość Boga trójjedynego i Jego relacje ze światem nie pozwala nam poprzestać na przyjęciu wspomnianego punktu widzenia, zgodnie z którym każdej Osobie „przypisano” — za pomocą tzw. *apropriacji* — jakąś sferę działania. Trzeba pójść dalej, uwzględniając również jedność, w jakiej żyją i działają Osoby Boskie. Mówiąc bardziej precyzyjnie: trzeba rozumieć, co chce się powiedzieć, kiedy „przypisuje się” stworzenie Ojcu, odkupienie — Synowi, a uświęcanie — Duchowi Świętemu. Czy oznacza to, że Ojciec jest tylko Stwórcą, Syn — tylko Odkupicielem, a Duch Święty — tylko Uświęcicielem? Czy każdy z Nich działa w pojedynkę, jakby na marginesie tego ściśle wewnętrznego i nieodzownego związku, jaki Go łączy z pozostałymi Osobami? Kiedy mówimy o „apropriacji”, wykluczamy takie właśnie ewentualności, choć wyobraźnia zwykłego katechety nie zawsze jest od nich

¹ H. U. von Balthasar, *Trójca Święta a stworzenie*, w: *Kosmos i człowiek*, Kolekcja „Communio” nr 4, Poznań 1989, s. 25.

wolna. Stworzenie należy w szczególny sposób do kompetencji Ojca, ale Jego działanie nie ogranicza się tylko do tego; zresztą również dwie inne Osoby biorą w nim czynny udział. Odkupienie należy w szczególny sposób do kompetencji Syna, ale to także nie jest Jego jedyne działanie, które nie jest ponadto realizowane w pojedynkę. To samo można powiedzieć o uświęcającym działaniu przypisywanym Duchowi Świętemu.

Celem napisania tych kilku stron nie jest prezentacja nauki o apropiacjach jako takich. Polega on raczej na zwróceniu uwagi na jedną z implikacji tej nauki: Jezus Chrystus jest nie tylko Odkupicielem rodzaju ludzkiego, ale także Tym, „przez którego wszystko się stało”. Chodzi więc o rozwinięcie tego stwierdzenia zawartego w *Credo*, które — nawiasem mówiąc — poprzedza w tekście *Symbolu* wyznanie wiary we wcielenie Syna dla naszego zbawienia.

Zacniemy od kilku uwag o charakterze historycznym na temat sposobu, w jaki potraktowano ten temat w teologii. Zatrzymamy się potem nieco dłużej na danych Objawienia i teologicznych wnioskach wynikających z faktu stworzenia wszystkiego w Chrystusie dla samej idei stworzenia i Boga jako Stworzyciela.

1. Teologiczna nowość starego motywu wiary

Udział Syna w dziele stworzenia jest przedmiotem wiary Kościoła, uwzględnionym w najstarszych symbolach. Świadcstwo Pisma świętego, na które będziemy się powoływać, zostało znakomicie włączone w kościelne wyznanie wiary.

Wystarczy jednak przejrzeć podręczniki z pierwszej połowy XX wieku, aby się przekonać, iż w traktacie o stworzeniu teologia przedsoborowa nie przyznawała na ogół znaczącego miejsca osobie Syna. Temat ten poruszano — o ile w ogóle się nim zajmowano — przy okazji prezentowania tzw. *corollariorum*² lub *scholionum*³ (tzn. częściowych wniosków, uzupełnień itp.), całkowicie drugorzędnych i marginesowych z punktu widzenia konstrukcji samej doktryny. W każdym razie nie mówiono wprost o Trójcy Świętej jako podmiocie stworzenia.

² Por. J. M. Dalmau - J. F. Sagüés, *Sacrae Theologiae Summa*, II. *De Deo uno et trino. De Deo create et elevante. De peccatis*, Madrid 1958, s. 494: *Corollarium 3: Ideae omnium rerum existunt in Verbo Dei.*

³ Por. tamże, s. 534: *Scholion 3: De Christo fine proximo totius creationis.*

Dalszych przyczyn takiego stanu rzeczy należałoby się dopatrywać w decydującym wpływie, jaki na zachodnią teologię wywarli św. Augustyn i św. Tomasz. Aksjomat przypisywany pierwszemu z nich, zgodnie z którym *działa Trójcy Świętej*, ukierunkowane na zewnątrz, są *niepodzielne*, interpretowano coraz wyraźniej jako zgodę na to, by abstrahować od specyficznych działań każdej z Boskich Osób w ramach stwórczego działania Boga. I tak św. Tomasz przypisał stworzenie samej istocie Boskiej, wspólnej trzem Osobom, choć mówił także o pewnej przyczynowości właściwej każdej z Nich ⁴

Bliższym nam czasowo powodem wspomnianego stanu rzeczy, istniejącego w teologii, jest nowożytny rozwój tzw. naturalnego systemu nauk ⁵. Sprzyjał on bowiem powstaniu takiej teologii naturalnej, która wyraźnie się różniła od tej średniowiecznej, otwarcie dystansując się od chrześcijańskiego Objawienia i odwołując się wyłącznie do rozumu, rzekomo wolnego od wszelkich uwarunkowań historycznych i „nadprzyrodzonych”. Oczywiście, nie była to teologia typowa dla dziewiętnastowiecznych podręczników. Nie jest natomiast aż tak bardzo oczywiste, czy wspomniana racjonalistyczna teologia naturalna nie wywarła jakiegoś wpływu na podręcznikową teologię stworzenia, opartą na założeniu, że Stwórcą jest po prostu Bóg jeden i że rozum naturalny jest w stanie uznać cały świat za stworzenie.

Novum współczesnej teologii polega właśnie na przywróceniu trynitarnego podejścia do nauki o stworzeniu, co w znakomitym stopniu zawdzięczamy odzyskaniu właściwego sobie znaczenia przez doktrynę o stworzeniu wszystkiego w Chrystusie. Oto kilka przykładów.

W środowisku katolickim ukazała się niedawno synteza autorstwa L. F. Ladarii, który rozpoczyna swój „teologiczno-dogmatyczny wywód na temat wiary w stworzenie” od analizy relacji między „Trójcą i stworzeniem” Pragnie w ten sposób „zebrać wszystko, co zostało wcześniej powiedziane na temat pośrednictwa Chrystusa w stworzeniu, a jednocześnie znaleźć powiązanie między

⁴ Por. *S. Th.* I q. 45, a 6: „*Creare convenit Deo secundum suum esse: quod est enim essentia, quae est communis tribus personis. Unde creare non est proprium alicui personae, sed commune toti Trinitati. Sed tamen divinae personae secundum rationem suae processions habent causalitatem respectu creationis rerum*”.

⁵ Por. W. Dilthey, *El sistema natural de las ciencias del espíritu en el siglo XVII*, w: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México—Buenos Aires 1947, s. 101nn.

stworzeniem i łaską”⁶. Oczywiście, Ladaria odsyła do podobnych, fundamentalnych prac takich autorów, jak K. Rahner, H. U. von Balthasar i J. L. Ruiz de la Peña.

W środowisku protestanckim zwraca uwagę teologia stworzenia W. Pannenberg. Autor ten nie tylko wychodzi od rozważań na temat „trynitarnego pochodzenia aktu stworzenia”, lecz w sposób oryginalny i wyczerpujący omawia „różnorodność i jedność stworzenia” będącego dziełem Syna, dynamikę wydarzenia naturalnego, zakorzenioną w Duchu, i wreszcie „wspólne działanie Syna i Ducha w dziele stworzenia”⁷.

Ci i inni autorzy, z których każdy nieco inaczej rozkłada akcenty, zgadzają się ze sobą, podkreślając, iż teologiczne pojęcie stworzenia nie jest zrozumiałe bez decydującej roli Chrystusa, a więc i Trójcy Świętej, w jego kształtowaniu. Inaczej mówiąc, słowami H. von Balthasara, tylko w Chrystusie można zrozumieć izraelski enigmat stworzenia, polegający na tym, że „nie ukazano, dlaczego ten «Jeden jedyny» (Pwt 6, 4) potrzebuje jeszcze Kogoś innego”⁸. Pannenberg natomiast uważa, iż trynitarna idea Boga daje „źródłowe wytłumaczenie” problemu filozoficznego, jaki rodzi relacja między Nieskończonym a skończonym światem⁹.

2. Głowa na krzyżu: stworzenie i Nowe Przymierze

1. Obecnie niemal powszechnie przy omawianiu teologii stworzenia zwraca się od razu uwagę na ukazany już w Starym Testamencie bardzo bliski związek między stwórczym dziełem Boga i Jego inicjatywą dotyczącą wyboru Ludu Przymierza. Egzegeci podkreślają, iż zarówno pierwsza, jak i druga opowieść o stworzeniu zostały napisane „w kluczu Przymierza”¹⁰. Nie są to bowiem zwykle sprawozdania z pierwszych wydarzeń, referujące językiem czysto „metafizycznym” lub „naukowym” o tym, że wszystko, co istnieje, miało swój początek w bóstwie.

Pierwszy rozdział *Księgi Rodzaju* opowiada o tym, jak wszechmocne Słowo Boga powoływało do istnienia różne stworzenia

⁶ L. F. Ladaria, *Antropología Teológica*, Casale Monferrato 1995, s. 64.

⁷ W. Pannenberg, *Theologia sistemática*, t. 1, Madrid 1992, s. 434nn, 443, 451, 483.

⁸ H. U. von Balthasar, *Trójca Święta a stworzenie w: Kosmos i człowiek*, Poznań 1989, s. 25.

⁹ Por. W. Pannenberg, dz. cyt., t. 2, Madrid 1996.

¹⁰ Por. G. von Rad, *Teologia del Antiguo Testamento*, I. *Teología de las tradiciones históricas de Israel*, Salamanca 1969; L. A. Schökel, *Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3*, „Biblica” 43 (1962) 295-316.

w określonym ściśle czasie siedmiu dni uwieńczonych odpoczynkiem Stwórcy. Niektórzy w następstwie czasu, wraz z którym rosła złożoność bytów stworzonych, chcieli widzieć coś w rodzaju wiernego odbicia nowoczesnej ewolucjonistycznej koncepcji świata. Na początku czasu pojawiła się przecież wszechpotężna energia — „światłość” dnia pierwszego (Rdz 1, 3), po której na scenę stworzenia wchodziły rozmaite istoty, aż po kulminacyjną formę ich rozwoju, jaką jest człowiek. Nie można zaprzeczyć, że zarówno w tym, jak i w każdym innym miejscu Pisma świętego, widać nie wszędzie wyrażony wprost — określony sposób pojmowania świata, pozostający w zgodzie z doświadczeniem i analizowaniem rzeczywistości empirycznej, sposób, który jeśli nawet jest „przednaukowy” (przy nowoczesnym pojmowaniu słowa „nauka”), to nie zawsze jest aż tak naiwny, jak to zakładają niektórzy krytycy. Nie ma również wątpliwości, iż nauka empiryczna bądź filozoficzna, niezależnie od tego, czy byłaby ona krytyczna, czy też przedkrytyczna, nie stanowi głównego przedmiotu zainteresowania świętych ksiąg. Księgi te tylko pośrednio nawiązują do wiedzy o świecie; ich głównym tematem jest natomiast niczym nie ograniczone działanie Boga, który w suwerenny sposób dokonuje wyboru ludu, aby zawrzeć z nim przymierze życia. Siedem dni z opisu, o którym tutaj mówimy, wskazuje przede wszystkim na to, że wewnętrznym celem stworzenia jest szabatowy odpoczynek. Stwórca stwarza dla Przymierza, które szabat przypomina i aktualizuje.

Drugi rozdział *Księgi Rodzaju* mówi o tym samym, ale w innym kontekście: wydarzeń związanych z Wyjściem. Jahwe „wyprowadził” Adama z prochu ziemi (Rdz 2, 7), tak jak „wyprowadził” swój lud z Egiptu: „umieścił” go w raju (Rdz 2, 15), tak jak „umieścił” w Ziemi Obiecanej lud wyzwolony z niewoli; zawarł z rodzajem ludzkim pierwszy układ (Rdz 2, 16), będący zapowiedzią układu zawartego po wyzwoleniu. Stworzenie Adama przedstawione zostało jako pierwszy akt wyboru i przymierza, to znaczy jako zdarzenie, które swoim znaczeniem przewyższa znacznie zwyczajne utworzenie istoty różnej od Boga.

Opowieści o stworzeniu zawarte w *Księdze Rodzaju*, podobnie jak inne fragmenty ksiąg prorockich i mądrościowych, wskazują na dwie fundamentalne cechy stwórczego działania Boga: jest ono wolne i zbawcze. Działaniem Stwórcy nie kieruje żadna konieczność, która zmuszałaby Go do tworzenia. Wyboru swojego ludu Jahwe dokonuje jedynie mocą suwerennej i niezależnej od jakichkolwiek uwarunkowań woli. Wolność dokonania nieporównywalnego do niczego innego aktu, który polegał na powołaniu

do istnienia czegoś, czego nie ma, nie oznacza działania podyktowanego kaprysem czy niekontrolowanego. Jest to raczej wolność kierowana tajemniczą zasadą absolutnej darmowości, afirmująca istnienie kogoś innego dla jego własnej korzyści: wolność zbawienia. Tajemnica tej darmowości objawi się w pełni — nie przestając być tajemnicą — wraz z ogłoszeniem Nowego Przymierza.

2. Nowy Testament nie zawiera — jak wiadomo — żadnych opisów stworzenia przypominających te z *Księgi Rodzaju*. Nie poświęca również szczególnej uwagi kwestii początku tego wszystkiego, co istnieje, w stwórczej woli Boga. Nie oznacza to jednak, że wnosi niewielki wkład w pojmowanie świata jako stworzenia. G. von Rad wykazał jakiś czas temu, iż prawdziwym „teologicznym sukcesem” Izraela było nie tyle wypracowanie ogólnej idei stworzenia, ile jej specyficzna kwalifikacja w świetle historii zbawienia¹¹. Idee stworzenia, właściwe religijnym wizjom otaczającego świata, Izrael przyjął, zaadaptował i przekształcił w świetle objawienia się Boga dokonującego wyboru i zawierającego przymierze. W ten sposób nastąpiło przejście — o czym już mówiliśmy — od ogólnej perspektywy religijnej (świat jako zwykły produkt) do nowej wizji stworzenia, pojmowanego jako niczym nie ograniczone działanie Stwórcy, kierujące się większą wolnością (i ku większej wolności) zbawienia przez wzgląd na Jego lud¹².

Także eschatologiczne objawienie Boga wszystkim narodom, dokonane w Jezusie Chrystusie, nie wymagało istnienia jakiegś szczególnej nauki o stworzeniu. Tym bardziej że była już wówczas pod ręką, teologicznie opracowana, izraelska koncepcja stworzenia. Nowy Testament przyjmuje przeciwieństwo starotestamentową wizję stworzenia i nie rozwija tego tematu. Niewątpliwie, oglądana w świetle Chrystusa tajemnica darmowości stwórczego dzieła nieco się rozjaśnia, ulegając jednocześnie pogłębieniu, być może nie mniej radykalnemu od transformacji, jakiej uległo ogólne pojęcie stworzenia w świetle objawienia izraelskiego.

Tajemnica woli Bożej ujawnia się teraz wraz z Jezusem, za co wielbi Boga hymn — zwłaszcza jego początek — zawarty w *Li-*

¹¹ Por. G. von Rad, dz. cyt., s. 185.

¹² Przyjęcie ogólnej idei wytworzenia świata przez jakieś bóstwo i jej przekształcenie w specyficzną teologiczną ideę stworzenia (rozumianego jako proces poruszany i kierowany przez samoobjawienie się Boga Izraela jako Boga, który działa w historii w sposób niczym nie skrepowany na rzecz swojego ludu) dałoby się, być może, pedagogicznie wyjaśnić przez odwołanie do podstawowego pojęcia hermeneutyki H. G. Gadamera, jakim jest fuzja horyzontów. Podejrzewamy, że sam von Rad czerpie inspirację z ujęcia zaprezentowanego przez jego kolegę z Heidelbergu.

ście do *Efezjan* (1, 3-10). Jest to tajemnica wyboru i łaski danej nam w „Umiłowanym” (w. 6), który był na początku jako Ten, w którym Bóg „wybrał nas przed założeniem świata” (w. 4); który jest w eschatologicznej pełni historii jako przejaw Bożej mądrości we krwi odkupienia (w. 7); i który jest także na końcu czasów, jako miejsce zespolenia „tego, co w niebiosach, i tego, co na ziemi” (w. 10). W wersetach sąsiadujących z siódmym, w którym jest mowa o odkupieniu przez krew, Chrystus jawi się jako *alfa* i *omega* wielkiego boskiego planu, którego On jest racją pierwszą, ostatnią i środkową.

List do Kolosan zawiera tekst hymnu chrystologicznego (1, 15-20), podobny do tego, od którego zaczyna się *List do Efezjan*¹³. Odniesienia do stworzenia są tu częstsze i bardziej wyraźne. Jezusa Chrystusa określa się mianem „Pierworodnego wobec każdego stworzenia”, co w zestawieniu z Jego funkcją jako „Pierworodnego spośród umarłych” tworzy kompozycyjny i pojęciowy paralelizm. Obie te funkcje rzucają bowiem wzajemnie na siebie snop światła. Jeśli „wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone”, to właśnie dlatego, że Bóg „zechtiał, aby w Nim zamieszkała cała Pełnia i aby przez Niego znów pojednać wszystko ze sobą” Moglibyśmy dodać: i *vice versa*. Konstrukcja hymnu została oparta na paralelizmie wzajemnie oświetlających się funkcji: Ten, który jest „przed wszystkim” — jako Początek stworzenia, jest „Głową” ludu odkupionych — jako Początek zmartwychwstania.

W porównaniu z tym przed-Pawłowym hymnem prolog Ewangelii św. Jana nie wnosi nic więcej na temat protologiczno-eschatologicznej funkcji Chrystusa. Mówi — podobnie jak pierwszy *List do Koryntian* (8, 6) — o tym, że „wszystko przez Niego się stało” (J 1, 3). Wykazuje ponadto doskonałą zbieżność z hymnem, potwierdzając udział Jezusa Chrystusa w stworzeniu, powiązany z Jego pośrednictwem w udzielaniu łaski dziecięctwa Bożego (por. J 1, 13 i 17).

Obecność Chrystusa w dziele stworzenia nie zastępuje ani nie wypiera Ojca jako źródła tego stworzenia, lecz stanowi jego uzupełnienie. Mówi o tym wyraźnie pierwszy *List do Koryntian*: „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). Partykuła *ek*, użyta tutaj i w innych miejscach w odniesieniu do Ojca (por. Rz 11, 36), nigdy nie jest

¹³ Por. J. Sánchez Bosch, *Escritos paulinos*, Estella 1998, s. 422-425.

używana w tym kontekście w odniesieniu do Chrystusa. Tym, który wypowiada słowa powołujące do istnienia, jest Ojciec (por. 2 Kor 4, 6; Rz 4, 17; J 1, 1).

Krótką syntezę danych zawartych w Piśmie pozwala na następujące stwierdzenia odnośnie do stworzenia w Chrystusie:

1) Pismo święte mówi o tym, że wszystko ma swój początek w Bogu — w świetle Przymierza Boga z Jego ludem. Stworzenie jawi się więc jako pierwszy akt historii zbawienia.

2) Przymierze Boga z Jego ludem zostaje ostatecznie przypieczętowane w Jezusie Chrystusie; dlatego w Nowym Testamencie nie mówi się nigdy o stworzeniu z pominięciem Chrystusa.

3) Zarówno hymn z listów Pawłowych, jak i Ewangelia Janowa nie mówią o Bożym *Logosie* w stanie jakiegś czystej preegzystencji wobec stworzenia, lecz o Jezusie Chrystusie, Słowie Bożym, które stało się ciałem, umarłym i zmartwychwstałym.

4) Bogu Ojcu zarezerwowano funkcję pierwszego źródła wszystkiego, co istnieje, podmiotu wypowiadającego słowa, które powołują do istnienia.

Magisterium Kościoła uwzględnia ten wieloraki udział Trójcy Świętej w dziele stworzenia. Oczywiście, podstawowe teksty znajdują się w symbolach wiary, zwłaszcza w symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim, który przypisuje stworzenie Ojcu, wyznając jednocześnie Syna jako Tego, „przez którego wszystko się stało” W VI wieku Sobór Konstantynopolitański II ukuł krótką trynitarzną formułę stworzenia: „Jeden jest Bóg i Ojciec, od którego wszystko pochodzi, jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało, i jeden Duch Święty, w którym wszystko istnieje” (DH 421).

Nie da się powiedzieć, że Tradycja nauczycielska poczyniła szczególne postępy doktrynalne na tej drodze. Średniowieczne sobory powołują się głównie na początkową jedność całego stworzenia w jednym Bogu. To samo można powiedzieć o Soborze Watykańskim I.

Nauczanie ostatniego Soboru ekumenicznego nie prezentuje również pogłębionej nauki dotyczącej stworzenia, oferuje jednak wystarczającą liczbę elementów świadczących wyraźnie o trynitarzym i chrystologicznym rozumieniu stworzenia. Oto niektóre z nich:

1) W wielu miejscach przedstawia się Chrystusa jako *Alfę* i *Omegę* stworzenia, z wyraźnym powołaniem się na teksty Pawłowe. Takim miejscem jest na przykład wypowiedź *Dei verbum* (nr 2) o ujawnieniu się tajemnicy Boga, czy też stwierdzenie konstytucji *Gaudium et spes* (nr 38-39) o ludzkiej współpracy

w dziele stworzenia, „które Bóg uczynił dla człowieka”, zwłaszcza zakończenie pierwszej części tejże konstytucji, w której wyłożono antropologię soborową: „Słowo Boże bowiem, przez które wszystko się stało, samo stało się ciałem po to, aby Człowiek doskonały zbawił wszystkich i wszystko w sobie złączył. Pan jest celem ludzkich dziejów, punktem, do którego zwracają się pragnienia historii oraz cywilizacji, ośrodkiem rodzaju ludzkiego” (KDK 45). Wszelkie wątpliwości co do chrystologicznej orientacji soborowej antropologii usuwa wreszcie zakończenie wykładu wprowadzającego do *Gaudium et spes*: Kościół „wierzy, że klucz, ośrodek i cel całej ludzkiej historii znajduje się w jego Panu i Nauczycielu. Kościół utrzymuje nadto, że u podłoża wszystkich przemian istnieje wiele rzeczy nie ulegających zmianie, a mających swą ostateczną podstawę w Chrystusie, który jest Ten sam wczoraj, dziś i na wieki. W świetle więc Chrystusa, Obrazu Boga niewidzialnego, Pierworodnego wszystkiego stworzenia, Sobór pragnie przemówić do wszystkich, aby wyjaśnić tajemnicę człowieka” (KDK 10).

2) W tak nakreślonych ramach Sobór mówi o powołaniu istoty ludzkiej do *jednego i tego samego celu*, to jest do Boga samego (por. KDK 22, 24 i 29). Jest to powołanie objawione przez Chrystusa każdemu człowiekowi: „Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie” (KDK 22), jakim jest stać się „synem w Synu” (tamże).

3. Jezus Chrystus — Tajemnica objaśniająca zagadkę stworzenia

Perspektyw otwierających się przed teologią w tym szerokim kontekście stworzenia w Chrystusie jest tyle, ile teologicznych tematów. Właściwe postawienie kwestii tak ważnych, jak relacje między chrześcijaństwem a kulturami i innymi religiami, czy podstawy moralności — aby poprzestać tylko na dwóch, szczególnie aktualnych obszarach — wymaga wzięcia tych perspektyw pod uwagę. Ograniczymy się tutaj do kilku elementarnych uwag o niektórych implikacjach, jakie artykuł o stworzeniu w Chrystusie ma dla samej idei stworzenia.

Zagadka darmości, jaka wiąże się ze stworzeniem, które ma swój początek w wolnej woli „Jednego jedyne”, staje się zrozumiała w świetle Chrystusowego pośrednictwa. Ma ona przynajmniej dwojakiego rodzaju wytłumaczenie: dotyczące świata jako świata oraz Boga rozumianego jako moc stwórczej miłości.

1) Kreationistyczna ontologia twierdzi, iż świat jest światem, a Bóg — Bogiem, co oznacza, iż byt tego świata posiada swoją własną konsystencję, inną od boskiej. Nie jest częścią istoty boskiej ani jakąś niedoskonałą formą bycia Bogiem. Bóg z kolei, będąc Bogiem, a więc prawdziwie Jednym jedynym, nie może pozostawać w jakiegokolwiek relacji konieczności uzależnienia od tego, co jest wielością i złożonością, jeżeli nie chce, by Jego jedyność została zanegowana. Na tym właśnie polegała postawiona przez scholastykę kwestia niemożliwej „realnej relacji” Boga ze światem. Problemy te już wcześniej rozstrzygnęło starotestamentowe objawienie stwierdzeniem o niezależności Boga i Jego aktu stwórczego od świata stworzonego, niezależności analogicznej do tej, jaka charakteryzowała historyczny wybór ludu. Dlatego Izrael zdołał zwalczyć wszystkie ontologicznie dualistyczne i monistyczne wizje świata. Stworzenie zależy w całości od Stwórcy w sposób absolutny (nie ma bowiem żadnej innej, *quasi* boskiej władzy; nie jest nią nawet zło), ale nie jest ono konieczną częścią jedyne bóstwa (świat i Bóg nie są ze sobą zmieszani).

Objawienie Chrystusa jako Pośrednika stworzenia rzuca światło na opisaną relację pomiędzy Stwórcą a tym, co stworzone. Bóg stwarza w Synu, a więc w sposób absolutnie nienależny stworzeniu. Syn jest początkiem inności, która jest w samym Bogu. Inność nie powstaje w chwili pojawienia się świata wobec Boga, lecz na odwrót: świat istnieje wobec Boga jako świat właśnie dlatego, że już w Bogu znajduje się fundament i źródło inności: w pochodzeniu Syna od Ojca ¹⁴.

Ta sama idea pojawia się z różnymi odcieniami u innych współczesnych teologów. K. Rahner był bliski jej sformułowania, poszukując „niemitycznego” rozumienia wcielenia *Logosu*, to znaczy wcielenia nie pojmnowanego w sposób wulgarnie antropomorficzny jako „pojawienie się” Boga w ludzkiej postaci w scenerii

¹⁴ Por. W. Pannenberg, dz. cyt., s. 28. Idea mówiąca o tym, że źródło inności znajduje się w Synu, pochodzi od Hegla i może prowadzić do panteistycznego rozumienia boskiej potrzeby kogoś innego. Oto krytyka pannenberga tego rodzaju heglizmu: „Jeśli potraktujemy to, co inne w postaci Syna jako rezultat wyjścia podmiotu absolutnego poza jedność z samym sobą, wydaje się możliwe do przyjęcia, iż owa samoalienacja trwać będzie w sposób konieczny w powstaniu tego, co skończone, gdyż tylko w taki sposób zasada „inności” traktowana jest poważnie. Ale jeśli rozpatrzemy życie Trójcy, wychodząc od wzajemności Jej Osób, wówczas taki skutek nie zachodzi. Albowiem dla każdej z Osób Trójcy jej samoodróżnienie od pozostałych dwóch uwidacznia się jako warunek jej komunii w jedności (...). Życie Boże jawi się zatem jako zamknięty krąg, w którym nic, co z zewnątrz, nie jest potrzebne” (s. 29).

stworzonej, absolutnie zamkniętej i heterogenicznej w stosunku do zewnętrznej interwencji bóstwa. Dla Rahnera poszukującego bardziej „transcendentnego” rozumienia wcielenia stworzenie „ciąży zawczasu ku punktowi, w którym Bóg osiąga jednocześnie maksymalną bliskość i maksymalne oddalenie od tego, co różne od Niego — od tego, co stworzone — obiektywizując się w sposób najbardziej radykalny w jego wizerunku (...). W takim przypadku Bóg nie jest pozbawionym historii Twórcą historii różnej od Niego, lecz istotą, o której historii chodzi”¹⁵. Rahner stwierdza dalej ze swojej chrystologicznej perspektywy: „Każda chrystologia mogłaby się jawić jako najbardziej radykalne urzeczywistnienie tej protorelacji (stworzycielskiej) Boga i tego, co od Niego różne. Pozostała część stworzenia byłaby jedynie niekompletnym *modus*, mało czytelną otoczką łatwego do odczytania i urzeczywistnienia owej protorelacji, polegającą na tym, że Bóg wyizolowuje się z siebie, a jednocześnie w radykalny sposób pozostaje w sobie, jest więc tym samym niezmienny”¹⁶.

Ustanawiając relację ze światem, Bóg pozostaje w sobie samym. Wcielenie jest najdoskonalszym i jedynym sposobem tej relacji. Bez tego „pośrednictwa”, bez tego „przez Chrystusa”, nie dałoby się pojąć stworzenia w jego pełnym znaczeniu biblijnym, jako darmowości i inności. Wyrzucił to bardzo jasno J. L. Ruiz de la Peña, mówiąc, iż „nauka o Trójcy Świętej jest niezbywalną przesłanką nauki o stworzeniu” Objął to w następujący sposób: „Bóg samotny jest Bogiem bez miłości (miłość wymaga inności) albo Bogiem, który wytwarza coś na zewnątrz siebie, aby móc swoją miłość gdzie ulokować. W tym ostatnim przypadku stworzenie jest konieczne, a miłość nie jest w pełnym tego słowa znaczeniu miłością, brakuje jej bowiem podstawowego składnika, jakim jest wolność (...). Jednak dzięki wierze w Boga trójjedynego wszelka potrzeba komunikowania się zostaje zamortyzowana w witalnym kręgu trynitarnym w taki sposób, że poza jego istotą nic nie jest już konieczne”¹⁷.

Na postawione przez siebie pytanie o miejsce świata, jako różnego od Boga, H. U. von Balthasar odpowiada, że jest ono w Trój-

¹⁵ K. Rahner, *Problemas actuales de cristología*, w: *Escritos de Teología*, t. 1, Madrid 2000, s. 172 (156-205).

¹⁶ Dz. cyt., s. 182, przyp. 28. Zwróćmy uwagę na to, jak Rahner odpowiadał — wcześniej od Pannenberg — na ewentualny zarzut heglizmu. Wydaje mu się niemożliwe uniknięcie takego zarzutu, ponieważ „to, co zachodzi po tej stronie przepaści *asynchutos*, jest w istocie rzeczą historią samego Boga” (tamże, przyp. 29).

¹⁷ J. L. Ruiz de la Peña, dz. cyt., s. 137.

cy Świętej, „między Bogiem a Bogiem”: „Nieskończona odległość pomiędzy światem a Bogiem opiera się na innej, archetypowej odległości między Bogiem a Bogiem”¹⁸. L. Ladaria pisze w tym samym duchu, że „Bóg nie staje się Ojcem dlatego, iż stwarza świat; stwarza go dzięki swemu odwiecznemu ojcostwu”¹⁹.

2) Jakiż to Bóg „waży się” stworzyć świat obok siebie? Stworzyć oznacza dla Boga: umieścić coś na zewnątrz siebie. Jeśli zaś owo „na zewnątrz” jest w stanie reagować w obliczu Stwórcy w niczym nie skrepowany sposób, to jak wówczas Bóg „odpowiada” na możliwe wybryki stworzonych przez siebie istot?

Znany angielski pisarz C. S. Lewis, widząc nieszczęścia i cierpienie obecne w dobrym stworzeniu dobrego Boga, zadaje sobie pytanie, czy Bóg jest tylko „tragicznym Odkupicielem”, czy też może również „tragicznym Stwórcą”. Pyta wręcz, „czy jest możliwe, by Bóg uznał, że podobizna warta była zachodu?”²⁰

Pytania tego rodzaju stały się dla wielu współczesnych „skałą ateizmu”. Mentalność oświeceniowa, kreująca bogów w granicach nakreślonych przez czysty rozum, nie znalazła przekonującego wytłumaczenia obecności w świecie cierpienia, chcianego przez dobrego i wszechmocnego Boga. Oczywiście, zło i cierpienie nie znajdują wytłumaczenia czysto racjonalnego, bo same nie są racjonalne. Jednak nie wydaje się również zbyt racjonalna ateistyczna eliminacja Boga w imię rzekomej logicznej spójności, eliminacja, która prowadzi — paradoksalnie — do apoteozy zła i cierpienia. Gdyby Bóg nie ponosił odpowiedzialności za ten przeniknięty bólem świat, mogłoby się wydawać, że ostatnie słowo należy właśnie do świata. Nic więc dziwnego, że skoro Bóg teizmu nie jest zdolny — jak by się mogło wydawać — do wzięcia na siebie takiej odpowiedzialności, problemy określane mianem problemów teodycei stają się w końcu opoką ateizmu. Odpowiedzialność za taki stan rzeczy spada na twórców takiego Boga, Boga na miarę ich rozumowania. Natomiast Stwórca, który stwarza w Chrystusie, sam odpowiada za swoje stworzenie.

Bóg, który waży się stworzyć świat obok siebie, jest nie tylko Tym, który potrafi kochać drugiego dzięki odwiecznej różnicy, jaka zachodzi w Nim samym. Jest również Bogiem zdolnym do przyjęcia historii kogoś innego jako historii własnej. Wcielenie

¹⁸ H. U. von Balthasar, *Teodramática. 2. Las personas del drama: el hombre en Dios*, Madrid 1992, s. 244.

¹⁹ L. Ladaria, dz. cyt., s. 68.

²⁰ C. S. Lewis, *Letters to Malcolm, chiefly on Prayer*, London 1974, list 17, cyt. przez H. U. von Balthasara, dz. cyt., s. 250.

jest najdoskonalszym aktem odpowiedzialności Boga za swoje stworzenie. I to w dwojakim sensie: zbawienia i odkupienia.

Wcielenie Syna w Jezusa z Nazaretu jest nowym i niedoścignionym przejawem zbawczego sensu stworzenia. Bóg stwarza nie po to, by powstało coś różnego od Niego. Stwarza dla komunii, dla połączenia życia stworzenia ze Stwórcą. Już Izraelowi objawił się zbawczy sens stwórczego działania Boga, którego wewnętrzną racją bytu było ustanowienie przymierza z Jego ludem. Kościołowi objawia się ostateczna głębia Przymierza zapoczątkowanego w momencie stworzenia: Bóg dzieli w swoim Synu los istoty stworzonej. W historii Jezusa z Nazaretu Przymierze Stwórcy z istotą stworzoną jest osobową rzeczywistością Boga. Stworzenie osiąga w ten sposób swój ostateczny cel, jakim jest jedność życia z Bogiem, uwzględniająca zobowiązanie ze strony Boga wobec istoty przez Niego stworzonej. Fakt, iż wszystko zostało stworzone za pośrednictwem Chrystusa, wydaje się znaczyć tyle, że nie doszłoby do stworzenia, gdyby Bóg nie był Emmanuelem, Bogiem-z-nami.

Nie jest to miejsce, aby zabierać głos w trwającej od dawna dyskusji na temat motywów Wcielenia. Fakty Objawienia, dotyczące pośrednictwa Wcielonego Logosu w dziele stworzenia, są wystarczająco wymowne. Wyznajemy oczywiście, że Wcielenie dokonało się „dla nas, ludzi, i dla naszego zbawienia”. Wiele tekstów zawartych w Piśmie świętym mówi bezpośrednio o zbawieniu jako odkupieniu. Jeśli jednak chcemy zebrać cały bogaty materiał z Biblii i nauczania Kościoła, o którym była tu mowa, to musimy pamiętać, iż — jak pisze wyraźnie L. Ladaria — „zbawienie jest pojęciem szerszym niż pojęcie odkupienia czy przewyciężenia grzechu (...). Zbawienie jest darem, który Bóg składa z samego siebie w Jezusie Chrystusie i w Duchu Świętym, darem, który pozwala nam uczestniczyć w Jego życiu trynitarnym. Zbawienie człowieka polega na jego dostosowaniu do Chrystusa, odtworzeniu Jego wizerunku, i wreszcie na urzeczywistnieniu ludzkiego ideału, który ma swój paradygmat w zmartwychwstałym Chrystusie”²¹.

Wspomniane rozróżnienie między zbawieniem i odkupieniem pozwala nam w pełni zrozumieć Jezusa Chrystusa jako Pierwotnego wobec stworzenia, jako Głowę, w której koncentruje się i nabiera sensu całe stwórcze dzieło Ojca. Powinniśmy jednak zawsze pamiętać również o tym, że tak naprawdę Pismo święte nic nie wspomina o ludziach, którzy nie musieliby być zbawieni,

²¹ L. F. Ladaria, dz. cyt., s. 47.

uwolnieni od grzechu. I to mogło być powodem, dla którego zbawienie występuje często jako synonim odkupienia.

W całościowym planie Boga Chrystus jest więc jednocześnie Głową i Odkupicielem ludzkości. Można by powiedzieć, że będąc Głową, jest Odkupicielem, i na odwrót. Boży plan tworzy od początku jedną całość, o czym z wielką klarownością mówi *List do Efezjan* — którego ośrodkiem zainteresowania jest krzyż będący częścią zamysłu poprzedzającego stworzenie świata (por. Ef 1, 4-7) — oraz *Pierwszy List św. Piotra*, w którym jest mowa o Baranku przewidzianym jeszcze przed stworzeniem świata (por. 1 P 1, 18-21).

Odkupienie nie powinno być postrzegane jako koniunkturalna reakcja Boga na obranie przez wolność błędnego kierunku pod wpływem mocy zła, kierunku, którego Stwórca nie przewidział. Takie ujęcie sprowadziłoby Chrystusa do roli Tego, który przywraca pierwotny plan, nieszczęśliwie i — jak się wydaje — niespodziewanie wypaczony przez istoty stworzone. Odkupienie jest raczej konkretnym sposobem, w jaki Stwórca bierze od początku na siebie odpowiedzialność za swoje stworzenie. W Głowie stworzenia, Pierworodnym wobec każdej istoty stworzonej, przemierzono już wszystkie ścieżki, jakie istoty stworzone przemierzają z dala od Boga z powodu grzechu. Umierając śmiercią grzesznika, Chrystus wziął na swoje barki dramat, jakim jest zagubienie istoty stworzonej, i umożliwił jej osiągnięcie jej celu w komunii z Bogiem.

„Szczęśliwa wina” — śpiewa Kościół w czasie Wigilii Paschalnej. Fakt, że świat został stworzony w Chrystusie, Głowie stworzenia i Baranku ofiarnym Nowego Przymierza, nie powinien skłaniać nas ku opinii, że rojenia wolności stanowią część Bożego planu stworzenia. Fakt ten daje nam natomiast możliwość poznania tajemnicy Boga gotowego od samego początku do wzięcia na siebie odpowiedzialności za swoje stworzenie, Boga gotowego oddać się stworzonym przez siebie istotom tylko z powodu swojej dobroci. „Oddanie” Syna dowodzi bezwarunkowej powagi tej gotowości. Tak oto grzech staje się nieoczekiwaną drogą ostatecznego i zaskakującego objawienia się miłości Bożej, albo dokładnie — miłości, którą jest sam Bóg w wiecznej komunii trzech Osób Boskich. Bóg, który stwarza w Chrystusie, jest zdolny nie tylko do kochania tego, co inne od Niego, ale także do zaangażowania się w swoje stworzenie, aby przywieść je do siebie z najdalej od źródła Życia położonego miejsca, w którym ono się znalazło: śmierci grzesznika. „On jest prawdziwie Bogiem z nami, wprawia-

jącym nas w podziw przez swoją miłość na krzyżu bardziej jeszcze niż przez swoje wspaniałe stworzenie”²².

Kończę te zwięzłe uwagi, powracając do cytatu z H. U. von Balthasara, otwierającego ten artykuł. Wcielenie Słowa jest z pewnością czymś nowym wobec stworzenia. Ale stworzenie, które stało się możliwe dzięki Wcielonemu Słowu, żyje z tej nowości. Byłoby czymś nieuzasadnionym i zubażającym sprowadzanie łaski wypływającej z boku Chrystusa do najwyższej formy stworzycielskiej darmowości. Nie jest również możliwe rozpatrywanie Bożego stworzenia jako zwykłej natury, dalekiej od komunii, którą Stwórca daje w Chrystusie stworzonym przez siebie istotom. Jeśli Wcielenie jest pełnią stworzenia, to to ostatnie skłania się samo z siebie ku Wcieleniu. Wszystkie istoty stworzone, które istnieją dzięki Słowu, skłaniają się ku Niemu przed Jego pojawieniem się w postaci cielesnej i pochodzą od Niego w czasie eschatologicznym.

tłum. Grzegorz Ostrowski

²² LXX Konferencja Episkopatu Hiszpanii, *Dios es amor, Instrucción Pastoral en los umbrales del Tercer Milenio*, Madryt, 27 listopada 1998 r. Biskupi przypominają w tym kontekście słowa modlitwy odmawianej w Wigilię Paschalną: „(...) aby odkupieni przez Ciebie zrozumieli, że stworzenie świata, na początku wieków, nie było dziełem większym od ofiary paschalnej Chrystusa w pełni czasów”.