

O. Augustyn Jankowski OSB

HORYZONTY KOSMICZNE ODKUPIENIA W TEOLOGII BIBLIJNEJ

Współczesna teologia biblijna uważa za swój obowiązek postawić zagadnienie następstw kosmicznych Odkupienia. I choć nie poda ona jeszcze — być może — pełnego jego rozwiązania, to przecie już zdolna jest nakreślić jego ramy. Dysponuje ona bowiem w tym względzie wyraźnymi danymi objawienia biblijnego, które dotąd nie zostały rozpracowane przez dogmatyków. Rzecz znamienita, że *redemptio cosmica* jako temat nie figurowała do niedawna w podręcznikach teologii dogmatycznej¹. Może więc wyglądać na zupełną nowość. Tymczasem tak nie jest, bo w tradycji owe dane objawienia biblijnego znajdowały niejednokrotnie żywe echo: tak jest u niejednego Ojca Kościoła², tak też jest w owej *lex credendi*, jaką stanowi liturgia³.

¹ Czy termin „*redemptio cosmica*” jest trafny i precyzyjny, to sprawa dyskusji także między katolickimi egzegetami (np. G. Thils contra P. Benoit).

² Św. Ireneusz w swej *Epideixis* mówiąc o Odkupieniu przez krzyż, nawiązuje nie tylko do Protoewangelii (Rdz 3, 15), ale na sposób inspirowany myślą św. Pawła tak określa Odkupiciela: „On sam jest Słowem wszechmogącego Boga, które w niewidzialnej postaci rozciąga się w nas i w ogóle w całym tym świecie, a przechodzi poprzez jego długość, szerokość, wysokość i głębię, bo wszechświat ma swoje istnienie przez Słowo Boga. I na nim jest ukrzyżowany Syn Boży, nakreślony na wszystkim na sposób krzyża” (*Dem. evang.*, 34; TU 31, 3, 19 n). Św. Jan Chryzostom komentując klasyczny tekst Rz 8, 18—23 szeroko omawia zasadę solidarności człowieka zarówno grzesznego, jak i odkupionego z całą dla niego stworzoną przyrodą (*Hom. 14 in Rom.*, 5 PG 60, 531 n). Św. Ambroży natomiast podkreśla mocno eschatologiczną solidarność świata materialnego ze zmartwychwstałym Chrystusem: „Resurrexit in eo mundus, resurrexit et terra; erit enim caelum novum et terra nova” (*De fide resurr. seu De excessu fratris sui Satyri* 2, 102 PL 16, 1344). U Pseudo-Chryzostoma w 6 homilii wielkanocnej czytamy o krzyżu jako o drzewie kosmicznym takie wyrażenia: „Jest mocną podporą dla świata, więzią łączącą wszystko. Podtrzymuje ziemię zamieszkałą przez ludzi, kosmos cały spaja, zawiera w sobie całe bogactwo ludzkiej natury... (Chrystus) cały był wszędzie i we wszystkich rzeczach. I sam walczył nagi przeciw powietrznym Potęgom... Kiedy się skończył ten kosmiczny bój, niebiosą się zatrzęsły, gwiazdy omal nie pospadały z nieba, słońce się na jakiś czas zaciemniło, kamienie pękały i świat omal nie zgiął... Lecz wielki Jezus oddał ducha wołając: „Ojczcze, w ręce Twoje oddaję ducha mego”. Wówczas odchodząc wzwyż ten Boski Duch przywrócił życie i moc wszystkim rzeczom, które drżały, i wszechświat wrócił do równowagi, jak gdyby to Boskie ukrzyżowanie i męka przeniknęły wszystkie rzeczy” (PG 59, 743—746; przekł. M. Stokowskiej z dzieła H. de Lubac, *Katolicyzm*, Kraków 1961, 320 n). Po wielu wiekach św. Tomasz z Akwinu swoją *Summa contra Gentiles* zakończy obrazem odnowy świata materialnego, który jakoś będzie uczestniczył w chwale odkupionych ludzi.

³ Martyrologium Rzymskie zapowiada uroczystość Bożego Narodzenia

Temat skutków kosmicznych Odkupienia ma jeszcze inną aktualność poza tą, że wydaje się zaskakująco świeżym. Z jednej bowiem strony właśnie technika bardzo przybliżyła kosmos do dzisiejszego człowieka. Z drugiej zaś — ostatnio u teologów, filozofów, a także u specjalistów w zakresie dyscyplin szczegółowych, daje się zauważyć coraz żywsze zainteresowanie dla wielkich syntez — takich, w których byłoby miejsce na wszystkie dane zarówno wiedzy empirycznej, jak i Objawienia, a przy tym rośnie uznanie dla biblijnego typu myślenia i wielkich syntez biblijnych. A właśnie główny teolog NT, od którego czerpiemy dane dla omawianego zagadnienia, jest genialnym co do rozmiaru swej syntezy dziedzicem myśli objawionej w ST.

Klasyyczny tekst św. Pawła o kosmicznych skutkach Odkupienia, które się ukazały w erze ściśle eschatologicznej, zachodzi w Liście do Rzymian 8, 18—23, i to w bliższym kontekście prawdy o synostwie Bożym chrześcijan. Brzmi on:

Sądzę, że cierpień teraźniejszych nie można stawiać na równi z przyszłą chwałą, która ma się w nas objawić. Bo stworzenie gorąco oczekuje objawienia się chwały synów Bożych. Całe bowiem stworzenie zostało poddane marności nie z własnej chęci, ale — z woli Tego, który je poddał — w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia. Lecz nie tylko ono, ale i my sami, którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha, i my również całą istotą swoją wzdychamy oczekując przybrania za synów — odkupienia ciała naszego (Rz 8, 18—23).

BIBLIJNA ZASADA SOLIDARNOŚCI CZŁOWIEKA ZE ŚWIATEM

Zanim przystąpimy do egzegezy tego niełatwego tekstu, należy zgodnie z postulatem metodologicznym teologii biblijnej — postawić zagadnienie dalszego kontekstu biblijnego myślenia w nim wyrażonej. Innymi słowy: gdzie w Piśmie św. należy szukać idei, które by Pawła, byłego faryzeusza, ucznia Gamaliela, mogły naprowadzić na tego rodzaju ujęcie.

Pierwszą niejako przesłanką jego rozumowania jest podstawowa idea biblijna solidarności — swoistej *harmonia praestabilita* — panującej między człowiekiem a światem, solidarności przy tym zaplanowanej przez Boga. Dla pisarzy ST, którzy znacznie bliżej niż dzisiejszy człowiek żyli z przyrodą, łączność życia jednostki ze środowiskiem była czymś oczy-

sławiając Boży zamiar konsekracji świata przez Wcielenie, gdy tak mówi o Chrystusie rodzącym się w Betlejem: „*Iesus Christus, aeternus Deus aeternique Patris Filius, mundum volens adventu suo piissimo consecrare... in Bethlehem Iudae nascitur ex Maria Virgine factus Homo*”. Przypisywany zaś Wenancjuszowi Fortunatowi hymn brewiarzowy na okres Męki Pańskiej („*Pange lingua... lauream*”) w skrócie myślowym godnym św. Pawła mówi tak o Krwi Chrystusa: „*Terra, pontus, astra, mundus Quo lavantur flumine!*”

wistym. Łączność tę często rzutowali oni na swój religijny stosunek do Stwórcy⁴. Ten sposób ujmowania łączności człowieka ze światem nie jest sprawą li tylko samej szaty literackiej, lecz mamy tu zasadę wyraźnie objawioną jako wyraz woli Bożej. I tak już na pierwszych kartach Księgi Rodzaju czytamy, że z jednej strony Bóg oddaje człowiekowi całe stworzenie, a z drugiej — że człowiek został stworzony po to, by ziemię uprawiać i czynić sobie poddaną⁵. Ta zasada wzajemnej zależności trwa nie tylko w fazie pierwotnej, kiedy to wszystkie rzeczy były jeszcze w oczach Bożych „bardzo dobre” (Rdz 1, 31), ale również i po grzechu pierwszej pary ludzkiej. Wyrok rajski na pierwszego mężczyznę ma za podtekst też samą zasadę: *Przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał od niej pożywienie od niej po wszystkie dni twego życia. Cierń i oset będzie ci ona rodziła, a przecież pokarmem twym są płody roli* (Rdz 3, 17 n). Na podkreślenie tu zasługuje okolicznik „z twego powodu”. Nie ma oczywiście dostatecznej racji do tego, by na podstawie tych słów przyjąć istotne zmiany w przyrodzie wywołane przez grzech człowieka. Autor bowiem natchniony chciał tu ukazać rzeczywistości tylko religijno-moralne: skutek grzechu odbijający się na życiu człowieka w jego biosferze. Oto człowiek musi opuścić idealne warunki rajskie i przejść do twardej pracy ziemskiej. Następuje więc jakby niemily zgrzyt w dotychczasowej harmonii człowieka z przyrodą. A trzeba pamiętać, że pierwotny plan Stwórcy czynił Adama jakby na modłę boską suwerenem otaczającego go świata ziemskiego, nawet nie będącego w najbliższym jego zasięgu:

*Uczyńcieś go niewiele mniejszym od aniołów⁶
chwałą i czią go uwieńczyłeś;
obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich,
położyłeś wszystko pod jego stopy:
owce i bydło wszelakie,
a nadto polne stada,
ptactwo powietrzne oraz ryby morskie,
wszystko, co szlaki morza przebiega* (Ps 8, 6—9).

Stąd to zupełna harmonia tak w przyrodzie jak i między przyrodą a człowiekiem jest cechą znamioną utraconego raju, który jednak będzie przywrócony człowiekowi w czasach mesjańskich. Tak to widzi Izajasz:

⁴ Uderza to zwłaszcza w poezji psalmów: człowiek chodzi wobec Boga, ale tylko „po ziemi żyjących” (Ps 26 [27], 13; 115 [116], 9; nie potrafi zaś Go chwalić w ziemi obcej (Ps 136 [137], 4; Jer 17, 4). To, co my byśmy chętnie dziś wyraźnie rozgraniczyli jako przyrodzone dary Stwórcy i nadprzyrodzone Boże interwencje w dziejach, to Ps 134 [135] i jego litaniijny odpowiednik Ps 135 [136] wyliczają po kolei bez najmniejszego wyraźnego przejścia: po stworzeniu słońca i gwiazd następuje pobicie pierworodnych w Egipcie.

⁵ Por. Rdz 1, 26—29; 2, 15.

⁶ Tekst hebr. ma rzeczownik *elohim*, który może oznaczać i Boga i nadludzkie istoty, a to ze względu na l. mn. tej formy.

*Wtedy wilk zamieszka wraz z barankiem,
pantera z kozłeciem razem leżeć będzie,
cielę i lew paść się będą spolem
i mały chłopiec będzie je poganiał.
Krowa i niedźwiedzica przystawać będą przyjaźnie,
młode ich razem będą legaty.
Lew też jak wół będzie jadał słomę.
Niemowlę igrać będzie na norze kobry,
dziecko włoży swą rękę do kryjóWKI żmii (Iz 11, 6—9, por. 65, 25).*

Wrogość człowieka i przyrody zdaje się rosnać w miarę wielkości grzechu. Oto Kain usłyszy więcej niż usłyszał Adam:

*Gdy rolę będziesz uprawiał, nie da ci już ona więcej plonu.
Tulaczem i zbiegiem będziesz na ziemi (Rdz 4, 12).*

U proroków cała przyroda stanowi w rękę Boga narzędzie karzące grzechy ludzkie⁷. W księgach dydaktycznych szczytowym punktem wrogości przyrody będzie eschatologiczny sąd Boga nad niepoprawnymi grzesznikami, kiedy to *razem z Nim świat będzie walczył przeciw nierozumnym*. (Mdr 5, 20). Odwrotnie, gdy grzesznik porzuca nieprawość, następuje zmiana w ustosunkowaniu się do niego otaczającego stworzenia. Przyjaciel Joba, Elifaz z Temanu, zapewnia go, że po przyjęciu karniania z ręki Boga:

*Złem się i klęską nie przejmiesz,
przed dzikim zwierzęciem nie zadrżysz,
gdyż zawrzesz pakt z kamieniami
i przyjaźń z polną zwierzyzną (Job 5, 22n).*

To samo — w skali grzechów zbiorowych całego narodu — głoszą prorocy⁸.

Dotychczas podane teksty ukazywały jeden aspekt zagadnienia: religijno-moralną interpretację stosunku przyrody do człowieka jako tego, który bądź odchodzi od Boga, bądź do niego powraca. Dla myśli jednak biblijnej, która przejawia się również w przytoczonym urywku listu do Rzymian, znamienne jest jeszcze inne ujęcie: wspólny los przyrody i człowieka, czyli uczestnictwo solidarne przyrody w losach upadłej ludzkości. I tak w pierwszej o rozmiarach żywiołowych karze za grzechy ludzkości, w potopie, zagłada obejmuje wraz z ludźmi także i podlegający im niższy świat zwierzęcy. Wyrok potępiający głosi: *Sprowadzę na ziemi potop, aby zniszczyć wszelką istotę pod niebem, w której jest technienie życia; wszystko, co istnieje na ziemi, wyginie* (Rdz 6, 17). Przyroda więc ponosi ciężar winy moralnej człowieka. Ale też jest i odwrotnie: po karzącym kataklizmie potopu Bóg występuje na nowo z inicjatywą przymierza, które poprzez człowieka dotyczy całej przyrody: *Nie będę już złorzeczył ziemi ze względu na ludzi: Przeto już nigdy nie zgładzę żadnej istoty żywej, jak to uczyniłem. Będą one zatem istniały, jak długo trwać będzie ziemia, siew i żniwo, mróz i upał, lato i zima, dzień i noc*

⁷ Por. Jer 5, 6.

⁸ Por. Ez 34, 25—27; Oz 2, 20.

(Rdz 8, 21 n). Do tej Bożej inicjatywy odpowiednio dobrany jest znak przymierza. Jest nim zjawisko właśnie kosmiczne — tęcza (Rdz 9, 12 n).

Niebywałe urodzaje to stały składnik barwnego u proroków obrazu czasów mesjańskich: *Góry moszczem ociekać będą, a pagórki mlekiem opływać* (Jl 4, 18). *Będzie postępował żniwiarz zaraz za oraczem, a deptający winogrona — za siejącym ziarno* (Am 9, 13). Nastąpią zmiany nawet w kosmosie: *Wówczas światło księżycy będzie jak światło słoneczne, a światło słońca stanie się siedmiokrotne, jak światło siedmiu dni — w dzień, w którym Jahwe opatrzy rany swego ludu i uleczy jego since po razach od bicia* (Iz 30, 27). Wprawdzie wielu szczegółów w tych opisach nie można brać dosłownie, ze względu na sam rodzaj literacki wypowiedzi, bliski apokaliptyce, jednakże wspólna cecha tych porównań ma wartość doktrynalną: jest nią współzależność wartości moralnej człowieka i stanu otaczającego go świata.

EGZEGEZA Rz 8, 18—23

Po tych wstępach możemy już przejść do interpretacji teologicznej urywku z listu do Rzymian. Dane doniosłe dla naszego zagadnienia zawarte są w nim nie jako główny przedmiot pouczenia, lecz przy sposobności patetycznego ujawnienia oczekiwań eschatologicznych, których podmiotem są odkupieni. Przy tym nacisk spoczywa nie na negatywnych skutkach grzechu, lecz na stronie pozytywnych — na wyzwoleniu od nich. Dalej — przedmiotem głównego zainteresowania jest nie kosmos, lecz człowiek. Punkt wyjścia całego wywodu jest nawskroś egzystencjalny: nie ma — zdaniem Apostoła — żadnej proporcji między obecnymi cierpieniami choćby najdotkliwzszymi, a przyszłą chwałą — dobrem eschatologicznym odrodzonych z Ducha dzieci Bożych.

Terminem „stworzenie” oddajemy w przytoczonym przekładzie rzeczownik grecki *κτίσις*⁹, który — jak można wnioskować z kontekstu, na podstawie wiersza 29 mówiącego o ludziach z użyciem słowa „także” — oznacza tutaj świat pozaludzki. Jak szeroko należy pojmować zakres tego świata pozaludzkiego, różne padały odpowiedzi w dziejach egzegezy. Bądź włączano do niego świat duchów, przede wszystkim upadłych (Orygenes), bądź ograniczono do świata będącego poniżej człowieka. Pierwszej możliwości — włączenia świata duchów — przeczy tak bliższy jak dalszy kontekst. Bliższy mówi o nadziei, która nie ma zastosowania do świata duchów upadłych. A dalszy — Pismo święte nigdzie nie mówi o solidarności świata demonicznego z człowiekiem czekającym wyzwolenia. Toteż ujęcie większości Ojców greckich, którzy w terminie

⁹ Odpowiednikiem rabinistycznym samego terminu są hebr. *berijja(h)* oraz aram. *birjeta'*, ale nie pojęcia, które jest tylko biblijne, i nie ma paralel również w hellenizmie. Por. W. Foerster, ThW 3, 1015, 1027; Strack-Bill, 3, 246.

„stworzenie” widzieli określenia świata materialnego poniżej człowieka, stało się dziś niemal powszechne.

Ożywiona i martwa materia w obrazie tym zyskuje rysy jakby osoby. „Z głową wysuniętą naprzód” lub „stojąc na palcach” — tak bowiem można oddać ideę zawartą w źródłosłowie użytego tu terminu greckiego *ἀποκαράδοκία* — stworzenie to oczekuje paruzji jako chwili objawienia się posiadanej na razie w związku chwały odkupionych synów Bożych¹⁰.

„Marność” — po grecku dosłownie „głupota” (*ματαιότης*) — to jak gdyby „zorganizowany nieporządek”¹¹, absurd obecnego istnienia wszechrzeczy, inaczej od początku pomyślanych przez Boga, jakaś powszechna frustracja, na którą wymownie skarżył się Kohelet. Miejsce to z listu do Rzymian jest jak gdyby komentarzem do jego wielokrotnej „vanitas vanitatum”¹². Abstrakcyjny ten termin stanowi tu zastępnik konkretnego — przewrotnych, degradujących całe stworzenie dążeń zepsutej ludzkości, dążeń, które wiodą je na manowce przez odciąganie go od celu ostatecznego służby Bożej¹³.

Trzymając się wciąż personifikacji Apostoł mówi o „poddaniu nie z własnej chęci”. Chce więc wyrazić coś w rodzaju bolesnego przymusu, jakiemu podlega cały świat zależny od człowieka. Stwierdza tym samym jakiś wewnętrzny bunt stworzenia przeciwko takiej swojej sytuacji¹⁴. Przymus ten różnie rozumiano w dziejach interpretacji tego urywku. Wydaje się, że jest on czymś więcej niż tylko koniecznością umierania, czyli podleganiem zasadzie: *generatio unius — corruptio alterius*. Chodzi tu raczej o bardziej ogólny nieporządek, na co naprowadza określenie „niewola zepsucia” z wiersza następnego. Tym, który „podał” stworzenie jest raczej Bóg niż człowiek¹⁵. Bóg to jednak uczynił ze względu na człowieka. Słysząc tu echo słów z raju: *Przeklęta ziemia z twego powodu* (Rdz 3, 17). Bóg dokonuje tego „poddania marności” nie w sensie tylko wyroku karzącego, lecz — jak mówi Apostoł — „w nadziei”, lub jeszcze ściślej na podstawie języka greckiego „na zasadzie nadziei” (*ἐπι'ελπίδι*), danej oczywiście całemu stworzeniu, że uzyska ono w przyszłości eschatologicznej wolność kontrastującą z obecną niewolą. Ten właśnie optymistyczny pogląd, że z przyszłej chwały nie trzeba wyłąc-

¹⁰ Por. J 17, 22; Rz 8, 23; 1 P 4, 14.

¹¹ L. Bouyer, *Royauté cosmique*, ViesSp 46 (1964) 392.

¹² Por. O. Bauernfeind, ThW 4, 529.

¹³ Por. przenośne użycie terminu w Mdr 13, 1; Ef 4, 17; 2 P 2, 18.

¹⁴ Por. O. Kuss, *Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater*, Regensburg 1940, 76.

¹⁵ Niektórzy egzegeci za przedmiot zdania chcą uważać człowieka. D. M. Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, Romae² 1963, 194 proponuje nowoczesny przekład zwrotu: „skazał na frustrację”. Sens jednak wówczas się gmatwa i daleki jest od stałego założenia biblijnego o zupełnej zależności człowieka od Boga Stwórcy. Trafnie rozstrzyga tę kwestię wyłącznie na zasadzie analizy syntaktycznej tego zdania E. Hill, *The Construction of three passages from St. Paul*, CBQ 23 (1961) 297.

czać żadnej rzeczy stworzonej, wyróżnia w sposób zasadniczy biblijną eschatologię od helleńskiej, która chciała kosztem materii ratować tylko samego ducha.

„Niewolę zepsucia” — jak wspomniano już wyżej — wielu komentatorów utożsamiało z koniecznością zagłady i rozkładu jako warunku nowego życia. Częściowego oparcia dla takiego poglądu dostarczało przeciwstawienie w 1 Kor 15, 42—50 pojęciu „zepsucia” (φθορά) idei „nieskazitelnosci” (ἀφθαρσία). Niemniej św. Paweł zna również znaczenie tego terminu „zepsucie” bliskie moralnemu, bo znaczenie zagłady ostatecznej w Gal 6, 8 (por. 2 P 1, 4; 2, 19). Dlatego w tekście naszym trzeba tej „niewoli zepsucia” nadać sens jak najszerszy, a więc zarówno nieubłaganej w całej przyrodzie konieczności umierania, jak i podlegania człowiekowi, który grzesząc nadużywa stworzenia wbrew jego przeznaczeniu i woli Stwórcy. „Wolność” więc — oczywiście w sensie tylko analogicznym — uzyska całość stworzenia nierozumnego z chwilą osiągnięcia przez odkupionych i zbawionych ich pełnej „chwały”. Wówczas całe niższe stworzenie będzie trwało w pełnej harmonii z rasą synów Bożych, którzy już go nie nadużyją do grzechu. Zamiast więc „zorganizowanego nieporządku” nastąpi eschatologiczny ład Boży. Nie trzeba dodawać, że w nim „już śmierci nie będzie” (Ap 21, 4; por. Iz 25, 8).

Gdy Apostoł mówi o tych sprawach posługując się wyrazem „wiemy”, to ta wiedza chrześcijan o „jęku i wzdychaniu” całego stworzenia na wzór rodzącej kobiety ma za podstawę nie tylko samą obserwację, lecz pochodzi z objawienia¹⁶. Apostoł nie nawiązuje tutaj do spekulacji judaistycznych o palingenezie, lecz prawidłowo snuje wnioski z takich danych biblijnych, jak słowa wyroku o „przeklętej ziemi” (Rdz 3, 17) oraz zapowiedzi Izajaszowe o „nowym niebie i nowej ziemi” (Iz 65, 17; 66, 22). W zestawieniu bowiem ze spekulacjami rabinów tekst Pawłowy zadziwia swoją zwięzłością i powściągliwością. Sam zaś zastosowany tutaj obraz rodzącej kobiety jest jedną z częstych „klisz” biblijnych, która w podobnie optymistycznym ujęciu zachodzi w IV Ewangelii: *Kobieta, gdy rodzi, doznaje smutku, bo przyszła jej godzina. Jednak, gdy urodzi dziecko, już nie pamięta o bólu z powodu radości, że się człowiek narodził na świat* (J 16, 21).

W ostatnim wierszu urywku — pomijając tu kwestię z zakresu krytyki tekstu, czy należy uznać za głos wyraz „przybrania za synów” (υἱοθεΐαν)¹⁷, mamy dwa niewątpliwe doniosłe stwierdzenia, że pełnym odkupieniem będzie dla chrześcijanina zmartwychwstanie jego ciała oraz to, że „pierwsze Dary Ducha”, a więc łaska, jest czynnikiem, który każe nam tęsknić do tego kresu.

¹⁶ Por. podobne zastosowanie tego czasownika w 1 Kor 2, 2; 13, 2; Gal 4, 8; Ef 1, 18; Tt 1, 16.

¹⁷ Tak sądzi P. Benoît, „Nous gémissons, attendant la délivrance de notre corps” (Rom., VIII, 23), w jego dziele *Exégèse et Théologie*, Paris 1961, 2, 41—52.

PAWŁOWA ZASADA SOLIDARNOŚCI
Z CHRYSTUSEM — NOWYM ADAMEM

Tak daleko idące skutki Odkupienia wymagają wyjaśnienia już na gruncie myśli samego św. Pawła. Tą jakby drugą przesłanką jego rozumowania jest druga solidarność człowieka odkupionego, odsłonięta dopiero w NT, solidarność z Nowym Adamem — Chrystusem, Synem Bożym. Ta solidarność — to idea oczywiście oryginalna św. Pawła, ale do jej sformułowania mogły się przyczynić takie idee biblijne, jak doniosłość postaci Adama, rozpracowana przez teologię judaizmu, ekspiacyjne posłannictwo Sługi Jahwe, naprowadzające na skutki Odkupienia dotyczące bezpośrednio człowieka, a z drugiej strony udział Mądrości Bożej w akcie stwórczym ukazany w księgach dydaktycznych podsuwał myśl o najwyższej zasadzie wszystkich rzeczy stworzonych. Tą zasadą jest u św. Pawła Jesus Chrystus zawsze ujmowany w jedności osoby, człowiek historyczny, który jest transcendentnym i preegzystującym Synem Bożym. Chrystus ma udział w akcie stwórczym, a zarazem dokonuje Odkupienia, i to nie samej tylko ludzkości, lecz całego świata.

Oto kilka tekstów najbardziej wymownych. Hymn o prymacie Chrystusa z 1 rozdz. Listu do Kolosan orzeka o tym samym Chrystusie Jego transcendencję i preegzystencję obok prawd soteriologicznych, czyniąc to w jednym niczym nie przerwany kontekście:

*On jest obrazem Boga Niewidzialnego,
Pierworodnym wobec każdego stworzenia,
bo w nim zostało wszystko stworzone:
i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi,
były widzialne i niewidzialne,
czy 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 On uzyskał pierwszeństwo we wszystkim.
Zechciał bowiem (Bóg), by w Nim zamieszkała cała Pełnia,
i aby przez Niego znów pojednać wszystko ze sobą:
przez Niego — i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach,
wprowadziwszy pokój przez Krew Jego krzyża (Kol 1, 15—20).*

A więc wciąż jeden i ten sam Chrystus jako preegzystujący jest jakby punktem przecięcia się wszystkich linii tworzących wszechbytu¹⁸, a jako odkupujący przez krew jest niewidzialną Głową Kościoła, Pierworodnym spośród umarłych, czyli Głową rasy nowej dzieci Bożych, a zarazem miejscem zamieszkania tajemniczej Pełni i Tym, który dokonuje pojednania o rozmiarach kosmicznych. W trudnym zdaniu końcowym, które miało różne losy w dziejach egzegezy, zachodzi zapewne ciekawy amalgamat pojęciowy, gdzie pojęcie pojednania w sensie przywrócenia właściwego

¹⁸ J. Huby, *Saint Paul. Les Épîtres de la Captivité*, Paris¹³ 1947, 40.

porządku spływa w jedno z wprowadzeniem pokoju między aniołów i ludzi. Innymi słowy — stwierdza Apostoł, że oczekiwana przez hellenizm harmonia kosmiczna¹⁹, dokonuje się przez Krew Chrystusa.

W jeszcze większym skrócie, a zarazem w nieco innym aspekcie ukazuje nam tę ideę pojednania o zasięgu powszechnym List do Efezjan, który mówi o zamiarze Bożym:

*dokonania pełni czasów,
aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie,
to, co w niebiosach, i to, co na ziemi (Ef 1, 10).*

W tym tekście termin „wszystko” (*παντα* — z rodzajnikiem) oznacza wszechświat. On to otrzymuje w Chrystusie jako chwalebny Kyriosie Głowę na nowo go jednoczącą. Tekst ten w porównaniu z poprzednim ukazuje jakby dalsze trwałe następstwo Odkupienia, bardziej pozytywne niż samo „pojednanie” usuwające tylko dysharmonię wprowadzoną przez grzech. Ten moment pozytywny jest ważny, skoro uwagę naszą mamy skupić na trwałych skutkach eschatologicznych Odkupienia, o których mówił List do Rzymian. Trzeba więc wykroczyć poza negatywną koncepcję naprawy, z jaką oswoiliśmy się mówiąc o Odkupieniu. Już poprzednio w Kol 1, 18 wśród określeń kosmicznego prymatu Chrystusa padło i to: „Pierworodny spośród zmarłych”, wyraźnie nawiązujące do faktu Zmartwychwstania. Istotnie u św. Pawła wywyższenie Chrystusa rzutuje w pewien sposób na całość wszechświata. Tak np. hymn o kenozie Chrystusa z Listu do Filipian w drugiej części mówi:

*...Bóg Go nad wszystko wywyższył
i darował Mu imię
ponad wszelkie imię,
aby na imię Jezusa
zgięto się każde kolano
istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych,
i aby wyznał wszelki język,
że Jezus Chrystus jest PANEM,
ku chwale Boga Ojca (Flp 2, 9 —11).*

A zatem wszystkie trzy piętra kosmosu w ujęciu starożytnych podlegają Chrystusowi, bo objął On władztwo nad nimi.

Wniebowstąpienie Chrystusa w Liście do Efezjan łączy się z objęciem władzy o rozmiarze kosmicznym:

*(Bóg) wskrzesił Go z martwych i posadził po swojej prawicy,
na wyżynach niebieskich,
ponad wszelką Zwierzchnośćią i Władzą, i Mocą, i Poszanowaniem...
I wszystko poddał pod Jego stopy,
a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła,
który jest Jego ciałem,
Pełnią Tego, który napętnia wszystko na wszelki sposób.
(Ef 1, 20—23)*

Możemy tu pominąć wciąż jeszcze dyskutowane zagadnienie oceny moralnej wspomnianych tu „Potęg” duchowych²⁰, bo jedno nie ulega

¹⁹ Przykłady podaje M. Dibelius-H. Greeven, *An die Kolosser, Epheser, An Philemon*, Tübingen³ 1953, ad loc.

wątpliwości, że i nad nimi ma władzę Chrystus Triumfator²¹, który „napełnia” władczo cały wszechświat. W tekście tym, podobnie jak było w hymnie o prymacie z Kol 1, 18, wśród aktów zbawczego planu jest wymienione również ustanowienie Chrystusa Głową Kościoła, który otrzymuje tu nazwę Jego Ciała. Analogiczne zestawienie wywyższenia Chrystusa i działalności Kościoła powtórzy się raz jeszcze w Ef 4, 7—16. Stwierdzenie to ma doniosłe znaczenie dla soteriologii: zbawcze dzieło Chrystusa działa wśród ludzkości poprzez Jego dziejową epifanię, jaką jest Kościół. Ale określenie „Pełni”, które tu się pojawia obok Kościoła, pozwala na postawienie zagadnienia:

PEŁNIA CHRYSTUSA A KOSMOS

Niepodobna tu przedstawić w całości, choćby nawet zarysowej, bogatej problematyki tego terminu Pawłowego πληρωμα, zachodzącego pięciokrotnie w Listach więziennych²². Ograniczę się tu do zestawienia tych danych teologicznych, które pozwalają na uchwycenie związku między Odkupieniem a kosmosem, mianowicie Pawłową ideę stopniowej przemiany wszechrzeczy drogą rozprowadzania skutków Odkupienia.

Termin „Pełnia”, zapożyczony zapewne od spopularyzowanego stoicyzmu, jest u Apostoła całkowicie zgodny z danymi biblijnymi ST w sprawie czasownika „napełniać” orzekanego o Bogu. Ostatecznym źródłem „Pełni” jest sam Bóg: od Niego bierze ona swój początek, by na stałe zamieszkać w Chrystusie: *Zechciał bowiem Bóg, aby w Nim zamieszkała cała Pełnia* (Kol 1, 19). Mowa tu o absolutnej pełni bytu, dzięki czemu Chrystus może dokonać powszechnego pojednania, bo w Nim się dokonała „re-creatio mundi”. Pierwszym jej momentem — biorąc pod uwagę wszystkie dane objawione w NT — było Wcielenie Słowa, kiedy eon eschatologiczny w sensie szerszym niejako „wtargnął” w ten świat skażony grzechem, zasadniczym momentem pojednania była „Krew krzyża”, i nieodłączne od niej zmartwychwstanie dokonane *dla naszego usprawiedliwienia* (Rz 4, 25), kiedy to Nowy Adam, Chrystus *stał się duchem ożywiającym* (1 Kor 15, 45), a dopełnieniem ostatecznym będzie eschatologiczne w sensie ścisłym *odkupienie ciała naszego* (Rz 8, 23), czyli powszechne zmartwychwskrzeszenie podczas paruzji.

W liście do Kolosan raz jeszcze spotykamy się z „Pełnią”, gdy mówi Apostoł: *W Nim (= Chrystusie) mieszka cała pełnia: Bóstwo na sposób ciała, bo zostaliście napełnieni w Nim, który jest Głową wszelkiej Zwierzchności i Władzy* (Kol 2, 9n). Tu jeszcze wyraźniej stoicka idea kosmiczna

²⁰ Tzn. optymistycznej (= aniołowie), pesymistycznej (= złe duchy) lub neutralnej (= duchy bez określenia charakteru lub personifikacje sił kosmicznych).

²¹ Por. Kol 1, 16; 2, 10.

²² Zob. ekskurs „Pełnia” w moim komentarzu: *Listy więzienne*, Poznań 1962, 531—549.

po oczyszczeniu²³ służy prawdzie chrześcijańskiej: pełnia bytu, to pole działania mocy Bożej, mieszka w Chrystusie jako władcy kosmosu — i to na sposób jakby organizmu. Uwielbione więc Ciało Chrystusa jest jedynym źródłem uświęcenia nie tylko dla wiernych z Nim związanych, ale poprzez nich i dla całego świata.

Przechodząc do zastosowań terminu „Pełnia” w Liście do Efezjan dostrzegamy cenną dla nas zmianę perspektywy: horyzonty Pawłowe z kosmicznych przechodzą w eklezjologiczne. Jak już widzieliśmy w Ef 1, 23 to właśnie Kościół jest zarazem „Ciałem Chrystusa i Pełnią Tego, który napenia wszystko na wszelki sposób”. Znaczy to, że Kościół stanowi dla Chrystusa swoisty „wymiar” — miejsce Jego obecności i działania w biblijnym sensie „napeniającego”. Ten „wymiar” wchłania w siebie nie tylko ludzi, ale „wszystko” — tj. wszechświat już podbity w zasadzie przez wniebowstąpienie (Ef 4, 10).

Powyższe teksty mówiły wciąż o „napeniającym” działaniu Chrystusa czyli Jego łaski, ale w związku z rozszerzeniem się perspektyw eklezjologicznych powstaje zagadnienie, czy poszczególni wierni mają jakiś udział w tej roli przemieniającej kosmos, czy jest sprawa tylko sakramentów. Twierdząco o udziale wiernych każe odpowiedzieć na to pytanie jeszcze jeden tekst z tegoż Listu do Efezjan. Po stwierdzeniu, że Chrystus „wstąpił ponad wszystkie niebiosa, aby wszystko napełnić” Apostoł bezpośrednio przechodzi do nakreślenia hierarchicznej struktury Kościoła, gdy tak mówi o Chrystusie: *On ustanowił jednych jako Apostołów, innych jako proroków, innych jako ewangelistów, innych jako pasterzy i nauczycieli, dla przysposobienia „świętych” do wykonywania posługi, celem budowania Ciała Chrystusowego, aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do Człowieka Doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa... Żyjąc prawdziwie w miłości powiększmy wszystko ku Temu, który jest Głową — ku Chrystusowi (Ef 4, 4—15).* Tajemniczy zwrot „Człowiek Doskonały” to nic innego jak do końca rozwinięte w myśl planów Bożych eklezjologiczne Ciało Chrystusa. W zdaniu końcowym tłumaczenie powyższe (J. Dupont, H. Schlier) odbiega od potocznych wersji stosujących nieprzecho-dnie czasowniki „wrastania” czy „rozrastania się”. Jest ono nie tylko jedynie zadowolające z punktu widzenia leksykalnego (strona czynna czasownika) i syntaktycznego (aoryst oraz dynamiczne *εἰς*), ale nadto daje doskonały sens teologiczny pozostający w harmonii z dotychczasowymi cechami „Pełni” u św. Pawła. Kres, jaki mamy osiągnąć, polega nie tylko na wewnętrznym udoskonaleniu nas samych, ale również i na doprowadzeniu przemienionego przez łaskę kosmosu do Chrystusa jako Głowy — oczywiście w sensie podanym na początku tegoż Listu: „wszystko zjednoczyć na nowo w Chrystusie jako Głowie”. A zatem wierni czyn-

²³ U Seneki (*Benef.*, IV, 8, 2) brzmi to panteistycznie: „opus suum ipse implet nec natura sine deo est nec deus sine natura, sed idem est utrumque”.

nie się przyczyniają do tak wyrażonego kresu zbawczego planu Boga — „żywąc prawdziwie w miłości”. Innymi słowy: *budowanie Kościoła jest zawsze jednoczesnym budowaniem wszechrzeczy*²⁴.

NOWY ASPEKT KOŃCA ŚWIATA

Analiza działania kosmicznego Kościoła jako „Pełni” Chrystusa ukazuje nam nowy aspekt końca świata. Mianowicie należy przesunąć gdzie indziej pewne akcenty. Zapowiedziane już w *ST nowe niebo i nowa ziemia* (Iz 65, 17; 66, 22), a powtórzone jako zapowiedź w Nowym (2 P 3, 12; Ap 21, 1. 5), w świetle omówionych tekstów Pawłowych, nie muszą z konieczności być zupełnie nowym aktem stwórczym, który nastąpi po doszczętnym zniszczeniu obecnego świata materialnego, jak to ujmuje tradycyjna „klisza” apokaliptyki (najmocniej: 2 P 3, 10). Skoro bowiem św. Paweł zna również i ogień eschatologiczny (1 Kor 3, 13. 15; 2 Tes 1, 8) i fakt przemijania postaci tego świata (1 Kor 7, 31), a niemniej mówi o okresie zbawczego planu nie przyjmując całkowitej katastrofy kosmicznej, zatem wolno wyprowadzić następujące wnioski ważne dla całościowego obrazu rzeczy ostatecznych w teologii biblijnej:

1. Tradycyjne mocne wyrażenia o ogniu czy o definitywnym zniszczeniu, wyrażenia pozostające pod mniejszym lub większym wpływem rodzaju literackiego apokaliptycznego, a więc takiego, w którym nie należy obrazów brać dosłownie, należy odnieść istotnie do zupełnego wyniszczenia wszystkiego tego, co sprzeczne z planem Boga, nie zaś materii, którą też czeka jakieś wyzwolenie.

2. Zapowiedziane „nowe niebo i nowa ziemia” już się powoli i niewidzialnie tworzą niejako pod powierzchnią zjawiskową rzeczy stworzonych — pod wpływem łask Odkupienia, zwolna rozprowadzanych przez Kościół.

Ubočnym potwierdzeniem dla takiej koncepcji kresu jest drugi obraz Niebieskiego Jeruzalem w Apokalipsie (21, 10 nn). Ukazuje się ono tam jako *zstępujące z nieba od Boga* — czyli jest dziełem łaski, ale zarazem na sobie *wypisane imiona 12 pokoleń synów Izraela oraz 12 imion 12 Apostołów Baranka* — czyli nosi na sobie ślady kolejnego przebiegu dziejowego misterium Odkupienia.

Pawłowa koncepcja kosmicznych skutków Odkupienia mimo, że pozostawia jeszcze wiele spraw niewyjaśnionych, uderza swoją zwartością, wykazując zastosowanie właściwie jednej podstawowej jedności wszechrzeczy w Chrystusie. Jako Stwórca i Odkupiciel czyni w Sobie *nowym stworzeniem* (2 Kor 5, 17) nie tylko odrodzoną przez chrzest ludzkość, która jest Jego Ciałem, ale i poprzez to Ciało — cały kosmos. *Identyczność działającej Osoby nie pozwala oddzielać dzieła Odkupienia od dzieła stworzenia i nadaje wcieleniu wymiar kosmiczny*²⁵.

Tyniec, k. Krakowa

O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

²⁴ H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf² 1958, 206.

²⁵ M.-D. Chénu, *Consecratio mundi*, *Znak* (nr 132) 17 (1965) 758.