

KS. TOMASZ WĘCŁAWSKI

PASCHA JEZUSA JAKO MIEJSCE STWORZENIA. RELACJA MIĘDZY PORZĄDKIEM KOSMICZNYM A PORZĄDKIEM ETYCZNYM

Poniższy tekst jest próbą dopowiedzenia jednego z istotnych aspektów pierwszej, szkicowej prezentacji tego zagadnienia, która znalazła się w pracy *Abba. Wobec Boga Ojca*¹ Sprawa możliwości paschalnej interpretacji podstawowych pojęć teologii systematycznej, która tam została zasygnalizowana w nieco szerszym kontekście, domaga się mianowicie podejścia bardziej skoncentrowanego i analitycznego – po to, żeby zobaczyć możliwe konsekwencje takiej interpretacji. Wskazanie na jedną z takich konsekwencji oraz związane z nią pytania jest moim zamiarem na tym miejscu²

Przypomnę najpierw zwięźle zasadnicze elementy rozumowania przedstawionego we wspomnianym szkicu. Następnie zwrócę uwagę na zmianę relacji między porządkiem kosmicznym a porządkiem etycznym w teologicznym pojmowaniu świata stworzonego – jako istotną konsekwencję takiego rozumowania. Czynię to także dlatego, iż odmieniona perspektywa, którą wpro-

Ks. prof. dr TOMASZ WĘCŁAWSKI, prof. nadzw. – dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, profesor w Zakładzie Teologii Fundamentalnej i Dogmatycznej. Adres do korespondencji: ul. Wieżowa 2-4, 61-111 Poznań, tel. (061) 851-97-30, 0602-21-13-61, e-mail: weclawsk@amu.edu.pl.

¹ T W ę c ł a w s k i, *Abba. Wobec Boga Ojca*, Kraków 1999, s. 114-121

² Przedłożenie to stanowi fragment projektu badawczego dotyczącego ontologii paschalnej i paschalnych podstaw teologii systematycznej, podjętego w Zakładzie Teologii Fundamentalnej i Dogmatycznej Wydziału Teologicznego UAM. Przedkładając ten tekst na tym miejscu, zapraszam wszystkich zainteresowanych do dyskusji i współpracy

wadza taka zmiana, może dopomóc w nowym spojrzeniu na źródła kryzysu cywilizacyjnego, w jakim się znaleźliśmy

I. PASCHA JEZUSA JAKO MIEJSCE STWORZENIA – TEZA

Punktem wyjścia jest teza, która może się wydać zbyt radykalna, niezgodna z tradycyjnym porządkiem wypowiedzi teologicznych, a także z naturalnym i zdroworozsądkowym sposobem widzenia świata. Brzmi ona: Wydarzenie paschalne śmierci i zmartwychwstania Jezusa jest nie tylko tym miejscem, które pozwala dobrze widzieć i rozumieć całość tego Bożego dzieła, jakim jest nasz świat; jest raczej tak, że wszystko, czego doświadczamy jako naszego świata, z nami samymi włącznie, wydarza się (w najmocniejszym ontologicznym sensie tego słowa) na tym właśnie miejscu. Inaczej mówiąc, w y d a r z e n i e p a s c h a l n e j e s t n i e t y l k o i n i e t y l e m i e j s c e m i a k t e m o s t a t e c z n e j B o ż e j i l u d z k i e j i n t e r p r e t a c j i d z i e ł a s t w o r z e n i a i t e g o , c o w o l n e s t w o r z e n i e u c z y n i ł o z s o b ą s a m y m i ś w i a t e m , a l e w p r o s t m i e j s c e m i a k t e m s t w o r z e n i a t e g o ś w i a t a i w s p ó ł t w o r z ą c y c h t e n ś w i a t i s t o t w o l n y c h . S ł o w o , k t ó r y m B ó g p o t w i e r d z a s p r a w i e d l i w o ś ć J e z u s a u k r z y ż o w a n e g o , i g o d z i n a , w k t ó r e j t o s i ę d o k o n u j e (w p o r z ą d k u n a s z e g o c z a s o w e g o d o ś w i a d c z e n i a s a m w s o b i e n i e u c h w y t n y) , s ą – w e d ł u g t e g o r o z u m i e n i a – m o m e n t e m d e c y d u j ą c y m o i s t n i e n i u t e g o ś w i a t a i w s z y s t k i e g o , c o j e s t z n i m i w n i m , a n i e t y l k o j e d n ą z w i e l u c h w i ł t e g o ś w i a t a i w y p e ł n i a j ą c y m j ą B o ż y m „ m i ł o s i e r n y m d o p o w i e d z e n i e m ” d z i e ł a s t w o r z e n i a , u w a l n i a j ą c y m ś w i a t s t w o r z o n y o d w y d a r z a j ą c e g o s i ę w n i m z a s p r a w ą i s t o t w o l n y c h s p r z e c i w u w o b e c j e g o p r a w d z i w e j n a t u r y . W m o m e n t e t y m , a ś c i ś l e – w t w o r z ą c y m g o S ł o w i e m o ż n a z a t e m w i d z i e ć *primam motionem* i p o c z ą t e k w s z y s t k i c h i n n y c h : m o m e n t w s z y s t k i c h c z a s ó w , m i e j s c e w s z y s t k i c h m i e j s c i S ł o w o w s z y s t k i c h s ł ó w ³ D l a t e g o t e ż u m o ż l i w i o n e , w y w o ł a n e i u k s z t a ł t o w a n e p r z e z t e n B o ż y a k t l u d z k i e s ł o w o o z m a r t w y c h w s t a n i u s t a n o w i *primum dictum* c h r z e ś c i j a ń s k i e j t e o l o g i i .

³ Nie waham się zastosować do tego momentu określenia, które na pozór pochodzi z innego porządku, w istocie jednak odpowiada mu doskonale: *prima motio*, o jakiej tu mowa jako początku wszystkich ruchów, czasów i miejsc, *kinei hos eromenon* – „porusza jak coś kochanego” (A r y s t o t e l e s , *Metafizyka*, 1072 b).

Tak radykalnie sformułowana teza może oczywiście dziwić. Zwróćmy jednakże uwagę, iż zdziwienie to jest w znacznym stopniu skutkiem przyjmowanej przez nas – zazwyczaj odruchowo i bez szczególnego zastanowienia – perspektywy, która właśnie wydaje się zgodna ze zdrowym rozsądkiem i dlatego w pełni odpowiednia dla dobrego poznania rzeczy, na które patrzemy, i świata, który one tworzą. To, iż się taką perspektywą posługujemy – także w systematycznym myśleniu teologicznym – nie jest niczym dziwnym i nie musi budzić wątpliwości, pod warunkiem jednak, że zdajemy sobie sprawę z tego, iż nie jest to perspektywa jedyna. Podstawowe formuły naszej wiary rozwijają się nie tylko w tej naturalnej i powszechnie podzielanej perspektywie, ale też w perspektywie innej, nie tak oczywistej, a jednak również zrozumiałej i powszechnie w teologii przyjmowanej. Jej zarys znajdujemy w osobistych wyznaniach wiary Pawła Apostoła⁴, a pierwsze teologiczne dopowiedzenie w zadziwiająco odważnych formułach chrystologicznych Ignacego z Antiochii⁵

Ta druga perspektywa nie odegrała w tradycji naszego myślenia o świecie roli specyficznie „kosmologicznej” – ani jeśli chodzi o tworzenie popularnego obrazu świata, ani tym bardziej w stosunku do jego obrazu tworzonego przez filozofię i nauki przyrodnicze. Nie znaczy to, że roli takiej odegrać nie mogła i nie może. Trudność polega jednak na tym, że nie tylko współczesne pojęcie kosmologii, ale również o wiele od niego wcześniejsze podstawowe wyobrażenia i pojęcia, którymi posługujemy się tworząc obraz świata (z wyobrażeniami o Bogu Stwórcy i Jego działaniu włącznie!), ukształtowały się bez wyraźnego związku z historycznym i teologicznym doświadczeniem paschalnym. Dlatego właśnie wydaje się nam rzeczą w pełni naturalną widzenie wydarzenia paschalnego jako dokonującego się w świecie (już) stworzonym. W zwyczajnym, „historycznym” porządku poznania z całą pewnością tak też jest. Istnieje jednak inny porządek poznania, według którego „Bóg wybrał właśnie to, co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców, wybrał to, co niemocne, aby mocnych poniżyć; i to, co nie jest szlachetnie urodzone według świata i wzgardzone, i to, co nie jest, wyróżnił Bóg, by to, co jest, unicestwić, tak by się żadne stworzenie nie chlępiło wobec Boga” (1 Kor 1, 27-29). Porządek ten można nazwać „teologicznym” w ścisłym sensie tego słowa. Stwierdzenia, w których dochodzi on do głosu, takie jak przytoczone właśnie słowo Pawłowe, można

⁴ Por. np. 1 Kor 2, 7-10; Ga 6, 14-16.

Por. zwłaszcza *Ad Eph.* 18, 2 (PG 5, 660); *Ad Rom.* 6, 3 (PG 5, 670).

interpretować „słabiej” – widząc w nich jedynie głos w sporze toczącym się w czasach i środowisku, w którym powstają pisma nowotestamentowe. Można jednakże interpretować je również mocniej, przyjmując, że nie chodzi w nich jedynie o tamten historyczny, „moralny” spór o Jezusa (czy jest On od Boga, czy nie), ale że już tutaj mamy do czynienia z tym, co późniejsze pisma nowotestamentowe wyrażą tak śmiało stwierdzeniami, jak: „en auto ektisthe ta panta [...]” (Kol 1, 16) i „panta di'autou egeneto kai choris autou egeneto oude hen” (J 1, 3). Jeśli takiego wyznania wiary nie chcemy interpretować jedynie jako wyrazu swoistej teologicznej egzaltacji – a taka jego interpretacja byłaby zupełnym nieporozumieniem – musimy postawić pytanie o to, jak konsekwentnie (lub jak niekonsekwentnie) zostało ono rozumiane w dalszym rozwoju teologicznej nauki o wzajemnej relacji dzieła stworzenia i dzieła zbawienia. Nie wchodząc na tym miejscu w szczegóły tego rozwoju, musimy zauważyć, że jakkolwiek wspomniana najszersza nowotestamentowa perspektywa teologiczna nie została w nim nigdy zakwestionowana ani zapomniana, nie ona jednak wyznaczała zasady i kierunki tego rozwoju – przynajmniej jeśli chodzi o systematyczny wykład doktryny. Skutkiem takiego rozwoju stało się m.in. to, że w momencie fundamentalnej zmiany paradygmatu, na którym buduje się obraz świata właściwy naszej cywilizacji (trzy stulecia temu), nie było, realnie patrząc, alternatywy teologicznej i filozoficznej dla zwycięskiego modelu myślenia o świecie zaproponowanego przez nauki przyrodnicze. Stan taki utrzymuje się, praktycznie biorąc, do naszych czasów. Pytanie o taką alternatywę (a to znaczy także o przyszłość cywilizacji zbudowanej na dominacji nauk przyrodniczych i umożliwionej przez nie techniki) jest dlatego jednym z najważniejszych, jakie stają przed współczesną teologią systematyczną, jeśli nie wprost najważniejszym.

II. PASCHA JEZUSA JAKO MIEJSCE STWORZENIA – ARGUMENTACJA

Za punkt wyjścia teologicznego objaśnienia twierdzenia o paschalnym początku stworzenia i argumentacji obrałem rozumowanie przeprowadzone przez Wolfharta Pannenberg'a w tekście zatytułowanym *Wiara w stworzenie i teodycea*⁶ Najistotniejsze w tym rozumowaniu wydaje się zwrócenie

⁶ [W:] W P a n n e n b e r g, *Systematische Theologie*, Bd. II, Göttingen 1991, s. 188-201. Rozumowanie to można streścić następująco:

uwagi na potrzebę czy wręcz konieczność związania teologicznej nauki o stworzeniu z tajemnicą zbawienia w Jezusie Chrystusie: „[...] dopiero jedność stworzenia i zbawienia, postrzegana w perspektywie eschatologicznej, umożliwia przekonującą odpowiedź na kwestię teodycei, która jest pytaniem o sprawiedliwość Boga w Jego dziełach”⁷ Co to jednak znaczy: „jedność stworzenia i zbawienia postrzegana w perspektywie eschatologicznej”? Czym jest w istocie ta jedność? Co jest jej źródłem i co jest

1. Świat, jaki przedstawia się on naszemu doświadczeniu i poznaniu, można widzieć i przyjmować jako Boże stworzenie. Ma to istotne znaczenie teologiczne – poznanie świata jako Bożego stworzenia pozwala odkrywać znaczenie słowa „Bóg”
2. Jednakże uznanie świata za Boże stworzenie nie jest bynajmniej oczywistością. Trudność stanowi z jednej strony autonomia postaci i procesów składających się na ten świat, z drugiej strony źródłem trudności jest bezsensowne cierpienie stworzeń oraz obecność i przynajmniej tymczasowy sukces zła. Obraz świata, jaki jest on w naszych oczach, może dlatego prowadzić do zakwestionowania zarówno istnienia, jak też wszechmocy i dobroci Boga.
3. Trudności, o których mowa, nie można usunąć na drodze czysto teoretycznej, ale jedynie przez rzeczywiste przezwyciężenie zła i bólu. Dlatego dopiero jedność stworzenia i zbawienia, postrzegana w perspektywie eschatologicznej, umożliwia przekonującą odpowiedź na kwestię teodycei, która jest pytaniem o sprawiedliwość Boga w Jego dziełach.
4. Nie wystarczy powoływać się na wolność stworzenia jako przyczynę zła. Nie uwalnia to Stwórcy od odpowiedzialności za stworzenie. Właśnie jako wolne jest ono bowiem Jego stworzeniem.
5. Wskazanie na wolność stworzenia zawiera jednakże pewien moment prawdy, który należy wydobyć. Jeśli Stwórca chce stworzeń samodzielnych i wolnych, także wobec Niego samego, to w takiej woli zawiera się zgoda na ryzyko nadużycia wolności. Podjęcie przez Stwórcę tego ryzyka trzeba widzieć w związku z całością Jego dzieła – tzn. w związku ze zbawieniem świata w Jezusie Chrystusie.
6. Źródło cierpienia leży w przejściu od chcianej przez Boga samodzielności stworzeń do takiego ich usamodzielnienia, że w konsekwencji zadają one sobie wzajemnie ból daleko ponad miarę wynikającą z ich skończoności.
7. Taki stan rzeczy zostaje jeszcze wzmocniony przez to, że skończoność stworzeń wiąże się ściśle z ich wzajemną zależnością: są one w związku z tym skłonne do szukania i potwierdzania siebie samych kosztem innych.
8. Takie usamodzielnienie się stworzeń kosztem innych oznacza zarazem ich usamodzielnienie się przeciw Bogu. Osiąga ono kulminację w grzechu człowieka.
9. Stwórca, który chce świata stworzeń skończonych i samodzielnych, musi zgodzić się na przemijalność i ból oraz na możliwość zła jako skutku ich usamodzielnienia. Tym samym zgadza się na ukrycie własnego bóstwa w stworzeniu i na zakwestionowanie go przez samodzielność stworzeń.

Krytyka pewnych elementów tego rozumowania – por. W ę c ł a w s k i, dz. cyt., s. 118.

⁷ Tamże, s. 191, z powołaniem się na: W. T r i l l h a a s, *Dogmatik*, Berlin 1972³, s. 172 nn.

w niej pierwsze? Czy przejawia się ona „osobno” w porządku tego świata – i w tym sensie może stanowić przedmiot osobnego poznania? Czy też może to ona właśnie jest źródłem każdego i całego tego porządku, który możemy poznawać jako świat?

Zwyczajny – i zgodnie z tym, co powiedziano wyżej, zupełnie naturalny – sposób widzenia wzajemnych relacji dzieła stworzenia i dzieła zbawienia przyjmuje pierwszeństwo (zarówno ontologiczne jak też czasowe) stworzenia przed zbawieniem – rozumianym wówczas jako dzieło dokonane w świecie (już) stworzonym. Jednakże istotą dzieła zbawienia jest, że nie pozwala się ono w żadnym razie rozumieć jako j e d n o z (w i e l u) dzieł dokonanych w świecie stworzonym. Jest ono dokonane d l a tego świata (jako całości) i tylko w tym sensie także w nim. Inaczej mówiąc, dzieło to jest pierwotnie o d n i e s i e n i e m Boga do świata i do wszystkiego, co jest w tym świecie, a dopiero następnie (i dopiero dlatego) także uchwytną dla nas sekwencją dziejowych zdarzeń. Konsekwentnie: to Boże odniesienie się do świata nie ma pierwotnie własnego i osobnego miejsca wewnątrz tego świata – w jego przestrzeni i czasie – chociaż staje ono przed naszymi oczyma jako szereg zdarzeń, które oczywiście mają swoje własne (wybrane) czasy i miejsca w tym świecie.

Nie jest to bynajmniej sprzeczność czy paradoks, ale odzwierciedlenie właściwej natury rzeczy, o których tu mowa. Bóg, który jest wszystkim dla tego świata, nie jest bowiem niczym w tym świecie. A jednak możemy w tym świecie wiedzieć i doświadczać, że Bóg jest dla niego wszystkim. Ta wiedza oraz doświadczenie, z którego ona się wywodzi, ma swoje miejsce, swój czas i swój szczególny sposób istnienia. Jest nim – mówiąc najogólniej – Kościół jako wypełniające się w ludziach tego świata dzieło Boga w Jezusie.

Są zatem czasy i miejsca, które z pewnością należą do wydarzenia zbawienia – są tak czy inaczej jego własnością (w każdym znaczeniu słowa „własność” – tj. zarówno w tym sensie, że są przez to wydarzenie posiadane, jak też w tym, że są dla niego właściwym i własnym sposobem ujawniania się). Jednakże tym, co ujawniają takie wybrane czasy i miejsca, jest „przynależność do zbawienia” wszystkich czasów i miejsc tego (stworzonego) świata. To właśnie się okazało, kiedy umarły Jezus zmartwychwstał: że cały czas i każde miejsce w świecie są czasem i miejscem zbawionym

– że więc do wydarzenia tego tak czy inaczej należy cała rzeczywistość tego świata⁸

Skoro jest to rzeczywistość stworzona, należy ona też do wydarzenia zbawienia właśnie jako stworzona. „Stworzoność”, rozumianą jako określenie dotyczące bytowej konstytucji tej rzeczywistości, można jednakże w takiej perspektywie uznać za określenie wtórne i względne. Wyprzedza je i warunkuje określenie tego Bożego odniesienia do świata, mocą którego świat ten nie tylko jest, ale jest jako zbawiony. Określeniem tym jest miłość. Właśnie dlatego jednak chodzi tu zarazem o nierównie więcej niż tylko określenie Bożego odniesienia do świata – chodzi o Boga samego: nie tylko o miłość, którą Bóg ma i którą okazuje Swojemu stworzeniu, ale o tę, którą On sam jest. Słowo o zbawieniu „dokonanym dla świata” należy wobec tego rozumieć jako słowo ontologicznie mocne. To właśnie Boże „dla tego świata” jako istota Bożego doń odniesienia stwarza i zbawia ten świat i wszystko w nim.

Taki sposób patrzenia w tym, co najistotniejsze, odpowiada tradycji biblijnej i przynajmniej po części także pozabiblijnej tradycji teologicznej. Tym, co pierwotnie dane jest wierze i reflektującej ją teologii, jest przecież – według tej tradycji – rzeczywistość Boga i człowieka w świecie jako rzeczywistość wzajemnego wezwania i odpowiedzi, a to znaczy także jako rzeczywistość ludzkiej odmowy– grzechu i Bożego wybawienia z grzechu – łaski. Tym natomiast, co konsekwentnie zrozumiana wiara w istotę tej wzajemności pozwala nam poznawać i rozumieć, jest stworzoność świata i każdego znajdującego w nim przez nas trwałego porządku.

⁸ „Bóg jest o tyle pojęty jako tajemnica świata, o ile do świata przybywa. To bowiem, że Bóg przybywa, oznacza dla świata, iż świat ten nie może nigdy mieć siebie sam. Przecież jak długo np. do człowieka jeszcze coś przybywa – choćby ten był doskonały i miał wszystko – nie jest on jeszcze w posiadaniu siebie samego. Nie ma siebie. Także świat nie ma siebie, nie posiada siebie samego. Nie musi to w żadnym razie być brak. Przeciwnie, interpretowana jako brak niemożliwość posiadania siebie pozostałaby nie zrozumiana. Kiedy pewne «ja» nie posiada siebie samego, ponieważ inne «ja» należy do niego w taki sposób, że wciąż jeszcze może do niego przybyć, wtedy chodzi o coś zupełnie innego niż o brak. Brakiem trzeba by było nazwać raczej możliwość takiego samoposiadania pewnego «ja», że już żadne inne «ja» nie mogłoby doń przybyć i należeć. Odpowiednio w odniesieniu do świata, skoro Bóg w Swoim człowieczeństwie jest Tym, który doń przybywa, nie należy widzieć braku w tym, że świat nie może sam siebie mieć, że nie może sam siebie posiadać. Nie o jakimś braku, ale o wybraniu świata i człowieka mowa, kiedy Bóg przybywa i kiedy jest tajemnicą świata” (E. J ü n g e l, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1982⁴ s. 518).

III. KONSEKWENCJE: ZMIANA RELACJI MIĘDZY PORZĄDKIEM ETYCZNYM I PORZĄDKIEM KOSMICZNYM

Stwierdzenia powyższe z jednej strony, jak już zauważyliśmy, wpisują się dość oczywiście w biblijne i teologiczne rozumienie dziejów świata jako dziejów zbawienia. Dlatego nie jest rzeczą trudną przyjąć je jako element chrześcijańskiego obrazu świata. Z drugiej strony mogą one stanowić punkt wyjścia takiej krytyki i odnowienia teologicznego rozumienia tego obrazu, które pozwoliłoby uniknąć przynajmniej niektórych tkwiących w nim trudności.

Najważniejszą z tych trudności wydaje się ta, której powracającym we wciąż nowych postaciach wyrazem jest napięcie między światem widzianym jako zarazem stały i zmienny autonomiczny porządek rzeczy (*kosmos*) a światem widzianym jako splot wolnych wyborów wolnych osób i konsekwencji tych wyborów (czyli ujmując rzecz skrótowo: *ethos*). Istotę tego napięcia tak oto za Stevenem Weinbergerem ujmuje Johannes Röser: „Dlaczego kosmos przez miliardy lat obył się bez najmniejszego śladu istnienia osobowego? [...] Czy da się pomyśleć «osobowy» Bóg, który tylko w niewymiernej części Swojego niezmiernego stworzenia dopuszcza osobowość? Prawa natury są bezosobowe i w żadnym sensie nie wyróżniają życia. [...] Pytania te trafiają w czuły punkt: że wiarę chrześcijańską kształtuje nadal majestatyczny obraz Boga jako nieporuszonego Poruszy-ciel, który w zasadzie wszystko wie, wszystko uczynił, wszystko pomyślał, wszystko przewidział i wszystko dopełnił. Tylko po co wtedy odgrywa się na scenie stworzenia spektakl z owym Majestatem jako jedynym widzem, który od zewnątrz przygląda się szamotaninie człowieka między dobrem a złem?”⁹

Teologia systematyczna nie może się zwolnić z odpowiedzi na takie pytania. Nie wolno też traktować ich wyłącznie jako pytań „regionalnych” – związanych np. z aktualnym stanem świadomości religijnej ludzi uprawiających nauki przyrodnicze. Są to bowiem pytania bardziej zasadnicze niż te, które filozofia i teologia (czy szerzej – refleksja humanistyczna) od

⁹ *Im Jahr 20 Milliarden nach dem Urknall. Der Gottesbild der Physiker*, „Christ in der Gegenwart” 51(1999) 419 n. Steven Weinberg jest astronomem, laureatem Nagrody Nobla za badania nad oddziaływaniami elektromagnetycznymi i słabymi. Przytoczone tu pytania stawia jako człowiek wierzący, który nie chce porzucić wiary w osobowego Boga, i właśnie dlatego domaga się na nie odpowiedzi.

niedawna uczy się stawiać naukom przyrodniczym – a zwłaszcza tym spośród nich, które w najbliższym czasie zdecydują o naszej wspólnej cywilizacyjnej przyszłości. Możemy się dzisiaj mianowicie cieszyć ze wzrastającej świadomości zagrożeń wynikających z zepchnięcia kwestii etycznych na plan drugi lub nawet wyeliminowania ich z paradygmatu działania nauk decydujących o przyszłości tej cywilizacji. Świadomość ta przejawia się nie tylko na poziomie refleksji humanistycznej (w tym także teologicznej), ale też w postaci prób przeciwdziałania zagrożeniom na poziomie etyczno-prawnym. Na obu tych poziomach musimy jednak równocześnie obserwować charakterystyczne połączenie świadomości wagi zagrożeń z praktyczną bezradnością, jeśli chodzi o przeciwdziałanie czy wprost zatrzymanie procesów, w których zagrożenia te się eksplikują¹⁰

Byłoby zapewne naiwnością oczekiwać od refleksji teologicznej realnego wpływu na procesy, które dawno się usamodzielnily i zostawiły ją za sobą. Jednakże refleksja teologiczna dysponuje mimo to możliwościami, których w tej sytuacji nie wolno jej nie wykorzystać. Najważniejszą z tych możliwości stwarza nienostalgiczna i nie tylko odtwórcza pamięć, którą posługuje się teologia. Istotnym darem i możliwością tak rozumianej pamięci teologicznej jest oparte na niej przekonanie, że wszystko, co urzeczywistniło się dla nas w dziejach wiary, ma przyszłość, i że jakoś tej przyszłości zależy teraz od nas. To przekonanie jest w stanie obronić systematyczną refleksję teologiczną przed zwątpieniem w jej własny sens.

Taka właśnie nienostalgiczna, twórcza pamięć umożliwia m.in. odpowiedzialne postawienie pytania o moment, w którym chrześcijańska myśl o świecie nie sprostала wielkości wyzwania zawartego w jej własnym paschalnym początku. Nie stało się to bynajmniej ani dopiero wtedy, kiedy przewagę cywilizacyjną uzyskał paradygmat nauk przyrodniczych (na końcu stulecia XVII), ani nawet wtedy, kiedy rozpoczęły się procesy sekularyzacyjne, których owocem jest dzisiejszy religijny, kulturowy i społeczny stan tej cywilizacji (tj. na przełomie stulecia XII i XIII). Stało się to już wtedy, kiedy obecność i dzieło Boga w Jezusie zaczęto bez większych wątpliwości interpretować *en to systemati tou kosmou toutou*, jako wyraz

¹⁰ Najlepiej widać to na przykładzie dziwnego przemieszania uzasadnionych postulatów etycznych z wyrazami bezradności, a niekiedy również cynizmu w dyskusjach na temat biotechnologii oraz inżynierii genetycznej, a w szczególności na temat możliwości klonowania istot ludzkich. Przemieszanie to dochodzi szczególnie dobitnie do głosu w pojawiającym się czasem w takim właśnie kontekście zdaniu: „Nie powinniśmy tego robić, ale ponieważ jest to wykonalne, prędzej czy później zostanie wykonane”

Bożego realnego panowania w t y m ś w i e c i e. Dokonało się to stopniowo między początkiem stulecia II a końcem IV. Interpretacja taka musiała mieć i oczywiście miała konsekwencje zarówno „fizyczne” (kosmologiczne), jak też społeczne (etyczne)¹¹. Jedną z nich jest wspomniany wyżej brak realnej cywilizacyjnej alternatywy dla redukcji przyrodniczego i technicznego (użytkowego) rozumienia świata. Braku tego teologii nie wolno bezrefleksyjnie przyjmować do wiadomości – i to niezależnie od dzisiejszej oceny jej własnego realnego wpływu cywilizacyjnego. Teologia chrześcijańska, która ma sens tylko w związku ze światem wartości traktowanych nieużytkowo i zarazem nierelatywnie, jest mianowicie z tego właśnie powodu zobowiązana postawić te wszystkie pytania, które dotąd zaniedbała, a wśród nich na pierwszym miejscu pytanie o swój paschalny początek i jego dotąd nie zrozumiane konsekwencje.

Otóż w świetle tego, co powiedzieliśmy o paschalnym miejscu stworzenia, na porządek etyczny (osobowy) można patrzeć nie tyle jako na specyficzne zjawisko zachodzące w pewnej szczególnej (duchowej czy też uduchowionej) sferze porządku kosmicznego, ale raczej odwrotnie: w poznawanym przez nas porządku kosmicznym można widzieć szczególny przypadek (zatem również swoistą redukcję) porządku etycznego. Musi to jednak konsekwentnie oznaczać odwrócenie – skądinąd dość oczywistej – tradycji postępowania, według której najpierw przyglądamy się światu, jaki jest – niezależnie od wydarzenia zbawienia w Jezusie Chrystusie, a dopiero następnie w świetle tego wydarzenia. Wielkość fizyczna i rozciągłość czasowa kosmosu nie ma w tej perspektywie istotnego znaczenia. Podobnie nie ma istotnego znaczenia – powiedzmy to nieco naiwnie – ilość miejsca zajmowanego w świecie fizycznym przez człowieka. Znaczenie ma rzeczywiste uczestnictwo człowieka (rozumianego tu zupełnie nie-abstrakcyjnie, czyli jako człowieka k a ż d e g o, w jego własnym imieniu) w tej relacji osób, która p i e r w o t n i e tworzy nasz świat.

Jeśli to właśnie jest istota tego, co Bóg mówi Sobie i nam w Jezusie umarłym i zmartwychwstałym, to rzeczywiście nie ma ważniejszego zadania teologii systematycznej niż konsekwentne odkrycie znaczenia tego słowa –

¹¹ Zauważmy, że z tego punktu widzenia krytykowana częstokroć przez myśl nowożytną i współczesną zmiana społecznego paradygmatu chrześcijaństwa w epoce konstantyńskiej jest tyleż przyczyną jego dzisiejszego stanu, co skutkiem rozwoju znacznie wcześniejszego i podjętych w jego ramach decyzji. Dla uniknięcia nieporozumień trzeba jednak powiedzieć również, że decyzje te podejmowano w sposób tak naturalny i „organiczny” iż nie można tu mówić o błędach i odpowiedzialności tych, którzy je podejmowali.

również jego znaczenia ontologicznego. Zadania tego teologia systematyczna nie zdoła podjąć bez rzeczywistej współpracy z naukami przyrodniczymi, a w szczególności z tą ich częścią, która – by tak powiedzieć – od drugiej strony zbliża się dzisiaj do tego samego kluczowego pytania o relację między poznawanym przez nas kształtem rzeczywistości doświadczalnej a działaniem istot świadomych i wolnych.

PASCHA JESU ALS ORT DER SCHÖPFUNG. ZWISCHEN DER KOSMISCHEN UND DER ETHISCHEN ORDNUNG

Z u s a m m e n f a s s u n g

Den Ausgangspunkt dieses Artikels bildet eine radikale These: das Ereignis des Todes und der Auferstehung Jesu soll nicht nur als der Ort gesehen werden, an dem Gott und die Menschen das Werk der Schöpfung (und all das was in der Freiheit der Geschöpfe geschehen ist) endgültig interpretieren, sondern als der eigentliche Ort der Schöpfung dieser Welt und aller an ihr mitwirkenden freien Wesen.

Der Gott, der alles für diese Welt ist, ist ja nichts in dieser Welt. Sein Werk läßt sich deshalb nie als nur ein Werk unter den vielen, die in der geschöpften Welt getan worden sind, verstehen. Was Gott tut, ist vielmehr für diese Welt (als ganze) getan, und nur in diesem Sinne auch in dieser Welt. Der theologische Begriff der Schöpfung soll also viel konsequenter in einer solchen Perspektive entwickelt werden. Im Lichte des radikal „österlichen“ Verständnisses der theologischen Grundbegriffe könnte dann z.B. das Ethische nicht als ein spezifisches Phänomen in einer besonderen Sphäre der allgemeinen kosmischen Ordnung, sondern eher umgekehrt das Kosmische (und zwar abgesehen von seiner unermässlichen Größe) als ein Sonderfall (und in dem Sinne eine Reduktion) des Ethischen (des freien Handelns der Personen) gesehen werden. Dies könnte weiter der systematischen Theologie helfen, gegebenenfalls gemeinsam mit den Wissenschaften, eine wahre Alternative für das immer noch zivilisatorisch vorherrschende reduktive und utilitare Denken der Welt zu finden.

Zusammengefaßt von Tomasz Węclawski

Słowa kluczowe: wydarzenie paschalne, stworzenie, zbawienie, pojęcie Boga, teologia systematyczna.

Key words: paschal event, creation, salvation, the concept of God, systematic theology.