

WCIELENIE PEŁNIĄ STWORZENIA

O człowieku mówi się, że jest ukoronowaniem stworzenia. Ale skoro Bóg staje się ciałem w swym odwiecznym Synu Jezusie Chrystusie, to Wcielenie jest pełnią Stworzenia. Oryginalny tytuł tego wykładu jest więc całkowicie uzasadniony: *Verbum caro factum – pleroma creationis*.

Hymn z *Listu do Kolosan* ma, z punktu widzenia poruszanego przez nas tematu, fundamentalne znaczenie: Chrystus „jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne, czy to Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie. I On jest Głową Ciała – Kościoła. On jest Początkiem. Pierworodnym spośród umarłych, aby sam zyskał pierwszeństwo we wszystkim. Zechciał bowiem [Bóg], aby w Nim zamieszkała cała Pełnia, i aby przez Niego znów pojednać wszystko z sobą: przez Niego – i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża” (Kol 1, 15-20).

Widzimy, że jest tu mowa nie tylko o „stworzeniu w Chrystusie”, ale także o „odkupieniu w Chrystusie”. Te dwa aspekty należą oczywiście, w sposób nierozłączny, do misterium Bożego dekretu (*eudokia*: Ef 1,5), albowiem wcielenie Chrystusa jest podporządkowane dziełu zbawienia. Hans Urs von Balthasar czyni następującą uwagę na ten temat: „Nie ma z pewnością takiego twierdzenia w teologii, co do którego Wschód byłby tak zgodny z Zachodem, jak to, że Wcielenie dokonało się ze względu na zbawienie ludzkości na krzyżu”¹. Odwołuje się w ten sposób do przekonującego potwierdzenia tej prawdy przez Tradycję. Balthasar mówi też często, i to bardzo słusznie, że „Jezus Chrystus, Słowo, które stało się ciałem”, składa się z trzech sylab:

¹ H. U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego* (tłum. ks. E. Piotrowski), Kraków 2001, s. 18.

Wcielenia, śmierci na krzyżu i Zmartwychwstania. Nie można zatem zrozumieć całego sensu Słowa, jeśli się nie wymówiło również tej ostatniej sylaby. Dlatego nie należy się dziwić, że Ojcowie Kościoła mówią jednogłośnie, iż Chrystus narodził się właśnie po to, by móc umrzeć.

Kardynał J. Ratzinger wyjaśnia, jak Biblia rozumie Wcielenie, czyli fakt stania się odwiecznego Słowa człowiekiem. Samo „przyjęcie ludzkiego świata i ludzkiej cielesnej osoby przez biblijne Słowo, uczynienie z tego świata zbioru podobieństw i obrazów w celu pokazania Boga jest już w jakiejś mierze antycypacją Wcielenia. We wcieleniu Słowa dopełnia się to, czego w biblijnej historii już od początku oczekiwano. Słowo już niejako ustawicznie przyobleka się w ciało; czyni je swoim ciałem, przestrzenią życiową swojego «ja». Z jednej strony Wcielenie może mieć miejsce tylko dlatego, że ciało zawsze jest formą wyrazu ducha, a tym samym możliwym miejscem zamieszkania Słowa. Z drugiej strony jednak dopiero wcielenie Syna nadaje ostatecznie człowiekowi i światu widzialnemu ich właściwe znaczenie”².

Jeśli mamy tłumaczyć ogólnie pojęte wyrażenia: *Logos – Verbum*, używając zawężonego terminu „słowo”, to nie należy rozumieć przez *Verbum-Caro* „Słowa Bożego”, ale po prostu „Słowo”. *Logos* oznacza w istocie „sens”, „ideę”, a jednocześnie wypowiedziane słowo. Nowy Testament mówi o Chrystusie, że jest On „Pierworodnym wobec każdego stworzenia”, że „wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone” i że „wszystko w Nim ma istnienie” (Kol 1, 15-17), w Nim, którego Bóg „ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy”, „przez Niego też stworzył wszechświat” (Hbr 1, 2), że „Słowo było u Boga” i „wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało” (J 1, 1-3). Otóż żadne z tych stwierdzeń nie byłoby uzasadnione, gdybyśmy nie wierzyli, że Jezus z Nazaretu jest odwiecznym Synem Boga. Wiara objawia, że Duch Święty pochodzi nie tylko od Tego, którego Jezus nazywa swoim Ojcem, Stworzycielem, ale także od Niego samego, oraz że Ten różny od Nich obydwo i posyłany przez Nich obu rządzi światem stworzonym – przez Ojca w Synu³.

W rozmowie z P. Seewaldem o *Bogu i świecie* kard. J. Ratzinger mówi o stworzeniu, że „To jedno, jedyne zdanie: «Na początku było

² J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa* (tłum. J. Płoska), Kielce 1994, s. 52. Kard. Ratzinger czyni tu aluzję do encykliki *Haurietis aquas*, AAS 38 (1956), 316 n, tekstu, który jest źródłem nowego nabożeństwa do Najśw. Serca Jezusa.

³ Na ten temat zob. H. U. von Balthasar, *Trójca Święta a stworzenie*, w: *Kosmos i człowiek* („Kol. Communio” 4), Poznań 1989, s. 22-30.

Słowo» stanowi poniekąd syntezę całej relacji o stworzeniu. [...] Świat stanowi, by tak rzec, materializację idei i pramyśli, którą nosił w sobie Bóg i która w świecie stała się obszarem historii toczącej się między Bogiem i jego stworzeniem”⁴.

Aspekty *Verbum-Caro* mogą być wyłożone z punktu widzenia trynitarnego, antropologicznego, eklezjologicznego i kosmicznego⁵. Zaczniemy od wymiaru trynitarnego, na którym wszystko się opiera.

Stworzenie i Trójca

Wcielenie jest związane z trynitarną „formą” jedyne Boga, przy czym idea trynitarnego podstawy egzystencji, formy i znaczenia stworzenia nie ma żadnej analogii w historii świata.

Bóg trynitarny nie jest dogmatem wymyślonym *post factum*. Objawia się On bezpośrednio w fakcie *Verbum-Caro*. Dlatego ten fakt wykracza poza wydarzenie historyczne, wewnętrzne w stosunku do świata, i to we wszystkich jego aspektach. Z powodu logiki, która nie ogranicza się do stworzenia, jego faktyczność może być zrozumiana i odpowiednio wyeksponowana jedynie na bazie logiki trynitarnego – w wierze.

To, czego Bóg dokonuje w Chrystusie dla człowieka, jest „czymś zupełnie innym niż ustnym świadectwem Jego miłości: jest to wszechmocne działanie. Słowa, które je poprzedzają, są jedynie jego częścią, i to wcale nie najważniejszą. Jeśli spojrzymy na nowo na pierwszy opis stworzenia, wydaje się nam oczywiste, że «Słowo» Boga, które – bez odwoływania się do czegokolwiek innego – wprowadza w życie to, co ogłasza – jest wyrazem Jego wszechmocnego majestatu, dla którego «mówić» i «tworzyć» to jedno i to samo. W Starym Testamencie *dabar* oznacza – rzecz dla nas zaskakująca – zarówno «słowo» jak «rzecz», «faktyczną daną», «wydarzenie». [...] Słowo Boga jest Jego działaniem: dobrowolnym i suwerennym, bezinteresownym i wymagającym”⁶.

Logos może jeszcze się jawić jako „odkupiciel” grzechu w świecie, z tym, że Jego stanie się człowiekiem nie jest ostatecznie uwarunkowane przez ten wątek, ale przez wolną i wspaniałomyślną miłość Boga, która wykracza poza wszystko to, co ma związek ze światem. Tylko *Logos*

⁴ J. Ratzinger, *Bóg i Świat. Wiara w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald* (tłum. G. Sowiński), Kraków 2001, s. 104. Zob. także: J.-M. Maldamé, *Le Christ pour l'Univers*, Paris 1998.

⁵ H. U. von Balthasar, *Theologik*, t. 2: *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, s. 270-288 (*Théologique, Vérité de Dieu*, Namur 1995, s. 328-351).

⁶ Tamże, s. 251 (s. 304). Zob. także *Simplicité chrétienne*, Paris 1992.

jest *incarnabile*, a ponieważ człowiek, jako mikrokosmos (*parvus mundus*) i „obraz Boga”, posiada najbliższe pokrewieństwo ontologiczne z *Logosem*-Słowem, jest on *assumptibilis* przez to ostatnie.

Epitet: „Słowo”, na określenie Jezusa Chrystusa jest w Starym Testamencie czymś więcej niż zwykłą tylko mową. Oznacza całkowite „wyrażenie” Boga, z położeniem nacisku na suwerenny akt. Działanie Boga jest w Biblii przede wszystkim działaniem suwerennym, nie kontrolowanym przez człowieka, działaniem, które Bóg sygnalizuje, gdy zechce. Obserwujemy coś analogicznego w Nowym Testamencie. „Słowo Boga staje się ciałem w Jezusie Chrystusie nie po to, by z nami rozmawiać, ale żeby «mieszkać» wśród nas (J 1, 14); dokładniej «żeby rozbić swój namiot», i to w sposób o wiele bardziej osobisty niż za czasów przejścia przez pustynię (Wj 25, 8n) czy w przypadku «Przybytku» Prawa Mojżeszowego (Syr 24, 7-22). Cudem jest to, że samo przyszło do nas (J 1, 9), a nie Jego mowa. Jego «wcielenie» jest kluczowym stwierdzeniem, do którego odnosi się cała reszta; jest tą cenną światłością, w której musimy się poruszać, dopóki świeci, «aby was ciemność nie ogarnęła» (J 12, 35)”⁷

Wewnętrzna więź pomiędzy stworzeniem i Trójcą Świętą zostaje wyeksponowana w sposób modelowy u św. Bonawentury. Trój-jedność jest dla niego najgłębszą tajemnicą stworzenia. Ojciec jest początkiem wszystkiego, Duch Święty wszystko kończy, a Syn wszystko objawia, i to w potrójnym sensie: Jako *Verbum increatum*, *Logos* jest archetypem wszelkiej rzeczywistości, w Nim wszystko jest stworzone. Jako *Verbum incarnatum*, *Logos* obejmuje wszystkie sposoby bycia z racji swej uniwersalnej relacji ze światem i urzeczywistnia tym samym uniwersalne pojednanie i doskonałość stworzenia: we Wcieleniu objawia się archetyp w swej najdoskonalszej postaci. Jako *Verbum inspiratum*, *Logos* zostaje w końcu trwale włączony w historię – zwłaszcza w mowie Boga, który, oświetlając serce historii, czyni wszystko oczywistym dla człowieka⁸.

***Verbum-Caro* z eklezjalnego i kosmicznego punktu widzenia**

W swych listach z niewoli św. Paweł określa Chrystusa jako Głowę zarówno Kościoła jak i kosmosu. „Wiemy, że Paweł szczególnie podkreślał ten pierwszy aspekt w hymnach, w których nie przejmował

⁷ Tamże, s. 253 (s. 307).

⁸ Zob. na ten temat M. Schneider, *Die theologische Ausdeutung von Schöpfung und Heiliger Schrift bei Bonaventura*, Th. Ph. 69 (1994), 373-389.

się zbytnio niuansami. Tak dzieje się w hymnie zawartym w *Liście do Kolosan*, gdzie chwali on Chrystusa jako «Pierworodnego» całego stworzenia, w którym «wszystko ma istnienie». Gdy Chrystus jest nazywany «Głową Ciała», Paweł zaraz dodaje, gwoli wyjaśnienia: to znaczy «Kościoła»; a gdy mówi, że Chrystus jedna ze Sobą wszystko na ziemi i w niebiosach, zaraz dodaje: «przez krew Jego krzyża» (Kol 1, 18-20). Widzimy więc, że nie eliminuje on bynajmniej roli Chrystusa w kosmosie (por. także 1 Kor 8, 6), ale odróżnia ją jedynie od Jego roli eklezjalnej⁹

Ze wstępu do hymnu – w „umiłowanym Synu” mamy „odpuszczenie grzechów” (Kol 1, 14) – wynika, że Chrystus jest dla Pawła „Głową” stworzenia, która wypełnia wszystko nie jako boski, ale jako wcielony, *Logos*. Zaskakujące słowo *plerôma* (które zostaje użyte także we wstępie do J 1, 16: „z Jego pełności wszyscyśmy otrzymali – łaskę po łasce”) oznacza ową pełnię Boga, którą Syn – stając się ciałem – otrzymuje od Boga, aby – jak sam Bóg – „wszystko” wypełnić, zaczynając od kosmosu. Tylko w Nim mieszka tak naprawdę (*somatikos: corporaliter*, cieleśnie) „cała pełnia Boga” (Kol 2, 9). W *Liście do Efezjan* ten aspekt przebija w niezwykle sposób: Chrystus zmartwychwstały, zabrany na wyżyny niebieskie, jest obdarzony władzą czynienia „wszystkiego” (*ta panta*). Trudność pojawia się wówczas, gdy w tymże *Liście do Efezjan* czytamy, że Bóg ustanowił Chrystusa „nade wszystko Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem, Pełnią Tego, który napęlnia wszystko wszelkimi sposobami” (Ef 1, 22-23). Otóż Kościół nazywany jest „Pełnią” Chrystusa jedynie dlatego, że jest również nazywany Jego ciałem. Natomiast kosmos nie jest nigdy nazywany „ciałem” Chrystusa. I dlatego, chociaż Chrystus jest określany w obydwu przypadkach jako „Głowa”, Jego relacja z kosmosem różni się od Jego relacji z Kościołem. Tylko Kościół ma wewnętrznie udział w Jego życiu, Jego śmierci i zmartwychwstaniu, zarówno poprzez chrzest i Eucharystię, jak i poprzez całe swe istnienie przeżywane w wierze. Tylko on wzrasta dzięki współdziałaniu swych członków w miłości, dochodząc w ten sposób „do miary wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4, 13). Ale Kościół nie jest wielkością zamkniętą w sobie; wprost przeciwnie: jest jako całość otwarty na kosmos. Nie będziemy wprawdzie używać określenia: „Kościół kosmiczny”, ale będziemy mówić o Kościele, który „odsyła do rzeczywistości znaj-

⁹ H. U. von Balthasar, dz. cyt., s. 280 (s. 341).

dującej się ponad nim samym” H. Schlier streszcza relację pomiędzy tymi dwoma w lapidarnym sformułowaniu: „w Panu Kościoła dominuje również Pan mocy, a w Panu mocy cały świat spotyka Pana Kościoła”¹⁰.

Stworzenie w Chrystusie

Ponieważ wszystko zostało stworzone z myślą o Chrystusie, Bonawentura rozumie stworzenie jako „pierwotny sakrament” wiary... Kosmos nie jest już sam w sobie objawieniem Boga, ani także obrazem Boga, chociaż zawiera *vestigia Dei*. Rozpoznaje owe ślady Boga jedynie ten, kto zna objawienie Boże. Tak więc Pismo święte jest jednocześnie kluczem do poznania kosmosu¹¹.

Objawione Bonawenturze spotkanie dwóch ksiąg wiary: księgi stworzenia i księgi Pisma świętego, należy także do głębokich cech nowotestamentowej teologii stworzenia. Syn Człowieczy przyszedł, by wszystko zjednoczyć w Sobie: niebo i ziemię, stworzenie i ludzkość. W tym celu ukształtował człowieka aż po jego najskrytsze głębie, aby ten, poprzez swe podobieństwo do Syna Człowieczego, miał udział w zbawieniu: był z Nim ukrzyżowany, złożony do grobu, zmartwychwstał razem z Nim i wstąpił z Nim do nieba (por. Rz 6, 3-4). Ta wspólnota losów z Synem Człowieczym nabiera uniwersalnego i kosmicznego wyrazu w Przemienieniu Pańskim na Górze Tabor.

Zamieszkanie Boga pośród stworzenia i pośród ludzi stanowi ukryty sekret stworzenia. Teologia szabatowa umożliwia jego lepsze wyjaśnienie. Bóg stworzył wszystko parami – podkreśla jedna ze starych żydowskich mądrości: dzień i noc, niebo i ziemię, światło i ciemności, mężczyznę i kobietę, itp. Tylko szabat jest jedyny. Poprzez szabat czcimy nie żyjącą istotę, ale czas: siódmy dzień. To dzień nieparzysty, albowiem jest on związany z całym „dziełem sześciu dni” Świętowanie tego siódmego dnia czyni go błogosławieństwem dla wszystkich dni stworzenia¹². Wraz z wcieleniem i zmartwychwstaniem Chrystusa rozpoczęły się nowe czasy, tak że już teraz staje się widzialne

¹⁰ Tamże, s. 281-282 (s. 342-343).

¹¹ M. Schneider, *Schöpfung in Christus. Skizzen zur Schöpfungstheologie in Ost und West*, S. Ottilien 1999, s. 13-14.

¹² Cl. Westermann, *Genesis. Biblischer Kommentar Altes Testaments*, Neukirchen, 1974, s. 230 n. Zob. także zasługujące na uwagę wyjaśnienia dotyczące chrześcijańskiej niedzieli jako zastępczyni żydowskiego szabat, pióra kard. J. Ratzingera, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg 2002, s. 83-86 i 92.

coś z wiecznego „świętowania szabatu” kosmosu. Dlatego Kościół uważa ósmy dzień chrześcijańskich obchodów Zmartwychwstania za „pierwszy dzień” tygodnia. Każdy tydzień zaczyna się od wizji nowego stworzenia i nadziei na życie wieczne¹³

Wymiar antropologiczny

Wraz z wcieleniem Boga objawia się nowa historia (ziemska) życia człowieka. Życie samego Jezusa jest czymś małym, konkretnym, partykularnym. Ale wyznajemy, że ten Jezus, ukryty w swej szczególności, ma znaczenie centralne i uniwersalne, eschatologiczne i kosmiczne. Bowiem wraz z wcieleniem Syna Bożego oraz latami Jego ukrytego i publicznego życia, wraz z Jego śmiercią na krzyżu i Jego zmartwychwstaniem, Bóg wszedł na zawsze w historię ludzi tak, że nasze zwykłe życie spełnia się w wiecznej historii życia trynitarnego¹⁴.

Bóg stworzył cudownie człowieka i jeszcze bardziej cudownie go zbawił (*Exsultet*). Podczas uroczystej mszy z okazji narodzenia Pana Kościół modli się: „Boże, Ty w przedziwny sposób stworzyłeś człowieka i w jeszcze cudowniejszy sposób odnowiłeś jego godność...” (*Kolekta w dzień*). Przebóstwienie człowieka jest, jak to eksponują Ojcowie Kościoła, dziełem ucłowieczenia Boga: „Człowiek jest ludzkim obliczem Boga” – mówi Grzegorz z Nyssy¹⁵ – i dlatego właśnie skoro został „stworzony do korzystania z dóbr Bożych, musiał być podniesiony do pokrewieństwa z tym, w czym miał brać udział. Stąd to otrzymał w darze życie, mowę, mądrość i wszystkie godne Boga dobra, by przez nie pragnął tego, co mu jest pokrewne”¹⁶. Narodziny Boga jako człowieka (Boże Narodzenie) umożliwiają przeto narodziny człowieka jako Boga (Wniebowstąpienie).

Człowiek mówi: „Jestem niedoskonały”; Bóg mu odpowiada: „Bądźcie doskonali, jak doskonały jest wasz Ojciec w niebie” Człowiek musi wyznać: „Jestem prochem”; a Chrystus mu mówi: „Wszyscy jesteście bogami i jesteście moimi przyjaciółmi” Człowiek mówi: „Oddal się ode mnie, jestem człowiekiem grzesznym”; a jednak nie unieważnia to obietnicy: „Jesteście z rasy Boga”; „Zostaliście namaszczeni Duchem Świętym, i wszystko wiecie” Człowiek jest jednocześnie

¹³ Zob. Jan Paweł II, list apostolski *Dies Domini* o świętowaniu niedzieli, 1998.

¹⁴ Zob. M. Schneider, dz. cyt., s. 38.

¹⁵ PG 44, 446 BC.

¹⁶ *Wielka katecheza 5*, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism* (tłum. ks. W. Kania), Warszawa 1974, s.136.

„stworzony” i „narodzony z wody i z Ducha Świętego”, jest stworzeniem i Bogiem w trakcie stawania się: „Bogiem stworzonym”, jak mówi jedno z jego najbardziej paradoksalnych określeń. *Troparion* bizantyjskiego nabożeństwa za zmarłych dopuszcza do głosu człowieka podczas ostatniej spowiedzi jego życia: „noszę liczne znamiona moich nieprawości, ale jestem stworzony na obraz niewysłowionego Majestatu”

Najwyższa godność człowieka opiera się na jego podobieństwie do Syna Człowieczego, który jest „obrazem (*eikon*) Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15; 2 Kor 4, 4). Tak więc w człowieczeństwie Chrystusa przejawia się boska rzeczywistość człowieka, który odnajduje w Synu Człowieczym swą pierwotną godność. Wcielenie Słowa unaocznia ostatecznie fakt, że ziemską rzeczywistość jest nośnikiem rzeczywistości pozaziemskiej.

Podczas nabożeństwa bizantyjskiego kapłan okadza obrazy świętych; ale okadza też wiernych i oddaje w ten sposób hold obecności Boga, albowiem w każdym człowieku możemy dostrzec i czcić Boga żywego, który jest jego Panem i Stwórcą. Tak więc, zgodnie z czcigodnym nauczaniem Wschodu, najwyższy szacunek oraz prawdziwą cześć sobie należną człowiek zawdzięcza swemu przebóstwieniu.

Logos, źródło boskiego życia, zamieszkuje całe stworzenie; wszystko otrzymuje od niego swą postać. Życie człowieka przyjmuje także „postać słowa”. Jak przedstawia to w uderzający sposób prawosławny teolog D. Staniloae, *Logos* „nie tylko stworzył świat podobny na wiele sposobów do Wcielonego Słowa, ale wzbudził także podmiot, który może zrozumieć to Słowo [...]. Różnica pomiędzy człowiekiem jako słowem i światem jako słowem polega zaś na tym, że człowiek jest słowem mówiącym lub racjonalnym, myślącym fundamentem, na obraz Syna Przedwiecznego jako Podmiotu boskiego”¹⁷ Wznosząc się ponad to, co faktycznie dane, człowiek ma już teraz, dzięki wierze i ochrzczeniu, udział w życiu boskim i we wszystkim, co zostało obiecanie całemu stworzeniu.

Liturgia kosmiczna

Nowotestamentowe tradycje i teolodzy Kościoła pierwotnego widzą wcielenie Syna Bożego także w jego kosmicznym wymiarze. Tę kosmologiczną wizję Wcielenia odzwierciedla liturgia. W niezliczonych

¹⁷ D. Staniloae, *L'homme, image de Dieu dans le monde*, Contacts 48 (1973), 297 n.

hymnach, na przykład w dobrze znanej pieśni bożonarodzeniowej Friedricha Spee, słyszymy: „o ziemi, drzyj, drzyj, o ziemi” Jest to odniesienie do wydania owocu zbawienia przez otwierającą się ziemię (por. Iz 45, 8): jeśli ziemia się otworzy, będzie płodna i zrodzi zbawienie. To wielkie powołanie kosmosu rozpoznajemy także w obrazie krzaka gorejącego i Przemienienia na Górze Tabor. Ponieważ wszystko na ziemi nosi oznaki obecności Boga, to ziemia jest także, podczas spotkania Boga z człowiekiem, miejscem przeistoczenia.

Człowiek potwierdza swą rolę sługi stworzenia, gdy odkrywa język przypisany od zawsze tej roli, język, który odnajdujemy w Psalmach: „Niebiosą głoszą chwałę Boga” (Ps 19). Ta pochwała ziemi jest źródłem liturgii, która – mając taki fundament – rozwija się w sposób kosmiczny. Wewnętrzna jedność pomiędzy stworzeniem i liturgią nabiera najgłębszego znaczenia we wcieleniu Syna Bożego. Ma też ona liczne konsekwencje dla głębszego zrozumienia życia w Chrystusie.

Poprzez wejście Syna Człowieczego w kosmos i Jego powrót do Ojca zostaje przede wszystkim zniesione przeciwstawienie pomiędzy czasem i wiecznością. Wraz z Wcieleniem czas staje się miarą Boga: „Przez przyjście Boga na ziemię czas ludzki, mający początek w stworzeniu, znalazł swoją pełnię. «Pełnią czasu» jest bowiem tylko wieczność, więcej – Ten, który jest wieczny, czyli Bóg”¹⁸.

Dzięki temu, że Chrystus łączy w sobie człowieczeństwo z bóstwem, bez ich pomieszczenia, ale także bez ich oddzielenia, Jego ludzka natura jest „sakramentem” uniwersalnym. Ważne jest stwierdzenie J. Corbona, niedawno zmarłego libańskiego kapłana i teologa, maronity, który napisał: „Wszystkie włókna Jego istoty (to znaczy ludzkiej natury Chrystusa) są «synowskie». Dlatego może ona przejąć najdrobniejsze odruchy i najbardziej intymne zachwyty naszej natury ludzkiej, aby wlać w nie życie Ojca. Przebóstwiający energie ciała Chrystusa przenikną teraz całą naszą istotę, całe nasze «ciało». Bez względu na to, jaką z naszych cielesnych rzeczywistości zechce zawładnąć – wodą, chlebem, winem, oliwą, mężczyzną i kobietą, skruszonym sercem – Pan przystosowuje ją do swego wzrastającego ciała i sprawia, że promieniuje ona w sposób żywy. To, co nazywamy sakramentem, jest w rzeczywistości przebóstwiającym działaniem ciała Chrystusa w naszym człowieczeństwie. Możemy otrzymać Ducha Jezusa wyłącznie dlatego, że przyjął On nasze ciało”¹⁹

¹⁸ Jan Paweł II, list apostołski *Tertio millennio adveniente*, 1994, nr 9.

¹⁹ J. Corbon, *Liturgie aus dem Urquell*, Einsiedeln 1981, s. 76 (*Liturgie de source*, Paris 1980).

Od momentu wejścia Syna Człowieczego w historię ta sakramentalność dotyczy wszystkiego, co jest stworzone. Jak już zauważyliśmy powyżej w sposób jednoznaczny, istnieje kluczowa różnica pomiędzy Kościołem (którego głową jest Chrystus) a kosmosem (z którego pochodzą elementy stworzenia, należące do sakramentalności Kościoła). Dopiero na bazie tego ważnego rozróżnienia można w dalszym ciągu utrzymywać, że przeznaczeniem wody jest służyć misterium Epifanii i chrztu, że przeznaczeniem drewna jest zakwitnąć na krzyżu, przeznaczeniem ziemi jest przyjąć ciało Pana na wielki spoczynek szabatu, a przeznaczeniem kamienia – zamknąć grób i zostać wytoczonym przed kobiety, które przyszły namaścić wonnościami ciało Chrystusa. Takie stwierdzenia, zapożyczone z liturgii wschodniej, są wystarczająco konkretne, by ukazać rolę widzialnego stworzenia w ekonomii zbawienia. Oliwa i wino staną się doskonale w roli „elementów” pośredniczących łaski dla człowieka odrodzonego, zboże i wino osiągają doskonałość w posiłku eucharystycznym. Także elementarne czynności życiowe – picie, jedzenie, wzrastanie, mówienie, działanie, spotykane się – poprzez ich włączenie w liturgię (*anaphora*) otrzymują swe prawdziwe przeznaczenie – stają się „kamieniami budowy świątyni duchowej”²⁰.

W tym kontekście kard. J. Ratzinger odsyła do jeszcze jednego ważnego wymiaru dzieła P. Teilharda de Chardin, gdy mówi: „Cel kultu i cel stworzenia są – z grubsza rzecz biorąc – te same: przebóstwienie, świat wolności i miłości. Z nowoczesną, ewolucjonistyczną wizją w tle, P. Teilhard de Chardin opisał na przykład kosmos jako proces wznoszenia się, jako drogę pojednania. Wychodząc od *Listów do Efezjan i do Kolosan*, Teilhard widzi w Chrystusie tę energię, która umożliwia wznoszenie się ku noosferze, energię, która zawrze w końcu wszystko w swej «pełni». Wychodząc od tego, Teilhard próbuje zinterpretować religię chrześcijańską w nowy sposób: przeistoczona hostia jest dla niego wyprzedzeniem metamorfozy materii i jej przebóstwienia w chrystologicznej «pełni». Eucharystia wskazuje mu poniekąd kierunek ruchu kosmicznego; wyprzedza jego cel i jednocześnie przyspiesza jego nadejście”²¹.

²⁰ Ta idea zostanie rozwinięta na jego własny sposób przez P. Teilharda de Chardin: człowiek jest zanurzony „w oceanie materii” i w „witalnym strumieniu życia kosmicznego” Człowiek rozkwita w „Środowisku Bożym” poprzez swą cielesność, dzięki której może spotkać Boga. Bóg jest „już” w rzeczach, ale „jeszcze niewystarczająco” (*L'hymne de l'Univers*).

²¹ Kard. J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg, 2000, s. 24.

Odwołując się do tradycji bizantyjskiej, J. D. Zizioulas może powiedzieć o liturgii kosmicznej: „Materia jest tak obecna, że chleb i wino są utożsamiane z samym Panem, drzewo i farby stają się ikonami świętych, których relikwie kryją uświęcającą osobiście obecność i promieniują tą obecnością”²². Czyż ta wizja nie odpowiada stwierdzeniu św. Ireneusza z Lyonu: „Przedstawiamy w świętych ofiarach całą widzialną naturę, aby stała się ona Eucharystią”²³? Chodzi więc o nowe stworzenie, zgodnie z tym, jak liturgia św. Bazylego rozumie przekształcanie postaci czy gatunków. Kardynał J. Ratzinger mówi właśnie to samo: „Pan bierze w posiadanie chleb i wino, wrywa je poniekąd z zawiasów ich zwykłego bytowania, aby włączyć je do nowego, wyższego porządku; nawet jeśli pozostają fizycznie zupełnie niezmiennione, w swej najskrytszej głębi stały się już czymś innym”²⁴.

Nowy kosmos

Orygenes proponuje nam następujące streszczenie: ostateczny sens stworzenia zostaje objawiony dopiero przez Jezusa Chrystusa. Bóg Stwórca jest również Bogiem Odkupicielem i Tym, który czyni doskonałymi swoje stworzenia. Orygenes, podobnie jak św. Paweł (por. 1 Kor 15, 27 n), myśli, że wszystko musi zostać „podporządkowane” Chrystusowi, aby także On był „podporządkowany”, oczywiście w sposób właściwy duchowi²⁵

Nie ma zbawienia bez odpowiednika ziemskiego. Tak więc Chrystusowi, który stał się człowiekiem, wypada królować, aby mógł urzeczywistnić w ciele misterium porządku zbawienia: wskazać dobrych, a winnym odpłacić – każdemu według jego czynów. Ale kiedy „odda królestwo Bogu, swemu Ojcu”, gdy wszyscy zostaną przedstawieni Bogu jako oczyszczeni i gdy spełni się misterium pojednania świata, będzie to oznaczało, że wszyscy staną przed tronem Boga, aby wypełniły się słowa: „Na moje życie – mówi Pan – przede Mną zegniesz się wszelkie kolano, a każdy język wielbić będzie Boga” (Rz 14, 11; por. Flp 2, 10 n).

²² J. D. Zizioulas, *Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute*, US 25 (1970), 345-346.

²³ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* V, 18, 5.

²⁴ Kard. J. Ratzinger, *Eucharistie – Mitte der Kirche. Vier Predigten*, München 1978, s. 59-60.

²⁵ Orygenes, *Duch i Ogień* (wybór tekstów: H. U. von Balthasar, tłum. S. Kalinkowski), Kraków – Warszawa 1995, s. 362-364 (nr 1021-1032)

Myślę podobnie jak wielki interpretator Biblii, Orygenes, że kiedy Bóg mówi, iż będzie „wszystkim we wszystkich”, oznacza to także, że stanie się On jednocześnie wszystkim w każdym człowieku. Ale będzie nim dopiero wówczas, gdy zostanie zmyta każda plama grzechu, gdy wszystko, co rozumny umysł może czuć, wiedzieć lub myśleć, będzie miało Boga za przedmiot, gdy nie będzie mógł widzieć niczego innego poza Bogiem, gdy nie będzie mu zależało na niczym innym niż na Bogu, gdy Bóg stanie się miarą wszystkich jego uczuć i w ten sposób „Bóg będzie wszystkim...” do tego stopnia, że człowiek nie będzie miał już chęci na spożywanie owoców z „drzewa wiadomości dobrego i złego”, albowiem będzie zawsze tkwił w dobru.

Skoro Stworzyciel sam się nam oddaje, jakże nie dałby nam jednocześnie całego stworzenia? Zdanie: Wraz z Nim da nam wszystko (por. Rz 8, 32), może mieć dwojaki sens. Może w istocie oznaczać, że jeśli mamy w sobie Chrystusa, Tego, który jest Słowem i Mądrością, Sprawiedliwością i Pokojem, i wszystkim, co Pismo święte mówi jeszcze o Nim, to jesteśmy obdarzeni taką pełnią cnót, że nie zajmujemy już odosobnionego miejsca wśród wszystkich stworzeń, tego niewielkiego miejsca ziemskiego, w którym obecnie żyjemy, ale będziemy posiadać jednocześnie z Chrystusem wszystko to, co Bóg kiedykolwiek stworzył widzialnego i niewidzialnego, ukrytego i oczywistego, ziemskiego i wiecznego. Można jednak rozumieć inaczej to: „Wraz z Nim da nam wszystko”: ponieważ Jezus jest „Dziedzicem”, Bóg da Mu w użytkowanie wszystko to, co stworzył, i podobnie uczyni z nami, albowiem jesteśmy Jego „współdziedzicami”

Tym, którzy dochodzą do Boga przez Słowo, które jest u Niego, pozostaje więc jedno: Wszyscy będą do tego stopnia ukształtowani w swym poznaniu Ojca, jak jest ukształtowany obecnie jedynie Syn, tak, że „staną się jedno” jak Ojciec i Syn są „jedno” „Z Niego i przez Niego, i dla Niego [jest] wszystko” (Rz 11, 36). „Z Niego” oznacza pierwsze stworzenie i to, że wszystko, co istnieje, ma swój początek w Bogu. „Przez Niego” znaczy, że wszystko to, co zostało kiedyś stworzone, jest prowadzone i kierowane przez Niego ku Temu, który jest u źródeł egzystencji. „Dla Niego”, że ci wszyscy, którzy zostali już podniesieni i udoskonaleni, trwają w Jego doskonałości²⁶.

tłum. **Małgorzata Tryc-Ostrowska**

²⁶ Zob. A. Štrukelj, *Leben aus der Fülle des Glaubens. Die Theologie der christlichen Stände bei Hans Urs von Balthasar*, Graz – Wien – Köln 2002, s. 367.