

Chrystologiczna orientacja dziejów w teologicznej optyce wschodniej

Christological orientation of history in the theological optics of the East

Jarosław Moskałyk

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny, Polska

moskalyk@amu.edu.pl

<http://orcid.org/0000-0001-9193-2433>

Abstract: Eastern thought has always placed great emphasis on a universal view of the universe, without making a radical division of creative beings or isolating them. In the 20th century, there was an even greater turn, especially in the theology of the Russian current, towards the renewal of the idea of the Greek Fathers regarding the integral understanding of the new creation and its cosmic nature. At the same time, the primacy of the timeless economy of salvation is being given, which, despite its connection to temporality, is not at all dependent on it. Historical time plays a significant role here, but only a certain auxiliary one. Eastern Christianity most often interprets the present and future history of creation in the light of the resurrection and the Lord's Day, on which it is celebrated in a special way. This article will present the Christological vision of history in the Eastern view in the categories of universe, new creation, space time, coexistence of culture and religion, and mysterious community.

Keywords: Eastern Christology; universe; spacetime; final events

Abstrakt: W myśli wschodniej od początku przywiązywano dużą wagę do uniwersalnego ujęcia wszechświata, bez dokonywania radykalnego podziału bytów stwórczych czy tym bardziej ich izolowania. W XX wieku nastąpił jeszcze większy zwrot, zwłaszcza w teologii nurtu rosyjskiego, w kierunku odnowy idei Ojców greckich odnośnie do integralnego rozumienia nowego stworzenia i jego relacji natury kosmicznej. Jednocześnie oddawana jest przewaga ponadczasowej ekonomii zbawczej, która mimo związku z doczesnością nie jest od niej wcale zależna. Czas historyczny nie odgrywa tu roli znaczącej, a jedynie pewną pomocniczą. Chrześcijaństwo wschodnie najczęściej interpretuje obecne i przyszłe dzieje

stworzenia w świetle Zmartwychwstania i Dnia Pańskiego, w którym, w sposób szczególny, je celebruje. W niniejszym artykule zostaną przedstawione wybrane elementy chrystologicznej wizji dziejów w ujęciu wschodnim w zakresie: wszechświat, nowe stworzenie, czasoprzestrzeń, współistnienie kultury i religii oraz tajemnicza wspólnota.

Słowa kluczowe: chrystologia wschodnia; wszechświat; czasoprzestrzeń; dzieje ostateczne

Wstęp

Charakterystyczną cechą chrześcijańskiej nauki o stworzeniu jest jej pełne odniesienie do Chrystusa jako źródła i centrum. W Nowym Testamencie mówi się wyraźnie o tym, że do Niego należy panowanie nad wszechświatem i „pierwszeństwo we wszystkim” (Kol 1, 18). Już we Wcieleniu Syna Bożego zostaje zapoczątkowana jedyna w swoim rodzaju więź między Bogiem a stworzeniem materialnym. Ludzkie ciało Chrystusa, otrzymując postać materialną, łączy się z materią tego świata, a jednocześnie ją wywyższa i symbolizuje. Przyjęcie przez Chrystusa cielesno-duchowej natury sprawia, że Bóg nadaje całemu stworzeniu materialnemu nowy wymiar egzystencji (Levin 2006, 417–419). Całkiem inny niż ten, który posiadało w pierwotnym porządku przed upadkiem człowieka, a więc odnowiony i zjednoczony z Nim. Dlatego możemy powiedzieć, zdaniem W. Sołowjowa (1853–1900), że pierwsza połowa historii, aż do czasów Chrystusa przygotowywała środowisko, czyli warunki zewnętrzne Jego narodzin osobowych, natomiast druga połowa przygotowuje warunki zewnętrzne Jego Objawienia powszechnego, a więc nadejścia Królestwa Bożego (Sołowjow 1966, 224). Odtąd materia, nic nie tracąc ze swej formy i treści, zostaje jeszcze obdarowana pełnią życia Bożego. Dzięki fizycznej bliskości i solidarności Chrystusa cały wszechświat materialny odradza się i osiąga w Nim wyższą doskonałość. Człowiekowi jest teraz łatwiej pojąć, że jego wolność nie jest absolutnie autonomiczna, lecz pozostaje darem mającym całkowite odniesienie do ostatecznego źródła. Jedynie pełne uznanie wolności Boga, w której osoba ludzka ma udział, może ją uchronić przed zawłaszczeniem wolności stworzonej lub nadaniem tejże cech nieograniczonych. Niniejszym celem opracowania jest ukazanie wschodniej perspektywy chrystologicznej orientacji dziejów. Na podstawie wyjściowej interpretacji wszechświata, idei nowego stworzenia, kategorii czasoprzestrzeni, wzajemnego przenikania kultury i religii oraz ostatecznego zespolenia dziejów.

I. Chrystus jako sens wszechświata

Pismo Święte poucza nas, że od Boga wszystko pochodzi i dla Niego my istniejemy oraz Pana, Jezusa Chrystusa, przez którego wszystko się stało i Jemu

zawdzięczamy nasze istnienie (1 Kor 8,6). Jezus jest jednocześnie prawzorem (Kol 1,16) i łącznikiem całej rzeczywistości stworzonej (Kol 1,17). W Nim znajduje swoje pełne odzwierciedlenie wszystko, co należy do niebios oraz stanowi materialny kosmos. Rzeczy tego świata mają swój sens jako indywidualne i zarazem zbiorowe dobro napełniające rzeczywistość stworzoną. Jest tak ze względu na Misterium Jezusa, Jego Osobę, Jego Dzieje i Jego Działanie. Jedynie w Chrystusie dokonuje się spotkanie pomiędzy Boską transcendencją a ludzką skończonością, bez poświęcenia pierwszej czy ignorowania drugiej (Špidlik 2005, 63). Będąc Alfą wszechświata Chrystus skupia wokół siebie całe dzieje ludzkie i realizuje historię świata w swojej Osobie. Osoba Syna Bożego kieruje dziejami oraz prowadzi świat ku sobie, przenikając go swoją mądrością, wolnością, miłością i otwarciem na nieograniczoność przyszłą. Jako Pantokrator, nieodłączny element wschodniej ikonografii, zwłaszcza całościowej struktury ikonostasu, pojednuje wszystko ze sobą i wskazuje na jego wyższy cel (Onasch i Schnieper 2013, 35–41).

Jezus Chrystus, stając się Głową Nowego Stworzenia, wprowadza także nowy ład wewnętrzny w jego egzystencję, który ma służyć przede wszystkim rozwojowi organicznej więzi między ludźmi i rzeczami. Ostatecznie, stworzenie istnieje po to, aby wypełniać swoje stwórcze posłannictwo wobec Boga i uczestniczyć w Jego wiecznej chwale. Człowiek oddaje Bogu chwałę zawsze w związku ze swoją ikonicznością, nawet w sytuacji swego największego upadku lub osobistego sprzeniewierzenia Stwórcy. Natomiast stworzenia nierozumne i nieożywione oddają chwałę swoim bytem oraz przeznaczeniem napełniania i ubogacania wszechświata pięknem. Stworzenie wyraża i tworzy piękno na podstawie prapierwotnego zespolenia najwyższych idei, a szczególnie prawdy i dobra. Dlatego w teologii wschodniej nie bez powodu mówi się, że Piękno – jako wieczny atrybut Boga – niejako wyprzedza widzialne piękno stworzenia. Człowiek odkrywa je najczęściej za pośrednictwem różnorodności bytów i zachodzącymi między nimi wielorakimi relacjami. Jednocześnie, nie poprzestaje wyłącznie na tym, lecz pragnie je lepiej poznać, zrozumieć, kontemplować i miłować swoim aktem osobowym.

Bóg, będąc praprzyczyną stworzenia, jest niezależny od niego, ale istnieje i współdziała poprzez niego (por. Syr 43,28). Jego działanie stwórcze ogarnia wszechświat i wypełnia go dobrocią i miłością, bez odbierania mu autonomii i w konsekwencji umniejszania odpowiedzialności za jego wolność. Wszechświat jednak nie może być opanowany przez żadną sprawczość naukowo-badawczą człowieka (Barrow 2008, 149–153). O nim można mówić bardziej w kategoriach obrazowych niż dosłownych oraz posługiwać się pewnymi schematami, pozwalającymi opisać rzeczywistość kosmiczną. Dlatego nauka wypracowała określone modele „otwierające” dostęp do wszechświata: stacjonarny, cykliczny i ewolucjonistyczny.

Według koncepcji stacjonarnej wszechświat jest w swej strukturze jednokowy i bezpośrednio związany z przestrzenią, a nie następstwem czasowym lub rozwojem (G. Bruno, H. Bondi, F. Hoyle i in.). Ta jednorodność powoduje, że sytuacje i zjawiska w nim zachodzące nie są determinowane choćby jakimś wspólnym punktem odniesienia. Z tego względu wszechświat należy pojmować jako trwający i dziejący się wszędzie, i w każdym miejscu na sposób jednorodny. Model cykliczny przyjmuje, że we wszechświecie ma miejsce ciągle powtarzanie najważniejszych procesów i układów (myśl hinduska, egipska, grecka). Tworząc tym samym zamkniętą strukturę, w której odbywa się nieustanny przepływ tych samych zjawisk kosmicznych. W świecie dokonuje się ciągła repetycja jednakowych dziejów, łącznie z tą samą materią, przyrodą, ludzkością oraz początkiem i końcem. Dzięki temu świat w całości zachowuje postać wieczną, mimo że następuje w nim naturalna „wymiana” obiektów i procesów. Współczesne odkrycia kosmologiczne skupiają się na ewolucyjnych obrazach wszechświata. Wśród nich najważniejsze to: rozszerzenie świata, pierwotny atom, wielki wybuch, wielka „kraksa” i omegalny lub stożkowy model (forma) (Sznajder 2023, 73).

Ten ostatni, najbardziej wszechstronny i opierający się na modelu jednorazowego wszechświata, rozwinął francuski myśliciel P. Teilhard Chardin (1881–1955). Początkowo głosił on, za teorią „pierwotnego atomu”, że wszechświat stanowi nieopisany ruch od początkowego punktu Alfa do najwyższego punktu Omega. Następnie doprecyzował swoją wizję ideą stożka, w podstawie którego znajduje się zaczątek i rozwój wszystkiego wraz z materią i ciałami niebieskimi. Po czym odbywa się coraz wyższa organizacja i doskonalenie materii i świata, by móc ostatecznie dojrzeć do stopnia szczytowego i omegalnego, w którym koncentruje się cały byt, życie i świadomość istot rozumnych (Teilhard de Chardin 1987, 137). W związku z tym wszechświat przyjmuje postać Uniwersalnej Ewolucji, która jest spełniana odgórnie przez Boga jako Omegę. Według J. Ratzingera (1927–2022), stwórczy sens Boga, ujęty w kontekście teologii, staje się nie tylko początkiem, ale również ostatecznym celem wszechświata. Wiodącą rolę w jednorazowym wszechświecie odgrywa człowiek, dzięki któremu i z którym łatwiej zrozumieć sens i znaczenie wszechświata. Jednak przeciwnego zdania jest S. Stewart-Williams, który uważa, że w świetle teorii ewolucji nie ma potrzeby poszukiwania zewnętrznej siły nadprzyrodzonej, która nadaje sens ludzkiemu istnieniu. Ewolucyjna perspektywa prowadzi też do odejścia od antropocentrycznego spojrzenia na rolę człowieka we wszechświecie (Stewart-Williams 2014, 248).

2. Prymat nowego stworzenia

Dla świata materialnego dominujące znaczenie ma Zmartwychwstanie Chrystusa, w którym stworzenie uzyskuje przywilej uczestnictwa w wieczności Boga.

Ojcowie Kościoła interpretowali często dzień Zmartwychwstania jako „ósmý dzień stworzenia”, będący światłem prawdziwej przyszłości dla wszystkich i wszystkiego. Z niego rodzi się obietnica przemiany każdego bytu i każdego stworzenia. W szczególności bytu ludzkiego jako jedynego spośród pozostałych istnień, który posiada obraz i podobieństwo Boga. A wraz z nimi zachowuje zdolność bycia w centrum stworzenia i upodobnienia w każdym czasie do swojego Stwórcy. Ponieważ nieustannie czerpie ze światła i tajemnicy Chrystusa jako obrazu Boga niewidzialnego (Kol 1,15–16). Jeśli właściwie rozumiemy to „przeznaczenie”, oznacza ono jedno, że nigdy nie mamy prawa wzgardzić ani odrzucić daru naszego podobieństwa do Boga (Jan Damasceński 1969, 94), gdyż w nim zawiera się stosunek Boga do człowieka, który ma także swoje przedłużenie w całości stworzenia.

Teologia „dnia ósmego” pogłębia chrześcijańską teologię niedzieli w kontekście pierwszego stworzenia i uwielbienia Stwórcy. Dzień nowego stworzenia zawiera w sobie konkluzję spełnienia pierwszego stworzenia i pełnego uczestnictwa w nim (Anchimiuk 2011, 107). W tym kontekście należy pokreślić, że chrześcijaństwo od swego zarania uroczyście czci święta upamiętniające zbawcze misteria Chrystusa, lecz nie czyni tak samo i wzniosłe wobec święta stworzenia. Jest to znaczące zaniechanie, które wynika częściowo z całkowicie statycznego pojmowania aktu stwórczego. Tymczasem przyroda i całe stworzenie zasługuje na godne upamiętnienie, chociażby w związku ze swoim istnieniem i pełnieniem służebnej roli względem człowieka. Pamięć o stworzeniu i jego świąteczna celebracja, które we wschodniej obrzędowości liturgicznej znajduje właściwe miejsce, pozwala nie pozostać obojętnym i jednocześnie lepiej współistnieć ze światem przyrody jako własnością Boga oraz rozwijać w sobie poczucie autentycznej odpowiedzialności za całe stworzenie jako nieustannie towarzyszące ludzkiemu losowi.

Tradycja wschodnia przez swoje obrzędy liturgiczne dokonuje przemiany materii, która spełnia niezastąpioną rolę we wszystkich aktach liturgicznych. Obrządek wschodni jest bogaty w wielość poświęceń związanych z codziennym życiem ludzi, w tym szczególnie: uprawy roślin, kwitnących krzewów, drzew owocowych, hodowli zwierząt, itp. W ten sposób duchowni wypełniają w imieniu Kościoła ważne zadanie uświęcania całego stworzenia, które zostało włączone w proces zbawczy, zainaugurowany przez Chrystusa (Nowakowski 2008, 196). Wydarzenia liturgiczne stanowią także formę zadośćuczynienia Bogu za wszystkie istoty powołane do istnienia, których człowiek jest reprezentantem i świadomie włącza je w chwałę Najwyższemu (cały świat widzialny i niewidzialny). Uczestnictwo we wschodniej liturgii sprawia, że człowiek nigdy nie czuje się wyizolowany z tego świata, a zarazem może przekraczać jego granice i jednoczyć go z niebem.

Chociaż ludzki los pozostaje na zawsze odmienny i różny względem losu pozaludzkiego stworzenia, to mimo wszystko nie jest obcy ani oddalony od nich

bezwzględnie i całkowicie. Na obydwie te losy nakładają się stale określone obrazy i doświadczenia wspólne, których niemal powszechnym przejawem jest poddanie próbie zniewolenia albo dążenie do wyzwolenia. W tym, jak podkreśla wschodnia teologia, wspólne trwanie w stanie kenozy i epiklezy, które otwierają całe stworzenie na nadejście jego czasu wyzwolenia. Obietnica pełnego wyzwolenia, którą wierzący żyją w swej teraźniejszości, przenika zarówno los całej społeczności ludzkiej oraz świata pozaludzkiego. Zgodnie z biblijnym opisem początków stworzenia (Rdz 1–2) dzieło odkupienia obejmuje najpierw przyrodę i dopiero na końcu człowieka. Z kolei w dziejach nowego stworzenia występuje odwrotna kolejność, według której to człowiek jest postawiony jako pierwszy na tej drodze, a dopiero za nim przyroda.

Myśl wschodnia od początku przywiązywała dużą wagę do uniwersalnego ujęcia wszechświata, bez dokonywania radykalnego podziału bytów stwórczych czy tym bardziej ich izolowania (O'Collins 2009, 124–127). W XX wieku nastąpił jeszcze większy zwrot, zwłaszcza w teologii nurtu rosyjskiego, w kierunku odnowy idei Ojców greckich odnośnie do integralnego rozumienia nowego stworzenia i jego relacji natury kosmicznej. Z tego względu M. Bierdiajew (1874–1948) zdecydowanie występował przeciwko zachodniej tzw. „neutralizacji kosmosu”, zapoczątkowanej średniowieczną scholastyką głoszącą rozdział między naturą i łaską nadprzyrodzoną (Bierdiajew 2004, 135–137). Na jej gruncie rozwija się naturalizm, który stopniowo wypiera ideę wszechświata na korzyść nauk przyrodniczych i technicznych. Tendencja ta przeważała zarówno w katolicyzmie i protestantyzmie, gdzie perspektywę kosmiczną odsunięto poniekąd w niepamięć. Pozbawiając ją, poza nielicznymi wyjątkami (J. Böhme, F. Baader, M. Eckhart i in.), bezpośredniego i żywego związku z transcendencją i samym Bogiem.

3. Kategoria czasoprzestrzeni we wszechświecie

Czas i przestrzeń odgrywają niezwykle istotną rolę w dziejach świata, historii ludzkiej i historii zbawienia. Chrześcijaństwo najczęściej interpretuje czas jako rzeczywistość wielowymiarową, lecz zasadniczo posiadającą kształt bosko-ludzki i w całości opartą na komunikacji między Bogiem a człowiekiem. Pojęcie czasu i jego realności wyznacza na swój sposób zmysł przemijania biologicznego, historycznego, ziemskiego i kosmicznego. Przynależny naturze, życiu i ludziom czas Grecy tłumaczyli jako *chronos*, z którym łączy się Najwyższa Idea oraz wszelka rzeczywistość. Ponadto, zjawisko czasu, głównie w swej warstwie wewnętrznej, zawiera pierwiastek nieodstępności i tajemniczości. W ujęciu teologicznym szczególnie czas historyczny i wpisany w los jednostki ludzkiej przyjmuje charakter jednorazowy i niepowtarzalny. Taka jest bynajmniej koncepcja

łacińska, która nie wyklucza zupełnie tzw. małych cykli, jak choćby pory roku itp. Teologia wschodnia oddaje jednak przewagę ponadczasowej ekonomii zbawczej, która mimo związku z doczesnością nie jest od niej wcale zależna. W tym znaczeniu czas historyczny nie odgrywa żadnej nadrzędnej funkcji, a jedynie pewną pomocniczą. Podobnie czas „doczesny”, czyli mierzalny oraz osobisty, indywidualny, społeczny i kolektywny stanowią raczej tło względem czasu uniwersalnego, czasu historiozbawczego.

Jednakże czas zarówno w teologii zachodniej i wschodniej jest rozumiany jako wartość pozytywna, służąca osobie ludzkiej i całemu stworzeniu. Dzięki niemu jednostka utrwała w sobie sekwencje i ciągłość swego istnienia, także w relacji do innych. Najważniejsze w odniesieniu do Stwórcy jako źródła wszelkiego czasu i zarazem ponadczasowego bytu. Czas osoby ludzkiej jest najbardziej właściwie realizowany w związku z otwarciem na transcendencję i wieczność. Jeśli osoba traci tę perspektywę czasu i związaną z nim tematykę duchową, to wówczas dla niej czas może się obrócić w antywartość lub nicość. Związek czasu z początkiem stworzenia sprawia, że przyjmuje on wewnętrzną strukturę stworzenia, którą ludzkość posługuje się jako wymiernym środkiem percepcji (Świeżyński 2023, 11). Żyjąc w czasie i czasem możemy z łatwością poruszać w czasoprzestrzeni, lecz ta rzeczywistość nie odnosi się do Boga ani wieczności. W Chrystusie jednak wieczność staje się dostępna w czasie i doczesności, jak również czas przemienia się w wieczność (por. J 1,14). To zespolenie wieczności z czasem dokonuje się najpełniej poprzez komunię człowieka z Trójcą Świętą, pozwalając antycypować wieczność na ziemi, zwłaszcza w związku ze Słowem Bożym, sakramentami i działaniem Ducha Świętego.

Elementem składowym całego stworzenia jest jeszcze przestrzeń, która jawi się darem i jednocześnie fundamentalną strukturą materialną. Przy tym stanowi naturalną podstawę (gr. *topos*, łac. *locus*) bytowania i rozwoju człowieka w wymiarze fizycznym i całej ekonomii Bożej (Mk 14,32). Dla teologii chrześcijańskiej, zwłaszcza opcji wschodniej, przestrzeń wyraża pełnię i uniwersalizm stwórczego aktu Boga. Ponadto, pełni ona niezastąpioną rolę komuniijną względem najróżniejszych bytów, które przygotowuje na nowe spełnienie w materialnej „ikonie” nieba (Drozdowicz 2022, 120). Chociaż przestrzeń ziemską posiada swój konkretny kształt, formę i dzieje, to pozostaje zarazem częścią wszechświata. W związku z tym, podkreśla Bazyli Wielki (ok. 330–379), porządek natury, mimo zależności czasowej, podąża nieustannie do pełni ukształtowanego wszechświata (Bazyli Wielki PG 29, 1160 D). Przestrzeń, podobnie jak czas, staje się znakiem nowych wartości, które człowiek powinien należycie zaakceptować i uczynić je własnymi, dlatego, by móc zrozumieć głębszy sens zbawczy otaczającej go rzeczywistości materialnej.

Przestrzeń i czas tworzą razem jedną czasoprzestrzeń, która służy aktywności ludzkiej, rozwojowi więzi społecznych, egzystencji i odradzaniu przyrody.

Chrześcijaństwo ujmuje czasoprzestrzeń jako realny punkt odniesienia wobec jednostkowej moralności człowieka i rozwoju kultury uniwersalnej. Osoba ludzka zajmuje szczególne miejsce w czasoprzestrzeni, a zarazem łączy ją z nią bezpośrednie relacje fizyczne i duchowe. Jedynie człowiek zachowuje zdolność do podniesienia czasoprzestrzeni do wymiaru sakramentu. Następnie włączenia jej w liturgiczny krąg rytualny i modlitewny w celu wyzwolenia ku ponad czasoprzestrzeni. Dzięki liturgii i czynnościom sakramentalnym czasoprzestrzeń doczesna zostaje przeniknięta łaską i promieniem wieczności. Czasoprzestrzeń, włączona w dynamizm liturgiczny i zbawczy, otrzymuje nową jakość bytowania oraz rodzaj nieskończoności. Dziś, kiedy człowiek coraz bardziej utożsamia się z czasoprzestrzenią jako wartością uniwersalną, pragnie jednocześnie jej przyszłego ocalenia.

4. Współlistnienie kultury i religii

Tylko pozornie może się wydawać, że kultura i religia leżą po przeciwnych stronach oraz że są względem siebie całkowicie niezależne. W rzeczywistości pozostają one na tej samej płaszczyźnie, wzajemnie się dopełniają i ubogacają wieloznacznością. Choć między nimi występują różnice, to jednak wspólnie tworzą jedną substancję twórczego oddziaływania na rozwój jednostki i zbiorowości ludzkiej. W każdej epoce historycznej dokonuje się formowanie odpowiednich zasad i środków kulturowych, zależnych od potrzeb indywidualnych i społecznych, jak również ich tematyzacja i upowszechnienie (Florowski 2004, 95–97). Jakakolwiek kultura nie występuje bez związku z konkretną treścią i bez aktywnego udziału osoby ludzkiej. Chrześcijaństwo wypełnia kulturę własnymi tematami i ideami, którymi są przede wszystkim: Biblia, nadprzyrodzoność, misterium, wyzwolenie, nieskończoność, itp. Podobnie zresztą jak judaizm, islam, czy starożytne religie, które nakładają swój kod interpretacyjny własnej religii w związku z jej historycznym rozwojem kulturowym.

Współcześnie żadna kultura nie może pretendować do wyłączności ani powszechności na zasadzie przymusu lub uzurpacji. Zarówno w wymiarze ściśle religijnym, językowym, zwyczajowym, obrzędowym i innym. Przy tym kultury, właściwie uwzględniające motyw teologiczny, będą z istoty swej unikać fundamentalizmu, ksenofobii i nietolerancji. Czego przykładem może być określony nurt islamu, który zmierza do wyzbycia się wszelkich wewnętrznych tendencji terroryzmu. Chrześcijaństwo z natury swej, otwarte na całą ludzkość wszystkich czasów, jest powołane do spełniania szczególnej roli wobec tzw. kultur partykularnych i procesów religijnych różnych społeczeństw (Yannaras 2004, 97–98). Jego zadaniem nie jest mieszanie i zrównywanie religii oraz kultur, lecz ochrona tychże przed irracjonalizacją i mitologizacją, stanowiących prawdziwe

zagrożenie dla ich odmienności i wiarygodności. Żadna kultura religijna nie może być wznoszona ponad rzeczywistość Boga albo w całkowitym oderwaniu od transcendencji. W tym znaczeniu każda religia i każda kultura powinna siebie doskonalić i przeobrażać. Sobór Watykański II przypomina, że Kościół nie wiąże się ani nie uzależnia od żadnej kultury historycznej (Sobór Watykański II 1965, 58), gdyż w przeciwnym razie stałby się zwolennikiem globalnej kultury i Kościoła, czego pragnęły niegdyś wielkie imperia, powodując tym samym zniesienie pluralizmu kulturowego i duchowego w świecie.

Jeśli kultura ma polegać na personalizacji i uszlachetnieniu życia ludzkiego, to każda próba jej dehumanizacji, choćby poprzez ujednolicenie, będzie sprzeciwiać się tym procesom. Tymczasem, wyróżniającą cechą humanizmu chrześcijańskiego jest jego perspektywa chrystocentryczna, gdzie wiara w Chrystusa pozwala kształtować w człowieku pozytywne nastawienie wobec dziejów ludzkich i świata. Z teologicznego punktu widzenia kultura najpełniej realizuje się w osobie indywidualnej, kręgu wspólnotowym (różnych wymiarów), wielonarodowym (np. kultura łacińska, bizantyjska, itp.) i uniwersalnym (obejmuje całą ludzkość). Ponieważ kultura i religia w dużym stopniu wzajemnie się warunkują, w konsekwencji jako dwa różne modele wartości jednocześnie wpływają na inkulturację stworzonego świata. Wprawdzie akt kultury zachowuje pierwotność względem aktu religii i moralności, jednakże w pojęciu tradycyjnym należy do aktu doczesnego i wspomagającego rozwój człowieka w czasoprzestrzeni. Z kolei sam akt religii i akt postawy moralnej łączy się z nadprzyrodzonym porządkiem bytowania i prowadzi jednostkę oraz wspólnotę do spełnienia zbawczego.

Prawdziwy sens kultury i religii w tym świecie znajduje swoje uzasadnienie w Chrystusie jako Bogu i Człowieku. Jeśli stworzenie świata przez Boga Ojca dokonało się ze względu na Syna, to również wszystko, co go wypełnia i urzeczywistnia, w tym kultura i religia, ma swój bezpośredni związek z Chrystusem jako Głową. Obecnie, zauważa W. Sołowjow, cały proces kosmiczny, cała ewolucja natury i cały bieg dziejów powszechnych dążą do Boga-Człowieka, Chrystusa wcielonego i Chrystusa kosmicznego (Špidlik 2000, 258). Najwyższym i jedynym celem każdej kultury i religii jest człowiek z uwagi na swoją tajemnicę. Będąc całym sobą usposobiony wertykalnie, jako jedyna istota stworzona, może nadawać różnym rodzajom kultury i systemom religijnym sens chrystologiczny. Prowadząc ostatecznie do ich pełnej obiektywizacji, przeobrażenia i wyzwolenia.

5. Ostateczne zespolenie dziejów

Dzieje całego wszechświata wraz z dziejami ludzkimi uczestniczą w procesie powrotu do Boga jako źródła wszelkiego stworzenia. W sensie ścisłym oznacza

to, jak wyjaśnia J. Nowosielski (1923–2011), że historia i eschatologia stanowią dwa sposoby istnienia bytów stworzonych. Pomiędzy nimi nie może być jakiegś trzeciej możliwości, jakiegoś pomostu czy stanu przejściowego (Nowosielski 1998, 55). Zgodnie ze wschodnią koncepcją teologiczną wiara w stworzenie i odkupienie nie może być sprowadzona jedynie do osobistej sfery człowieka. Tradycja zachodnia, zarówno katolicka i protestancka, przez długi okres niejako pomijały ideę nowego stworzenia innego świata. Oddając pierwszeństwo wyłącznie osobistemu zbawieniu człowieka i jego uświęceniu wiarą w Chrystusa. Przy tym oskarżano chrześcijański Wschód, zdaniem J. Meyendorffa (1926–1992), że zaniechał zainteresowanie człowiekiem w znaczeniu jego społecznej twórczości (Meyendorff 1984, 195). Postępując w ten sposób nie tylko zapominano o związku i odpowiedzialności człowieka za całe stworzenie, lecz utrzymywano zarazem myślenie redukcjonistyczne odnośnie do soteriologii uniwersalistycznej. W wyniku czego uznawano, że zbawienie może dotyczyć przede wszystkim bytu osobowego, a nie jakiegokolwiek innego, pogłębiając przez to dystans między człowiekiem a światem przyrody i ogólnie materii jako kategorii zupełnie względne. Nowe światło na tę rzeczywistość rzuca teoria ewolucji, która od połowy XX wieku zwraca uwagę na znaczenie dynamicznego rozwoju świata. W oparciu o teologiczną myśl ewolucjonistyczną następuje rozbudzenie wrażliwości i jednocześnie odpowiedzialności w różnych kręgach chrześcijańskich na rzecz ochrony i przyszłych losów natury.

W perspektywie teologicznej, na którą nieustannie wskazuje wschodnia intuicja, nigdy nie można utracić z pola widzenia potrzeby solidarności całego stworzenia w imię tajemniczej wspólnoty. Tajemnica współistnienia świata ludzkiego i świata materii, powołana w Chrystusie ku nowej pełni przyszłej, jeszcze bardziej wiąże i przenika wspólny los całego stworzenia. Świat przyrody, roślin i zwierząt dopiero w relacji do człowieka staje się rzeczywistością o charakterze podmiotowym i sakramentalnym (Corbon 2005, 114). O tym stanie może komunikować i wielbić go jedynie osoba ludzka, która posiada sposobność oddania „prawa głosu” każdemu istnieniu. Najbardziej pierwotną formą otwarcia i pamięci względem niemego świata jest dziękczynienie Bogu za dar jego obecności. Tak czyniono niegdyś w ośrodkach monastycznych, które okazywały tym samym wielkie przywiązanie, radość i także współczucie dla Bożego stworzenia, przyznając przy tym jego sakramentalny wymiar, który domaga się wpiętych od ludzi wierzących uznania, poszanowania i należącego stosunku.

Dopiero pogłębione poczucie wspólnego losu może powstrzymać człowieka przed brutalną eksploatacją i okrucieństwem wobec świata pozaludzkiego oraz lepiej zrozumieć, że każde stworzenie jest cenne w oczach Boga i ma do spełniania rolę z góry mu wyznaczoną. Chrystus przypominał o istnieniu ptaków i kwiatów (por. Mt 6,28–30), wspólnie z ważniejszym od nich człowiekiem, na które jest skierowany wzgląd z niebios i dlatego bynajmniej nie zasługują

na zatracenie z rąk człowieka. W związku z biblijną obietnicą eschatycznego spełnienia całego stworzenia dzieje świata przyrody i dzieje ludzkości są całkowicie skierowane ku wspólnemu celowi. Zmartwychwstanie Chrystusa odsłania jeszcze wyraźniej ostateczne przeznaczenie stworzonego świata, gdzie nie będzie już więcej poddawany niebezpieczeństwu zniszczenia i śmierci, lecz przyodziany zostanie w niespotykaną nowość, harmonię i piękno. Wspólne dzieje stworzenia, odnowione łaską wydarzenia paschalnego, już dziś podążają drogą ku czemuś, co będzie oznaczać nieprzemijalność i nieskończoność. To dlatego teologia wschodnia z naciskiem głosi potrzebę naszej wiary w przyszłe nowe niebo i nową ziemię.

Chrześcijaństwo wschodnie interpretuje obecne i przyszłe dzieje stworzenia w świetle Zmartwychwstania i Dnia Pańskiego, w którym w sposób szczególnie je celebruje w niedzielę jako dniu Zmartwychwstania i równocześnie „dniu eschatologicznym”, poddając duchowemu rozważaniu niezglębioną wielkość i treść stworzenia, jak również początek nowego stworzenia w Zmartwychwstaniu Jezusa. Celebracja stworzenia w Dniu Pańskim pozwala człowiekowi wierzącemu odnowić wewnętrzną więź z całym światem i utożsamiać się z nim jako darem Boga. Dzięki Kościołowi i celebracji świętej, według Maksyma Wyznawcy (ok. 580–662), dzieje stworzenia jeszcze bardziej napełniane są rysami kosmicznymi. Jednocześnie sam Kościół jawi się sakramentalnym kosmosem Chrystusa i wychodzi naprzeciw stworzeniu w utrzymaniu komunii z Nim (Auer 1962, 505–506). Wskutek tego tajemnica „nowej ziemi” realizuje się niewidzialnie w dziejach całego wszechświata.

Zakończenie

Teologia wschodnia przywiązuje istotną wagę do chrystologicznej orientacji dziejów ludzkich, a następnie dziejów całego stworzenia. Przy tym wychodzi z założenia, że powołaniem człowieka jest wezwanie do nieustannego odkrywania wartości moralnych i duchowych, które istnieją w nim samym i całym bycie stwórczym. Może on tego dokonywać w najwyższym stopniu w świetle wiary w Chrystusa, który jest prawdziwym sensem ludzkiego życia i działania. Dla chrześcijanina postać Jezusa Chrystusa stanowi podstawowy wzór egzystencji we wszechświecie i w czasoprzestrzeni, jak również w relacji do innych i ostatecznych dziejów ludzkich i kosmosu. Niekiedy wydaje się, że dramaturgia ludzkiego życia indywidualnego i zbiorowego oraz dziejów świata wymaga naszej pozytywnej interwencji. W tym pewnie, co najważniejsze, wyzbycia się życiowej obojętności wraz z iluzją o naszej niewinności. Myśl wschodnia wskazuje ponadto na potrzebę utrzymania chrystocentrycznej nadziei jako przewodnika w nadawaniu nowego sensu dziejom całego stworzenia.

Bibliografia

- Anchimiuk, Jeremiasz. 2011. „Bóg a stworzenie w teologii prawosławnej”. *Pedagogia Christiana*, 2(28): 99–110.
- Auer, Alfons. 1962. „Kirche und Welt”, w: *Mysterium Kirche*, Bd. 2, red. Ferdinand Holböck i Tomas Sartory. Salzburg: Erschienen in Salzburg.
- Barrow, John D. 2008. *Księga nieskończoności. Krótki przewodnik po tym, co nieograniczone, ponadczasowe i bez końca*, tłum. Tomasz Krzysztos. Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka.
- Bazyli Wielki, *In Hexaemeron homilia*, 5, PG 29, 1160 D.
- Bierdiajew, Mikołaj. 2004. *Zarys metafizyki eschatologicznej*, tłum. Wiera i Ryszard Paradowscy. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Corbon, Jean. 2005. *Liturgia – źródło wody życia*, tłum. Anna Foltńska. Poznań: W drodze.
- Drozdowicz, Zbigniew. 2022. „Niebo według współczesnych uczonych”. *Nauka*, 2: 117–133.
- Florowski, Georgij. 2004. „Wiera i kultura”. *Cerkow i wremija*, 2(27): 92–118.
- Jan Damasceński. 1969. *De fideorthodoxa*, II, 12, PG 94, 920B (*Wykład wiary prawdziwej*), tłum. Bronisław Wojkowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Levin, Yigal. 2006. Jesus, „Son of God: The ‘Adaption’ of Jesus into the Davidic Line”. *Journal for the Study of the New Testament*, 28: 415–442.
- Meyendorff, John. 1984. *Teologia bizantyjska*, tłum. Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Nowakowski, Przemysław. 2008. „Niebo na ziemi. Próba charakterystyki liturgii wschodniej”. *Ruch biblijny i liturgiczny*, 3(LXI): 189–201.
- Nowosielski, Jerzy. 1998. *Inność prawosławia*. Białystok: Wydawnictwo Orthruk.
- O’Collins, Gerard. 2009. *Christology. A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus*. Oxford: Oxford University Press.
- Onasch, Konrad i Annemarie Schnieper. 2013. *Ikony. Fakty i legendy*, tłum. Zofia Szanter i Mariusz Smoliński. Warszawa: Wydawnictwo Arkady.
- Sobór Watykański II. 1965. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*.
- Sołowjow, Władimir. 1966. „Oprawdanie dobra”. W: *Sobranije soczynienij Władimira Sołowjowa*, t. 8, red. Sergiej M. Sołowjow i Ernest L. Radłow. Bruxelles: Wydawnictwo „Żyć z Bogom”.
- Stewart-Williams, Steve. 2014. *Darwin, Bóg i sens życia*, tłum. Piotr J. Szwajcer. Stare Groszki: Wydawnictwo CIS.
- Sznajder, Paweł. 2023. „Chrześcijańska idea Wcielenia a koncepcja technologicznej osobowości”. *Teologia i Człowiek*, 2(62): 59–79.
- Świeżyński, Adam. 2023. „Początek Wszechświata – między teologicznym stworzeniem a kosmologicznym przekształceniem”. *Filozoficzne Aspekty Genezy*, 1(20): 1–33.
- Špidlik, Tomáš. 2000. *Myśl rosyjska. Inna wizja świata*, tłum. Janina Dembska. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.
- Špidlik, Tomáš. 2005. *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu. Przewodnik systematyczny*, tłum. Lucyna Rodziewicz. Kraków: Wydawnictwo OO Franciszkanów „Bratni Zew”.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 1987. *Człowiek. Zarys wszechświata personalistycznego. Moja wizja świata*, t. III, tłum. Konrad Waloszczyk. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Yannaras, Christos. 2004. „Cerkow w postkomunistycznej Europie”. *Cerkow i wremija* 3(28): 81–106.

JAROSŁAW MOSKAŁYK – prof. dr hab., kapłan wschodniego Kościoła katolickiego w Polsce, wykładowca Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zainteresowania naukowe: teologia wschodnia, ekumenizm, dzieje wschodniego Kościoła katolickiego w Polsce.