

Ludzkie ciało/człowiek – powołany do przeobóstwienia

Human body/man – called to divinization

Krzysztof Gózdź

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska

kgozdz@kul.pl

<https://orcid.org/0000-0002-8020-1675>

Abstract: It is difficult to find within theology a vision of salvation history as detailed and as aptly formulated as the typology Adam I – Adam II – Adam III developed by the dogmatic theologian of the Catholic University of Lublin, Rev. Prof. Czesław S. Bartnik. At most, one might append the figure of the Cosmic Adam, though even this dimension Bartnik has in some measure elaborated in his treatise *Teilhard's Vision of History*. In this way, dogmatics advances beyond the confines of biblical exegesis and constructs a rich historic-salvific vision of humanity's vocation to divinization (theosis). It is therefore insufficient to speak merely of the “human body” destined for divinization; rather, one must speak of the whole human being. This perspective is expressed in the triad – or indeed the quartet – of Adam: creation, redemption, eschatology, and evolution. To speak of the “whole” Adam is to emphasize not simply the material body subject to divinization, but the entire personal reality of man, whose logos-structured being defines him as free, rational, and oriented toward creative love. Thus, man, as person, proceeds from the Logos – the Word and finds his fulfilment (divinization) in the divine Logos, who assumed human form and, in his sacrificial offering upon the Cross, definitively “inscribed” humanity into divine reality.

Keywords: Adam I; Adam II; Adam III; Adam of Evolution; Jesus Christ; divinization

Abstrakt: Trudno znaleźć w teologii tak szczegółowo trafną wizję historiozbawczą typologii Adam I – Adam II – Adam III, jaką opracował dogmatyk Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, ks. prof. Czesław S. Bartnik. Można co najwyżej dodać Adama Kosmicznego, ale i tę kwestię rozpracował w pewnym sensie w rozprawie *Teilhardowska wizja dziejów*. Tym samym dogmatyka wychodzi dalej poza nauki biblijne i tworzy bogatą wizję historiozbawczą powołania człowieka do przeobóstwienia (theosis). Nie wystarczy więc mówić o „ludzkim ciele” powołanym do przeobóstwienia, lecz o całym człowieku. I tę właśnie

perspektywę wyraża *triada* czy nawet *quartet* Adama: stworzenia, odkupienia, eschatologii i ewolucji. Mówiąc o „całym” Adamie podkreśla się nie tyle samo ciało materialne, ulegające przeobstwieniu, co raczej cały byt osobowy człowieka, który określa jego logosową strukturę jako wolnego, myślącego i kierującego się kreatywną miłością. Tak człowiek jako osoba pochodzi od Logosu – Słowa i znajduje swoje spełnienie (przeobstwienie) w boskim Logosie, który przyjął postać ludzką, a w swej ofierze krzyżowej „wsłowił” ostatecznie człowieka w rzeczywistość boską.

Słowa kluczowe: Adam I; Adam II; Adam III; Adam Ewolucji; Jezus Chrystus; przeobstwienie

Wstęp

Chrześcijaństwo dostrzega istotę dziejów w postaci tryptyku: przeszłość – środek – przyszłość, czyli punkt alfabety – centralny – omegalny. Kategorią historii ludzkiej i zarazem kluczem do jej zrozumienia jest kategoria Adama: Adam I – Adam II – Adam III. Można to wyrazić jeszcze bardziej konkretnie: Adam stworzenia – Adam odkupienia – Adam eschatologii (Bartnik 1987, 183–224). Albo w wymiarze człowieka rozumianego biblijnie przez pryzmat ciała jako stworzenie, odkupienie i przeobstwienie.

Już to krótkie nakreślenie tematu wskazuje, że nie będzie w tym tekście mowy wyłącznie o teologii ciała, lecz bardziej o teologii człowieka (Góźdź 2006), który jest powołany do przeobstwienia. Wiemy, że biblijne mówienie o człowieku wyraża się w konkretnych pojęciach, opisujących całego człowieka przez pryzmat jego hebrajskiego postrzegania jako: *ruah*, *basar*, *nefes*, *leb*.

Zagadnienie teologii ciała uczynił tematem teologii w ogóle sam Jan Paweł II w cyklu katechez środowych w latach 1979–1984 (Jan Paweł II 1986). Ciało jest tu rozumiane jako znak osoby ludzkiej oraz znak obecności Boga w świecie stworzonym. W ślad za tym papieskim przesłaniem powstała praca krakowskiego profesora o. Jarosława Kupczaka, ukazująca trójwymiarowy obraz człowieka: przed grzechem, po grzechu i wobec Zmartwychwstania (Kupczak 2006). Następnie mój doktor Sławomir Kunka napisał rozprawę ujmującą cielesność człowieka w relacji do działania Trójcy Świętej w trzech wydarzeniach historiozabawczych: stworzenia, odkupienia i uświęcenia (Kunka 2012). Także tutaj cielesność jest ujmowana w relacji do osoby, a więc ciało nie oznacza tylko materii, lecz całego człowieka, jego realne życie czy sposób istnienia człowieka jako osoby.

Niemalże wszystkich ludzi fascynuje biblijne opowiadanie o stworzeniu człowieka przez Boga, który na wzór garncarza lepi człowieka z prochu ziemi i wypala go swoim tchnieniem, dając mu życie. Ów ogień życia nie tkwi jednak w całej pełni w zaistnieniu człowieka na początku, co raczej ujawnia się dopiero w wydarzeniu Wcielenia, gdy sam Boży Syn przyjmuje postać człowieka.

Zatem to nie Adam I, lecz właśnie Adam II rozjaśnia tajemnicę człowieka w ogóle (Sobór Watykański II 1965, 22). Natomiast Adam Eschatyczny (III) ukazuje człowieka w całej pełni, gdy wskrzeszone ciało człowieka na wzór Chrystusa Zmartwychwstałego dopełnia cały proces odkupienia i zbawienia. W tej triadzie Adamowej ujawnia się całe misterium cielesności człowieka, która określa go w nieustannej relacji do Boga Stwórcy, Odkupiciela i Zbawcy. Relacja ta wyraża się w objawionym Bożym obrazie człowieka jako *imago naturae*, *imago gratiae* i *imago gloriae*. Jest to zarazem relacja człowieka do całej Trójcy Świętej, gdzie jednak Chrystus – poprzez Wcielenie – jest zasadą rozumienia człowieka. Wyraża się ona w objawieniu tajemnicy Boga jako Miłości w Jego Synu, który, uczestnicząc w stwarzaniu człowieka, przygotowuje swoje ciało inkarnacyjne, by po dramacie krzyża dopełnić je jako Zmartwychwstały w chwalebnym przyjęciu do życia samego Boga. Zatem pytanie o człowieka – „kim on jest?” – nie może obejść odniesienia do Boga. W tym też wyraża się godność człowieka (Góźdz 2025, 208–209).

Także Teilhard de Chardin dostrzega moment przebóstwienia człowieka już we Wcieleniu, ale czyni to w inny sposób, mówiąc o pierwszym i drugim Wcieleniu. Można zatem wyrazić tezę o istnieniu Adama Kosmicznego w spojrzeniu rozumianej przez niego ewolucji Bożego stworzenia.

I. Adam Stworzenia

Początek ludzkości można biblijnie określić jako pierwsze przymierze, zawarte między Bogiem a Adamem i pierwszymi ludźmi przy drzewie życia, i drzewie poznania dobra i zła (Rdz 2,17). Ze strony Boga przymierze to było zachowane, ale ze strony człowieka – złamane. Znakiem przymierza był „obraz i podobieństwo” Boże, a także możliwość panowania człowieka nad światem. Człowiek-Adam był kluczem do rozumienia całej rzeczywistości. W nim objawia się typologia stworzenia w trzech motywach: kosmiczny, osobotwórczy i profetyczny.

Motyw kosmiczny ukazuje tradycja hebrajska w pierwszym człowieku – Adamie – jako archetypie historycznego człowieka, który był ściśle związany z kosmosem. Powstał on z „prochu ziemi” i „tchnienia życia” od Boga, przez co stał się istotą żywą (por. Rdz 2,7). Adam oznacza po prostu człowieka, a Ewa „matkę żyjących”.

Motyw osobotwórczy pojawia się wraz z sytuacją moralną ambiwalencji dobra i zła, jaką obrazuje grzech początku: „z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz” (Rdz 3,3). Istota ludzka obrała drogę zerwania więzi z Bogiem jako Stwórcą i Zbawcą oraz drugim człowiekiem i stworzeniem. Tak grzech początku (pierworodny) dosięgnął

całą historię ludzkości i spowodował brak egzystencji nadprzyrodzonej oraz przez decyzje i czyny złe moralnie doprowadził do pogłębienia grzeszności człowieka i sprowadził stan niezbawienia (*hamartia*). Personalizacja pierwszego człowieka była „niezbędną próbą samorealizacji człowieka w dobru osobowym” (Bartnik 1987, 196).

Motyw profetyczny z kolei wyraża potrzebę odkupienia i Wcielenia Jezusa Chrystusa, rozumiane jako dopełnienie stworzenia. Wydarzenie Wcielenia, pojmowane tomistycznie jako skutek grzechu człowieka (Bartnik 1987, 197), ma jednak i inny wymiar – jest ono wyrazem miłości Stwórcy wobec stworzenia (rozumienie franciszkańskie).

Opis stworzenia ma więc za główną treść zbawienie człowieka. „Słowo Boże stworzyło pierwszego człowieka na swój obraz i podobieństwo, przygotowało swoje człowieczeństwo, także Niewiastę – Rodzicielkę, Maryję; ten Człowiek Zbawczy został zapowiedziany jako «potomstwo Ewy» (Rdz 3,15) i Adam jest «Typem Tego, który miał przyjść» (Rz 5,14)” (Bartnik 1987, 189–190).

2. Adam Odkupienia

Od św. Pawła rodzi się nowa historia adamologiczna: „Stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą żyjącą, a ostatni Adam duchem ożywiającym. Nie było jednak wprawdzie tego, co duchowe, ale to, co ziemskie; duchowe było potem. Pierwszy człowiek z ziemi – ziemski, drugi Człowiek – z nieba” (1 Kor 15,45–47). Ten drugi Człowiek jest „obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone” (Kol 1,15–16). Jest Człowiekiem doskonałym, który przyjął w siebie świat i ustanowił go na nowo (Ef 1,10; *Guadium et spes*, 38). Nowy Człowiek nadaje nowej historii charakter redempcyjny, a tym samym wyraża drugą odsłonę dziejów świata. A więc to, co pierwsze (człowiek ziemski), nie jest już najważniejsze.

Apostoł Narodów tworzy tym samym nową orientację antropologii. By ją jeszcze lepiej zrozumieć należy wrócić do sytuacji biblijnego stworzenia człowieka. Dwa różne opisy tego stworzenia mówią o „człowieku niebieskim” (Rdz 1,27), bo stworzonym na obraz Boży, i o „człowieku ziemskim” (Rdz 2,7), bo stworzonym z ziemi. Żydzi odróżniają te dwa aspekty, dlatego można za nimi (np. Filon) identyfikować wywyższonego Chrystusa z niebieskim praczłowiekiem z Rdz 1. Paweł wyraźnie odróżnia człowieka stworzonego jako ziemskiego i śmiertelnego od człowieka niebieskiego i nieśmiertelnego. Tak więc dopiero Jezus Chrystus, eschatologiczny Człowiek, jest obrazem Bożym (2 Kor 4,4), o którym mówi Księga Rodzaju 1.

Święty Paweł przedstawia również tradycyjne ujęcie obrazu i podobieństwa Bożego (Rdz 1), w którym obraz człowieka Bożego jest już w człowieku

stworzonym przez Boga (1 Kor 11,7), a nie dopiero w człowieku eschatologicznym. Teologia wczesnochrześcijańska tłumaczyła to napięcie w ten sposób: Chrystusa pojmowała jako *Urbild* (Praobraz), na którego obraz (*Bild*) został stworzony pierwszy człowiek. Człowiek jest więc odbiciem Praobrazu (*Abbild des Urbildes*) (Pannenberg 1983, 485). A zatem w Chrystusie ukazał się „nowy człowiek” (Szymik 2004, 89–96). To wyraźne ukazanie się Praobrazu (*Urbild*) we Wcieleniu daje nam odbicie Boga (*Abbild Gottes*).

Ta egzegeza św. Pawła ukazuje, że istota człowieka zmienia się przez historyczną niepowtarzalność wydarzenia zbawczego, w którym staje się skuteczne eschatologiczne przeznaczenie człowieka. Istota człowieka przemienia się w historię zbawienia (*oeconomia*), która prowadzi do „nowego człowieka” – Jezusa Chrystusa. Jest to stara koncepcja, sformułowana przez Ignacego Antiocheńskiego. A zatem nowym pojęciem człowieka staje się rozumienie go jako historii zbawienia (*Mensch als Heilsgeschichte*). Dlatego Ireneusz (Pannenberg 1991, 337–338) daje taki obraz teologii: już pierwszy człowiek został stworzony na obraz Boży, ale dopiero w Jezusie Chrystusie spełnił się ten obraz. Pojęcie obrazu Bożego jest tu jakby klamrą spinającą początek i koniec drogi do jedności wszystkich ludzi. Dzięki temu chrześcijaństwo uniknęło błędu, jaki popełniła gnoza. Było nim niebezpieczeństwo dualistycznego rozbicia na pierwszego Adama jako człowieka ziemskiego i na drugiego Adama jako człowieka niebieskiego. Uniknęło także dualizmu: Bóg Stwórca i Bóg Odkupiciel. Tak należy rozumieć chrześcijańskie ujęcie człowieka – jako historię zbawienia od Adama I do Adama II (rozumianego jako ostatecznego). Tym samym zostaje zniesione filozoficzne pojęcie niezależności czasowej człowieka w historyczności. Człowiek zależy więc od historii, ponieważ istota jego natury nie leży w pierwszym Adamie, lecz w Adamie ostatecznym, tj. w Chrystusie. Pannenberg ukazuje Pawłową teologię „nowego człowieka” w osobie i dziele Jezusa Chrystusa w trzech odsłonach: jako nowego człowieka „z nieba” (eschatologicznego), jako sprawcę nowej ludzkości (drugiego i ostatecznego Adama) i jako Mesjasza Izraela, który jest jednocześnie eschatologicznie nowym człowiekiem (Pannenberg 1991, 336–364).

Wróćmy jednak do pierwszej odsłony dziejów – za Adama I – Ojciec stwarzał świat, Syn Boży formułował Słowo i przygotowywał swoje ciało inkarnacyjne, a Duch Boży tchnął życie biologiczne (Bartnik 1987, 207). W drugiej odsłonie – za Adama II – rozpoczyna się nowa historia ludzka, gdy Słowo Boże przyjmuje ludzkie ciało. Od Ojca pochodzi nowa protologia, ale realizuje ją Jezus Chrystus, jednoczący w sobie byt Boży i byt ludzki (unia hipostatyczna), a historycznie wyraża ją Duch Święty na płaszczyźnie Miłości. W obydwu odsłonach jest zatem wyraźne działanie jednej Trójcy redempcyjnej. Dzięki Wcieleniu, które ukazuje Boga w Jezusie z Nazaretu na sposób ludzki, objawia się także działanie Boga w ziemskiej historii Jezusa w kategoriach ludzkich. Zapowiedziane i zrealizowane w wodach Jordanu namaszczenie nowego Człowieka

na Mesjasza (Mt 3,16b), kieruje dzieło odkupienia personalnie na wydarzenia paschalne Jezusa. Mesjasz przez swą mękę, śmierć i Zmartwychwstanie rozpoczyna stworzenie eschatyczne (Bartnik 1987, 208). W Nim bowiem objawia się prawdziwy obraz Boga (2 Kor 4,4; Kol 1,15; Hbr 1,3) i byt człowieka pełnego łaski, bezgrzesznego (Ganoczy 2006, 136). Wtedy człowiek i wraz z nim całe stworzenie zmierza ku Bogu, ku całej Trójcy jako najwyższemu Celowi i Sensowi. Kierunek ten wskazuje już na Adama ostatecznego.

Wcielenie Logosu oznacza rekapitulację stworzenia, „ugłównienie”, przyporządkowanie wszystkich rzeczy do Chrystusa jako Głowy. W pierwszej odsłonie, stwórczej, Adam został stworzony na obraz Stworzyciela. W drugiej odsłonie, redempcyjnej, Jezus jako Adam II, ma „ludzki” początek w Adamie I przez to, że córka pierwszej Ewy – Maryja, daje Jezusowi człowieczeństwo i życie historyczne. Rekapitulacja dotyczy także Ewy w postaci Maryi, która staje się Matką Nowego Początku Historii. Rodząc Odkupiciela ludzkości jest właściwą Matką wszystkich. Maryja jest spełnieniem roli obiecanej pierwszej Ewie. Gdy Adam i Ewa są jedynie typami ludzkości, to Jezus i Maryja są już Osobami o uniwersalnym znaczeniu. Przez te Osoby całe stworzenie, doznając odkupienia, przechodzi w historię pełniejszą, gdyż odtąd obecny jest w niej – jako nowym ludzie Bożym – Wcielony Chrystus. Łaska redempcyjna niweczy pierwotne zło i oferuje przebóstwienie ludzkiej egzystencji (Bartnik 1987, 213).

Wcielenie Logosu i Jego łaska przezwyciężyły więc grzech początku. Przez to człowiek powraca do stanu pierwotnej niewinności i przyjaźni z Bogiem. Zwyciężyło więc przebaczenie: wody potopu przeszły w wody chrztu i łaski; Arka Noego wpłynęła na horyzonty świata w postaci Ciała Chrystusa, Kościoła; wielość języków przy Wieży Babel została przezwyciężona przez mowę Boga w Wierzeniach Zielonych Świąt; a człowiek, który już sam siebie nie ubóstwia i nie walczy ze Stwórcą, doświadcza ofiary Miłości Boga-Człowieka na krzyżu. Została przywrócona rzeczywistość dobra i cała historia przybrała wymiar odkupieńczy i zbawczy. W nim widnieje powołanie Abrahama jako powołanie każdego człowieka do Ziemi Obiecanej, do nieba. Także zbawcze wyjście z niewoli egipskiej to początek odkupienia, które prowadzi drogą przez Synaj i Przymierze do Kościoła, by przygotować ostateczne przymierze na prawie Wcielenia Boga.

W Adamie II znajduje się zatem odpowiedź na to, kim jest człowiek? Jest On ostatecznym człowiekiem, a stworzenie jest jakby wstępnym projektem, skierowanym ku Chrystusowi. „Człowiek jest więc istotą, która może stać się bratem Jezusa Chrystusa. Jest on stworzeniem, które może stać się jednym z Chrystusem, a w Nim samym Bogiem. Dlatego to odniesienie stworzenia do Chrystusa, pierwszego do drugiego Adama, oznacza, że człowiek jest istotą w drodze, istotą przejścia. Nie jest jeszcze samym sobą, dopiero musi się sobą ostatecznie stać” (Ratzinger 2022, 50).

3. Adam Eschatologii

Wcielenie i odkupienie rozpoczyna spełnianie się stworzenia w czasach ostatecznych. Byt człowieka będzie przeobrażał się w byt boski. W Bożej ekonomii będzie spełniało się także ojcostwo Boga wobec ludzkości i świata, a także synostwo Boże Jezusa Chrystusa spełni się jako *Chrystus Totus*. Adam II przejdzie w Adama III i Ostatniego jako Pan historii i świata. Także Duch Święty, kontynuując historię Adama II, przekształci historię odkupienia w zbawczą eschatologię. Objawi się wówczas Chrystus jako Adam Eschatologiczny, Maryja jako Ewa Eschatologiczna i królestwo Boże jako Kościół zbawionych, celebrujący wieczną Eucharystię pod znakiem krzyża jako Drzewa Wiecznego Życia (Ap 22,2). Także człowiek będzie „Człowiekiem Doskonałym Bożym” (2 Tm 3,17), „Człowiekiem Niebieskim”, „Człowiekiem Uchrystusowionym” (1 Kor 15,47–48) (Bartnik 1987, 220). Oznacza to rozwój człowieka i ludzkości ku pełni Chrystusa, tj. uchrystusowania człowieka i dziejów, chrystyfikacji wszystkiego.

Uchrystusowanie człowieka, a w tym i całego stworzenia, wyznacza tezę chrześcijaństwa wschodniego o przebóstwieniu (*theosis, theiosis, deificatio, divinizatio*). Jest ono wpisane w naturę człowieka na mocy stworzenia (Bartnik 2012, 520). Już samo stworzenie człowieka jest antycypacją inkarnacji Boga, bowiem „kształt” człowieka jest ściśle powiązany z wizerunkiem Boga-Człowieka. Również i fakt inkarnacji Syna Bożego jest antycypacją przebóstwienia człowieka. Bóg bowiem „odwiecznie zamierzał wezwać człowieka do uczestnictwa w «Bożej naturze» (por. 2 P 1,4)” (Jan Paweł II 1987, 51), czyli zamierzał jego przebóstwienie. Jak rozumieć tę tezę?

Greccy Ojcowie Kościoła wyznawali zasadę, że Syn Boży stał się człowiekiem, aby człowiek mógł wejść w sferę życia Bożego. Wybrzmiała ona szczególnie u Atanazego z Aleksandrii: „Bóg stał się człowiekiem, ażeby człowiek mógł stać się Bogiem” (Schönborn 2001, 37). „Stać się Bogiem” wyraża chrześcijańską ideę przebóstwienia człowieka. Jest ono zatem dziełem Boga, a nie człowieka, ponieważ dokonuje się ono „nie z natury”, lecz „przez łaskę” (Schönborn 2001, 42) i jest rzeczywistym celem człowieka, dla którego człowiek został stworzony. Łaskę przebóstwiającą określa Maksym Wyznawca w następujący sposób: „Człowiek przebóstwiony przez łaskę, otrzymuje dla siebie wszystko, co posiada Bóg – poza tożsamością istoty” (Schönborn 2001, 43). Oznacza to, że człowiek – stworzony na obraz Boży – jest przeznaczony do uczestnictwa w życiu Bożym, a tym samym do doskonalenia swego stwórczego obrazu. Przebóstwienie jest zatem przemianą ludzkiej natury, która odwróciła się od Stwórcy i przywróceniem jej stwórczego celu jakim jest nieśmiertelność. Postawienie człowieka na nowo w relacji do Boga i przywrócenie mu uczestnictwa w życiu Bożym oznacza wskazanie mu na nowo jego godności – a co za tym idzie – jego ucłowieczenia.

Przebóstwienie człowieka dokonuje się dzięki Wcieleniu Syna Bożego. Przyjął On ludzkie ciało i w swoim człowieczeństwie, w swoim ludzkim bytowaniu, wyraził naturę przebóstwionego człowieczeństwa w ogóle. Przebóstwienie chrześcijanina dokonuje się więc na drodze coraz ściślejzego upodobnienia się do Wcielonego Logosu by stać się „synem w Synu” (Schönborn 2001, 45). Jest to nic innego jak biblijne „życie w Chrystusie” („żyje już nie ja, lecz żyje we mnie Chrystus”, por. Ga 2,20), czyli ściśle zjednoczenie z Chrystusem, dokonujące się przede wszystkim przez sakramenty chrztu i Eucharystii. Przez chrzest stajemy się nowym stworzeniem, zanurzamy się w misterium śmierci Jezusa i Jego Zmartwychwstaniu, a w Eucharystii realnie się z Nim jednoczymy. Obydwa te sakramenty wyrażają w sposób mistyczny to, co dokonało się we Wcieleniu. Bóg z miłości do człowieka przyjął ludzkie ciało i ofiarował je za człowieka na drzewie krzyża. Dlatego droga przebóstwienia człowieka, rozpoczęta we Wcieleniu, wiedzie do ucieleśnienia miłości Bożej w naszym życiu (Schönborn 2001, 50).

4. Adam Ewolucji – Kosmiczny

Teilhard de Chardin ujmuje stworzenie w wymiarze historycznym jako dokonujące się teraz, a w nim Chrystusa jako syntezę, działającą Omegę – obejmujące wszystko miłością. „Chrystus obecny swoim działaniem – miłością w całym stworzeniu, pociąga wszystko ku sobie, przygotowując sobie ciało, miejsce zjednoczenia ze stworzeniem” (Kulisz 1975, 259). „Przyciąganie” wszystkiego do siebie przez Chrystusa jest możliwe dzięki oryginalnemu ujęciu Wcielenia przez Teilharda. Uważa on, że Chrystus – istniejący w naturze Bożej i człowieczeństwie jeszcze przed Wcieleniem – przygotowywał sobie ciało, w którym ostatecznie złączył się ze światem (Kulisz 1975, 101). Podczas gdy Objawienie mówi o Chrystusie jako Słowie, w którym wszystko zostało stworzone (J 1,1.14) i jako Głowie całego stworzenia (Kol 1,17–18), Teilhard wprowadza ideę o dwóch rodzajach Wcielenia. Pierwsze Wcielenie miało miejsce u początków stworzenia. Było to pierwsze wejście Chrystusa w materię i przeniknięcie jej Jego obecnością. W Nim i przez Niego zaczęło się stworzenie. Chrystus nadał więc kierunek od wewnątrz dokonującemu się stworzeniu przez ewolucję (Kulisz 1975, 102). Pierwsze Wcielenie to oddziaływanie fizyczne (tj. działanie ożywiające) Chrystusa na stającą się świat.

Idea Teilharda, że Wcielenie związane jest z początkami stworzenia, zgodna jest z myślą franciszkańską, a nie z myślą tomistyczną. Tomasz uważał, że motywem Wcielenia jest ludzki grzech. A dla Dunska Szkota Jezus Chrystus był pierwszym i ukochanym przez Boga bytem jako najszlachetniejsze stworzenie. Bóg wybrał sposób udzielenia się stworzeniu przez zjednoczenie natury ludzkiej z boską, przez co człowiek dostępuje udziału w życiu Trójcy Świętej i w pełni

odpowiada na miłość Bożą (Kulisz 1975, 104). A zatem, skoro Bóg zaprzagnął Chrystusa Wcielonego, to musiał rozpocząć dzieło stworzenia, w którym nastąpi zjednoczenie natur. Tak – według Szkota – Wcielenie wyprzedza postanowienie stworzenia i odkupienia, i jest pierwsze w porządku łaski. Jezus Chrystus staje się tu pierwszą przyczyną celową i wzorcą całego stworzenia.

Teilhard przekracza i tę myśl Szkota, ponieważ uważa, że świat – będący w ewolucji – potrzebuje zbawienia od samego początku stworzenia (a nie dopiero ze względu na przypadek grzechu, co postulował Akwinata). Zbawienie związane jest więc ściśle ze stworzeniem. Zatem i Wcielenie musi być związane ze stworzeniem. Chrystus, poprzez swoją obecność i oddziaływanie na stworzenie, przygotowywał sobie swoje inkarnacyjne ciało jako miejsce ostatecznego zjednoczenia ze stworzeniem (Kulisz 1975, 105). Zaś drugie Wcielenie, to historyczne, gdy Chrystus ukazał się w ramionach Maryi, przeniknął swoim twórczym działaniem wszystko od początku jako *universale concretum*. Tym samym Teilhard dostrzega już we Wcieleniu moment przebóstwienia człowieka, podobnie jak rozumieli to Ojcowie greccy i łacińscy (Kulisz 1975, 109).

Jedni, jak: Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Hipolit z Olimpu – uważali, że to przebóstwienie natury ludzkiej dokonało się najpierw w Chrystusie, przez co została otwarta nowa możliwość dla człowieka. Tym samym Wcielenie stało się wydarzeniem uniwersalnym w tym sensie, że przebóstwienie jest dostępne dla całej ludzkości.

Drudzy, jak: Atanazy, Hilary, Grzegorz z Nyssy i Cyryl Aleksandryjski – rozumieć bardziej oryginalnie uniwersalność Wcielenia, że natura ludzka Jezusa Chrystusa ma najwyższą realność i uniwersalność w tym, że wewnętrznie oddziałuje na każdego człowieka. Zatem przebóstwienie, dokonane we Wcieleniu, dotyczyło nie tylko natury ludzkiej Jezusa, ale ogarnęło swym skutkiem całą ludzkość, bo w naturze ludzkiej zawierał się cały człowiek, czyli cała ludzkość.

Chyba jeszcze głębiej podjął tę myśl Teilhard. Według niego „Wcielenie jest szczytem Bożego działania w świecie” (Kulisz 1975, 110). Bóg stał się człowiekiem i częścią świata. Poprzez Wcielenie Bóg na nowo dotyka swoją mocą stwórczą świat i Chrystus w ludzkiej naturze staje się Nowym Elementem jednoczącym cały świat. „Wcielenie to przeniknięcie w naszą ludzką naturę nowego życia – życia łaski” (Kulisz 1975, 110–111). Łaska jako życie samego Boga, który udziela się stworzeniu, „łączy je w żywy organizm ożywiony rytmem Chrystusowego serca” (Kulisz 1975, 111).

Wcielenie staje się więc dla Teilharda momentem podstawowego zjednoczenia się Boga z ludzkością. Tak człowieczeństwo Jezusa Chrystusa staje się „źródłem łaski nowego życia, którego w Nim i przez Niego dostępuje świat. Życie Boże staje się udziałem człowieka poprzez człowieczeństwo Jezusa Chrystusa (...). Człowieczeństwo Chrystusa jest więc centralnym historiozbawczym nurtem naszego stawania się ku Bogu” (Kulisz 1975, 112).

Zakończenie

Sedno pojęcia stworzenia leży w tym, że stwarzanie dokonuje się nie na sposób materialny, lecz osobowy – przez Ducha stwórczego, przez stwórczą Myśl, którą jest Logos jako zasada i podstawa wszelkiego bytu (Ratzinger 2017, 133–136). Dlatego też wiara w Boga-Stwórcę jest decyzją za prymatem Logosu nad materią, czyli opowiedzeniem się za cechami osoby: myślą, wolnością i miłością już od samego początku. W tym sensie Logos jako myśl i sens jest rzeczywistym prazródłem i mocą, która obejmuje wszelki byt, wszelkie stworzenie. Zatem wszelki byt (stworzenie) jest produktem (pochodną) myśli i sensu, a nie odwrotnie. Mamy zatem nie tyle materialną, co przede wszystkim logosową (myślną) strukturę bytu, która wynika z sensu i rozumienia. Różnica między tymi strukturami przebiega w granicy rozumienia siebie samego. Materia nie dochodzi do tej właściwości. Jedynie duch może rozmieć siebie.

Prymat Logosu wyraża się w wierze w rzeczywistość stwórczej myśli, która wszystko wyprzedza i utrzymuje. Jest to zatem myśl osobowa, a więc określona, konkretna, a nie anonimowa. Jako osobowa cechuje się więc wolnością i miłością stwórczą. Dlatego chrześcijańska wiara w stworzenie przyjmuje za swój punkt wyjścia zależność człowieka od Stwórcy. Zależność ta nie degraduje w niczym człowieka, gdyż jest formą kreatywnej miłości (Ratzinger 2006, 96). Istotę miłości wyrażają słowa: „Chcę, byś był”. Miłość ta jest więc stwórczą mocą, powołującą do istnienia i przemieniającą zależność w wolność. Apogeum tej przemiany wyraża rzeczywistość Boskiego Logosu, który jest Wyzwolicielem (Odkupicielem) człowieka właśnie dlatego, że jest jego Stwórcą. Stąd słusznie Joseph Ratzinger obstaje za pochodzeniem stworzenia od Słowa (*Herkunft der Schöpfung aus dem Wort*). Przy tym uważa, że słowa Prologu: „Na początku było Słowo” (J 1,1) są nowotestamentowym ujęciem opisów stworzenia z Księgi Rodzaju (1–2) (Ratzinger 1973, 228). Bóg jest absolutnym, pierwotnym źródłem wszelkiego istnienia, ale Logos jest tu zasadą stwórczą wszystkich rzeczy, pierwotną przyczyną (Benedykt XVI 2005, 10). Cała rzeczywistość pochodzi z potęgi stwórczego Słowa (Benedykt XVI 2005, 9).

Krzyż i Zmartwychwstanie otwierają drogę ku żywemu Bogu. Tą bramą i drogą jest boski Logos, który przyjął postać ludzką. Na krzyżu ukazał On ciało Jezusa jako spotkanie Boga i człowieka, a w Zmartwychwstaniu tego ciała wyraził zamieszkanie człowieka w Bogu i Boga w człowieku (Michalik 2008, 210).

Wypowiedziane przez Boga Ojca Słowo-Logos jest żywą rzeczywistością udzielającego się sensu, który stał się człowiekiem. Wcielenie Słowa staje się w krzyżu i Zmartwychwstaniu „wsłowieniem” ciała. Dzięki temu wsłowieniu tworzy się nowa jakość całej rzeczywistości, jedność, której Bóg tak bardzo pragnął, że zezwolił na zapłacenie za nią ceny krzyża. Tak krzyż – za Justynem – jest

największym symbolem panowania Logosu, bez którego nie byłoby możliwe żadne powiązanie w całym stworzonym świecie (Ratzinger 2012, 144).

Bibliografia

- Artemiuk, Przemysław. 2019. „Przebóstwienie człowieka następstwem Wcielenia. Perspektywa chrystologiczna kard. Christopha Schönborna”. *Studia Oecumenica*, 19: 143–164.
- Atanazy Wielki. 1998. *O wcieleniu Słowa*, tłum. Michał Wojciechowski. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej; PG 25,192B.
- Benedykt XVI. 2005. *Encyklika „Dues caritas est”*.
- Bartnik, Czesław Stanisław. 1987. *Chrystus jako sens historii*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Bartnik, Czesław Stanisław. 2012. *Dogmatyka Katolicka*. T. 1. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ganoczy, Alexandre. 2006. „Adam, V. Systematisch”. W: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 136–137. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Góźdz, Krzysztof. 2006. *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Góźdz, Krzysztof. 2008. „Człowiek w historii”. W: *Sens ludzkiej przygody*, red. Waldemar Cisło i Zbigniew Kubacki, 197–210. Warszawa: Wydawnictwo Rhetos.
- Góźdz, Krzysztof. 2025. *W dialogu z Uczniami*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Jan Paweł II. 1986. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Jan Paweł II. 1987. *Encyklika „Redemptoris Mater”*.
- Kulisz, Józef. 1975. *Teologiczna wartość chrystologii kosmicznej według Teilharda de Chardin*. Lublin (Archiwum KUL, msp).
- Kunka, Sławomir. 2012. *Teologiczna wizja cielesności człowieka w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Kupczak, Jarosław. 2006. *Dar i komunია*. *Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*. Kraków: Wydawnictwo „Znak”.
- Michalik, Andrzej. 2008. *Zrozumieć chrześcijaństwo*. Tarnów: Biblos.
- Pannenberg, Wolfhart. 1983. *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pannenberg, Wolfhart. 1991. *Systematische Theologie*. T. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ratzinger, Joseph. 1973. *Dogma und Verkündigung*. München-Freiburg in.Br.: Erich Wewel Verlag.
- Ratzinger, Joseph. 2006. *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, tłum. Jarosław Merecki. Kraków: Wydawnictwo Salwator.
- Ratzinger, Joseph. 2012. *Opera omnia*. T. XI: *Teologia liturgii*, tłum. Wiesław Szymona. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2022. *Stworzenie człowieka*. W: *Opera omnia*. T. V: *Pochodzenie i przeznaczenie*, tłum. Joachim Kobienia, 46–56. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Schönborn, Christoph. 2001. *Przebóstwienie. Życie i śmierć*. Poznań: W drodze.
- Słomka, Jan. 2009. „Ireneusz i przebóstwienie człowieka”. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 42(1): 97–104.
- Sobór Watykański II. 1965. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*.
- Szymik, Jerzy. 2004. *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice-Ząbki: Księgarnia św. Jacka / Apostolicum.

Zatwardnicki, Sławomir. 2014. „Przebóstwienie w perspektywie chrystologicznej. Śladami Josepha Ratzingera – Benedykta XVI”. *Teologia w Polsce*, 8(2): 141–164.

KRZYSZTOF GÓDŹ – kapłan, prof. dr hab., Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; redaktor naczelny *Opera omnia Josepha Ratzingera*; członek Zespołu VII Nauk Teologicznych Rady Doskonałości Naukowej (II kadencja).