

KS. MAREK JAGODZIŃSKI

TRYNITARNO-KOMUNIJNA TEOLOGIA STWORZENIA

TRYNITARIAN-COMMUNIAL THEOLOGY OF CREATION

A b s t r a c t. Creator of the world is the Triune God – the transcendent and immanent at the same time. Science reveals the universe evolving at all levels and the most important constitutive reason for theology is the relation of constant creation. Reflection of God's Communion in creation and communal sacramentality of created world are the foundation of Trinitarian-communial theology of creation. Theology distinguishes three models of interpreting the action of God in the world: through direct intervention, through the established order and through the active presence. The last model shows that the creation was accomplished not so much through the God's omnipotence and wisdom, but by the God's love. An important element of the Trinitarian understanding of creation is its Christological aspect and the theiosis of the universe opens the prospect of the final dimensions of this vision.

Key words: Triune God, communion, creation, evolving universe, theology of creation, theiosis of the world.

Nicejsko-konstantynopolitańskie wyznanie wiary widzi w stworzeniu wyraźne dzieło Trójjedynego Boga. W pierwszym artykule, mówiącym o Bogu jako źródle stworzenia, znalazło się sformułowanie o Chrystusie, „przez którego wszystko się stało”¹. W ten sposób znalazła w nim wyraz nauka o Jego pośrednictwie stwórczym. Stwórcze Słowo (*Logos*), które w Jezusie stało się człowiekiem, jest od samego początku Pośrednikiem między Bogiem a światem, a przmioty „Pan” (*Kyrios*) i „Ożywiciel” zostały przyznane także Duchowi Świętemu², co potwierdza stwórczą obecność Boga w Jego stworzeniu,

Ks. dr hab. MAREK JAGODZIŃSKI – adiunkt Katedry Teologii Prawosławnej w Instytucie Ekumenicznym na Wydziale Teologii KUL; adres do korespondencji: e-mail: ksemjot@tlen.pl

¹ Sobór Konstantynopolitański I, *Wyznanie wiary 150 Ojców*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, s. 69.

² Tamże.

które znalazło w Nim obszar życia („W Nim bowiem żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” – Dz 17,28). Jest to odbicie powszechnej w Kościele starożytnym trynitarnej formuły stworzenia: świat stworzył Ojciec (jako jego transcendentne źródło) przez Syna (Pośrednika) w Duchu Świętym (wzajemnej immanencji Boga i świata)³. Ta formuła znalazła także swój oddźwięk w klasycznym, wznoszącym się dynamizmie ludzkiej modlitwy w Duchu Świętym przez Syna (i wraz z Nim) do Ojca⁴.

³ Analizując wkład św. Ireneusza do teologii stworzenia, Medard Kehl pisze, że dla tego ojca Kościoła Jezus Chrystus to „przede wszystkim preegzystujący Logos, który utożsamia się z rodzonym od wieków Synem, i razem z Ojcem i Jego Mądrością, czyli Duchem Świętym, tworzy [...] «obraz Boga – Triady». Razem z Duchem (Mądrością) Przedwieczne Słowo jawi się jako Pośrednik stworzenia. Słowo i Mądrość to dwie «ręce Boga», za pomocą których Bóg stworzył świat” (*I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, tł. W. Szymona, Poznań 2008, s. 226). Ciekawe jest stwierdzenie Kehla, że „podstawowe idee teologiczne Ireneusza mają swe źródło przede wszystkim w tej estetycznej niejako, albo lepiej, «sakramentalnej» przystawalności do doświadczalnie poznanej rzeczywistości Kościoła. Kościół trwający w ogarniającej cały świat *Communio* z licznymi rozszanymi na Wschodzie Kościołami, które wszędzie wyznają tę samą wiarę w Jezusa Chrystusa, Kościół, który przez nienaruszoną przez wieki historyczną ciągłość z Apostołami, prezbiterami i biskupami łączy teraźniejszość z początkowym wydarzeniem prawdy, z Jezusem Chrystusem i Jego Duchem – ten właśnie Kościół staje przed Ireneuszem jako uporządkowany przez Boga kosmos. Dlatego w jego oczach może przez niego – jak przez sakrament – przeświecać tajemnica «oikonomia» Boga, który w swym wcielonym Słowie i w mądrości swego Ducha od samego początku zespała kosmos natury z kosmosem historii, obydwa napełnia życiem, obydwa czyni miejscem swej zbawczej obecności i obydwa rekapitułuje i tym samym zbawia” (tamże, s. 236).

⁴ Por. tamże, s. 85 n. Kehl podkreśla, że w dokumentach Soboru Watykańskiego II daje się zauważyć nową orientację w teologii, nawiązującą do tradycji biblijnej i patrystycznej, łączącą stworzenie z historią Objawienia i zbawienia: „nie jest już ono tylko preludeum, dokonującym się zasadniczo na obszarze «natury» i uprzedzającym właściwą «symfonię» łaski, w następstwie czego w istocie możemy usłyszeć w nim tylko filozoficznie poznawalne założenia” (tamże, s. 96). „Dzisiaj [...] widać wyraźnie, jak bardzo w swej refleksji nad światem sobór ogranicza się do ukazywania świata jako kształtowanego przez człowieka. Świadomie powstrzymuje się od wypowiedzi idących w innym kierunku. Nie zajmuje się na przykład kosmologią teologiczną, która próbuje objąć swym zasięgiem także pozbawioną odniesień do człowieka rzeczywistość kosmosu, natury i naturalnego środowiska ludzkiego, i wyjaśniać ją na bazie przesłanek teologii stworzenia i chrystologii. [...] Z dzisiejszej perspektywy ta wstrzeźliwość soboru w odniesieniu do kosmologii teologicznej okazuje się wyraźnie uwarunkowana tamtą epoką. Potwierdza ona wprawdzie pojednanie Kościoła katolickiego z myślą nowożytną, a więc skoncentrowaną na podmiocie i osobie, jednocześnie jednak płaci za to cenę antropologicznej redukcji pojęcia stworzenia i świata, która została przewyżczona dopiero dzięki debatom ekologicznym prowadzonym również w Kościele” (tamże, s. 98 n.).

1. TRÓJJEDYNY BÓG JAKO STWÓRCA ŚWIATA

Według św. Augustyna świat zawdzięcza swoje istnienie Trójjedynemu Stwórcy i dlatego człowiek może odkrywać w nim, a zwłaszcza w swej duchowej rzeczywistości *vestigia Trinitatis* – ślady Trójcy. „Psychologiczna” analogia duchowych dokonań i Trójcy Świętej bywa ostatnio krytykowana przez niektórych teologów (np. H.U. von Balthasara, J. Moltmanna, E. Jüngela) jako zbyt jednostronnie oparta na modelu wewnętrznych działań duszy, a nie na modelu relacji międzypodmiotowych⁵.

Podjmując krytyczną kwestię chrześcijańskiej wiary w stworzenie – paradoksu Boga transcendentnego i immanentnego jednocześnie wobec świata – Medard Kehl wskazuje, że obie wzajemnie się warunkują i umacniają w sensie chrześcijańskiego panenteizmu. Podkreśla jednocześnie, że idea stworzenia świata w Bogu ma sens tylko wtedy, gdy jest on źródłem przestrzeni istnienia i wyzwalającej miłości. Jako pełnia czystej miłości Bóg może bez jakiegokolwiek ograniczenia siebie dawać przestrzeń istnienia w taki sposób, że nie roztapia się on w Boskiej substancji, nie zostaje przez nią „wessany” i nie pada ofiarą heteronomii wyobcowującej i umniejszającej jego samodzielność. Integralna chrześcijańska teologia stworzenia musi wychodzić od trynitarnego pojmowania Boga i stworzenia oraz do niego prowadzić. Wolność Boga dającego istnienie „innemu” – światu – jest bowiem możliwa tylko dla miłości, która w sobie i ze swej istoty daje przestrzeń odrębności Ojca i Syna w odróżniającym i jednoczącym Ich jednocześnie Duchu Świętym⁶. Trynitarna miłość Boga jest fundamentem życia świata⁷.

„Absolut samotny osobowo nie mógłby niczego stworzyć, bo ani Jego myśl, ani wola, ani czyn nie mógłby wyjść poza Jego «Ja» wewnętrzne. Motywem, który poruszył Boga, jest Druga Osoba i Drugie Osoby. Stąd Motywem stworzenia nie jest jakaś nicość, lecz Syn Boży. Pramotywnym i Prawozorem idei stworzenia jest Odwiecznie Rodzony. I On «pobudza» Ojca do stwarzania przez Miłość ku Drugiej Osobie. Z kolei, jak Syn w Trójcy jest Absolutnym odniesieniem Ojca, a Duch Święty jest finalnym Terminem miłosnego spotkania się Ojca i Syna w Trzeciej Osobie, uosabiającej tę Miłość, tak i poza Trójcą świat stworzony jest miłowany i jednoczony twórczo na wzór

⁵ Por. tamże, s. 270-272.

⁶ Por. tamże, s. 341-346, 350-354.

⁷ Por. O. M e u f f e l s, *Theologie der Liebe in postmoderner Zeit*, Würzburg 2001, s. 127-135.

Ducha Świętego jako Jego Mimesis (*imitatio*, naśladowanie). Toteż świat mógł zostać stworzony tylko jako inteligibilny, amabilny i operabilny – ze względu na inne Osoby w Trójcy. Nicość nie mogła być ani jakimś odniesieniem, ani kontekstem. Stworzenie jawi się «jednobiegunowo» w Trójcy jako źródło i celu istnienia i ostatecznie tylko w Bogu wieloosobowym – w jedności⁸. Czesław Stanisław Bartnik podkreśla także, że korelatywnym motywem stworzenia jest misterium świata osobowego. Bez relacji do osoby stworzenie pozaosobowe byłoby negacją rzeczywistości i absolutną nicością. Stworzenie osiąga swój sens wtedy, gdy staje się rodzajem komunikacji, uniwersalnego języka, przez który Bóg objawia się człowiekowi. Bóg stwarza nas i udziela się nam poprzez świat, i to stanowi początek historii zbawienia i naszej komunii z Trójcą Świętą⁹.

W teologii współczesnej poświęcono wiele uwagi kwestii działania Boga w świecie, a przyczyną tego stało się poszerzenie i pogłębienie dialogu między teologią a naukami przyrodniczymi oraz związane z tym wyzwanie wobec naszego pojmowania interakcji między Bogiem a światem¹⁰. W swojej próbie przyczynienia się do powstania nowej teologii działania Boga, Denis Edwards stwierdza, że musi ona „umieć przedstawić obraz Boga, który działa stwórczo i zbawczo w świecie natury i przezeń, uzdrawiając go i doprowadzając do pełni. [...] musi spełniać przynajmniej trzy warunki. Po pierwsze, musi być ona teologią nieinterwencjonistyczną, uznającą, że Bóg działa w świecie natury i poprzez ten świat, miast widzieć w działaniu Boga czynnik arbitralnie interweniujący¹¹ [...] Po drugie, działanie Boga stwarzające

⁸ Cz.S. B a r t n i k, *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2003, s. 938.

⁹ Por. tamże, s. 938 n.

¹⁰ Por. J. D o r s c h n e r (Hg.), *Der Kosmos als Schöpfung. Zum Stand des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Regensburg 1998; M. H e l l e r, *Teologia i Wszechświat*, Tarnów 2009; W.R. S t o e g e r, *Przedmowa*, w: D. E d w a r d s, *Jak działa Bóg?*, tł. M. Chojnacki, Kraków 2013, s. 5.

¹¹ Edwards sądzi, że jakkolwiek teologia chrześcijańska widzi w Bogu Stwórcę obejmującego głęboką i bliską obecnością każdy aspekt wszechświata, umożliwiającego jego istnienie i rozwój, a ostatecznym sensem wszechświata jest miłość objawiona w Jezusie Chrystusie i Duchu Świętym, nie koliduje to z autonomią nauk przyrodniczych: „W nauce nie jest przyjęte odwoływanie się do interwencji z zewnątrz. Nauka opiera się na założeniu metodologicznego naturalizmu, szuka wyjaśnienia zjawisk w obrębie rzeczywistości empirycznej. Nie ma potrzeby wzywać na pomoc «boga – wypełniacza luk». Na poziomie rzeczywistości empirycznej, na którym operują wszystkie nauki przyrodnicze, zakłada się pewną autonomiczność świata przyrody w tym sensie, że ewoluuje on i funkcjonuje po swojemu, zgodnie z własnymi prawami. Naukowcy nauczyli się wierzyć, że procesy przyrodnicze da się wyjaśnić prawami przyrody. Nawet jeśli czegoś nie da się wyjaśnić na obecnym etapie badań, wciąż obowiązuje uzasadnione założenie, że należy poszukiwać naturalnego wyjaśnienia i że da się ono znaleźć. Oczekuje

powstający wszechświat powinno być postrzegane w świetle zmartwychwstania i obietnicy, że wszystko zostanie przemienione i odkupione w Chrystusie (Rz 8,19-23; Kol 1,20; Ef 1,10; Ap 21,5). Po trzecie, powinna to być teologia, w której uznaje się, że Bóg z miłością akceptuje skończoność stworzenia i czynnie czeka na efekty ograniczonych procesów twórczych, żyje w granicach tych procesów i z miłością towarzyszy każdemu stworzeniu, ciesząc się z każdego rozwoju, cierpiąc z każdym stworzeniem cierpiącym i obiecując doprowadzić wszystko do zbawienia i pełni życia¹². Te założenia prowadzą Edwardsa do sformułowania zarysu trynitarno-teologicznej teologii stworzenia.

2. KONCEPCJA WSZECHŚWIATA EWOLUUJĄCEGO NA WSZYSTKICH POZIOMACH

Denis Edwards uważa, że właściwym punktem wyjścia dla chrześcijańskiej teologii działania Boga jest zakorzenienie w tradycji chrześcijańskiej i oparcie się na jej fundamentalnym przekonaniu, że Bóg wkroczył w nasz świat i przyniósł mu zbawienie przez życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa oraz przez wylanie Ducha Świętego. Dodaje jednak, że zależy ona także od światopoglądu teologa. Jeśli jednak jego obraz świata ma być wierny temu światu, musi on być ukształtowany przez najtrafniejsze intuicje nauk przyrodniczych¹³. Sam Edwards preferuje wizję wszechświata opisaną przez kosmolo-

się, że nauka, w oparciu o swe rozumienie praw i procesów zachodzących w świecie przyrody, wyjaśni kiedyś pochodzenie i istnienie atomów, gwiazd, komórek organicznych, świata roślin, zwierząt i ludzi. Nasuwają się oczywiście istotne pytania, wiodące nas poza dziedzinę nauk przyrodniczych. Nauki nie są w stanie powiedzieć nam, dlaczego w ogóle cokolwiek istnieje. Nie potrafią wyjaśnić, dlaczego istnieje wszechświat i dlaczego jest on uporządkowany. Nie wyjawiają nam, jaki sens ma nasze własne życie i śmierć. Nie powiedzą nam niczego ani o sensie bezmiernego kosmosu, w którym żyjemy, ani o znaczeniu naszego własnego w nim miejsca. Nie udzielą odpowiedzi na odwieczne pytania i dążenia ludzkich umysłów i serc. Nie rozstrzygną, czy ostatecznym sensem całego wszechświata jest osobowa miłość, czy też może obcość i pustka. Nie zapewnią, czy u kresu naszej egzystencji dostąpimy przebaczenia i miłości. Są to pytania ważne i naglące, raczej jednak filozoficzne i teologiczne, a nie naukowe” (E d w a r d s, dz. cyt., s. 20).

¹² Tamże, s. 9.

¹³ Por. tamże, s. 13.

ga i filozofa nauki Williama Stoegera¹⁴, powołującego się także na innych myślicieli – uczestników dialogu między naukami przyrodniczymi, filozofią i teologią: Iana Barboura, Arthura Peacocke’a, Johna Polkinghorna, Roberta Johna Russella, Nancey Murphy, George’a Ellisa, Johna Haughta, Philipa Claytona i Christophera Southgate’a¹⁵.

Istotą wizji Stoegera jest ewolucja całego wszechświata w czasie na wszystkich poziomach jego struktury¹⁶. W ujęciu teologicznym ta wielka historia ewoluującego wszechświata jest także historią Boga i jego stworzenia: „Pierwsze cząstki elementarne, powstanie gwiazd, wytworzenie się cięższych pierwiastków niezbędnych do pojawienia się życia, rozwój złożonych cząsteczek i związków chemicznych, wreszcie ewolucja życia na Ziemi – wszystko to jest dziełem Boga, dziełem, którego autorem jest Bóg działający w prawach przyrody i poprzez nie przez bardzo długi czas i z ogromną cierpliwością. Gdy się nad tym zastanowić, nasuwa się wniosek, że Bóg jest Stwórcą, który nie tylko umożliwia, lecz również szanuje i czeka na rozwój procesów, w wyniku których wszystko ewoluuje w sposób coraz to bardziej złożony. Cechą Boga wydaje się stwarzanie poprzez ewolucję i rozwój”¹⁷.

Ten wszechświat jest określony przez sieć zróżnicowanych i powiązanych ze sobą relacji: istnieje wiele poziomów organizacji materii, które zorganizowane są „hierarchicznie”: każda jednostka serii stanowi nową i odrębną całość, ale składa się z części, które ją w tej serii poprzedzały¹⁸. Wzorce odkrywane przez nauki przyrodnicze Stoeger nazywa „relacjami konstytutywnymi”: należą do nich „te spośród interakcji pomiędzy elementami składowymi, zachodzące w ramach szerszego kontekstu, które razem określają strukturę danego systemu i wyznaczają jego cechy funkcjonalne w obrębie większej całości, których ten system jest częścią, umożliwiając przez to przejawianie

¹⁴ Zob. W.R. S t o e g e r, *Divine Action in a Broken World*, w: *Science and Religion... and Culture in the Jesuit Tradition: Perspectives from East Asia*, red. J.M.C. Francisco, R.M.G. de Jesus, Adelaide 2006, s. 7-22; t e n ż e, *Key Developments in Physics Challenging Philosophy and Theology*, w: *Religion and Science: History, Method, Dialogue*, red. W.M. Richardson, W.J. Wilman, New York 1996, s. 183-200; R.J. R u s s e l l, W.R. S t o e g e r, G. C o y n e, *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, Rzym 1988, s. 219-247.

¹⁵ Por. E d w a r d s, dz. cyt., s. 14.

¹⁶ Por. tamże, s. 15-17.

¹⁷ Tamże, s. 17. Por. A. G a n o c z y, *Nauka o stworzeniu*, tł. J. Fenrychowa, Kraków 1999, s. 215; H e l l e r, dz. cyt., s. 75-108, 261-271.

¹⁸ Por. A. P e a c o c k e, *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming-Natural, Divine and Human*, Minneapolis 1933, s. 38.

przezeń pewnych określonych własności i zachowań”¹⁹. Ludzie zależą od wielu systemów w nich samych i poza nimi, są powiązani z całym wszechświatem i zależą od niego, stają się sobą dzięki obejmującym ich relacjom²⁰.

3. TRYNITARNO-KOMUNIJNA RELACJA KONSTITUTYWNA STWORZENIA

W teologii najważniejszą relacją konstytutywną, zachodzącą na zupełnie innym poziomie i niedostępną dla badań empirycznych, jest relacja nieustannego stwarzania. Dzięki niej Duch Boga Stwórcy jest obecny w świecie i dostępny dla każdego stworzenia, umożliwiając jednocześnie istnienie każdego z nich oraz stawanie się w świecie powiązanych ze sobą i uporządkowanych relacji. Nauki przyrodnicze podsuwają nam obraz świata relacji konstytutywnych, a teologia odnosi go do Trójjedynego Boga, istniejącego w wewnątrztrynitarnych relacjach. Istotą Boga jest Komunia Osób i – jakkolwiek między relacjami świata a Komunią Osób w Bogu zachodzi nieskończona różnica – trynitarna teologia stworzenia głosi, że każda istota stworzona uczestniczy jakoś w życiu Boskiej Komunii Osób. Teologia zauważa w zróżnicowanych relacjach między stworzeniami skończone, stworzone odbicie wewnątrztrynitarnego życia Boga, a w pewnym sensie dostrzega także w stworzeniu swoisty sakrament komunii²¹. To stwierdzenie odbicia Komunii Boga w stworzeniu i dostrzeżenie jego komunijnej sakramentalności jest fundamentem trynitarno-komunijnej teologii stworzenia.

Stwierdzenie św. Jana „Bóg jest miłością” (1 J 4,8) trzeba rozumieć trynitarnie. Bóg nie stworzył świata i ludzi dlatego, że potrzebował ich po to, by ich kochać i przez to być rzeczywiście Bogiem. Miłość stanowi Jego najgłębszą istotę niezależnie od jakiegokolwiek relacji do stworzenia. Stworzył On świat właśnie dlatego, że jest odwieczną miłością i chciał dać światu udział w niepojętej radości tej miłości. Sens tego Bożego bycia miłością pojmujemy w świetle objawienia go w życiu Jezusa, a szczególnie w relacji Jezusa do

¹⁹ W.R. S t o e g e r, *The Mind-Brain Problem, the Laws of Nature, and Constitutive Relationships*, w: *Neuroscience and the Person: Scientific Perspectives on Divine Action*, red. R.J. Russell, N. Murphy, T.C. Meyering, M. Arbib, Rzym 1999, s. 136 n.

²⁰ Por. E d w a r d s, dz. cyt., s. 19.

²¹ Por. tamże.

Boga Izraela, który jest Jego Ojcem (*Abba*). Jezus jest Jego „Obrazem”, „Słowem”, „Synem” – i jako taki objawia Boga w pełni Jego istoty. Jezus jest całkowicie zjednoczony z Ojcem i Jego wolą; Ojciec jest Jego źródłem i treścią Jego życia; Jemu ufa bezgranicznie i napełniony Duchem Świętym zostaje posłany dla zbawienia świata. Na krzyżu „oddał” Ducha (J 19,30), przekazał Go uczniom, pozostał wśród nich w tym Duchu, gromadzi ich i posyła, a kiedyś powróci w chwale Ojca, by doprowadzić świat do pełni. Z drugiej strony Jezus kieruje ludzi do Ojca, który jest źródłem zbawienia, któremu należy się chwała i dziękczynienie. W swej najgłębszej jedności z Ojcem Jezus nie zacierania nigdy swej odrębności wobec Ojca i darowanego Mu przez Ojca Ducha Świętego i w tym Duchu pełni to, co Mu polecił Ojciec. W tej wzajemnej i pełnej Ducha Świętego relacji Jezusa z Ojcem objawia się najgłębsza istota i tajemnica Boga-Miłości i nie da się jej sprowadzić ani do politeizmu (tryteizmu), ani do neoplatońskiej jedności. Bóg jest relacją jako przyjaźń, dialog, komunikacja i komunია²².

W teologii można wyróżnić trzy modele interpretujące działanie Boga w świecie: przez bezpośrednie interwencje, przez ustanowiony w nim ład i przez aktywną obecność w nim. Ostatni z tych modeli wskazuje, że stworzenie dokonało się nie tyle przez wszechmoc i mądrość, co przez miłość Boga. Chodzi tu o analogiczną do miłości międzyosobowej miłość Boga do każdego stworzenia²³. Teologia chrześcijańska widzi w Bogu Stwórcę, który obejmuje cały wszechświat, umożliwia jego istnienie i rozwój. Ostatecznym sensem wszechświata jest miłość objawiona w Jezusie i rozlana przez Ducha Świętego.

²² Por. K e h l, dz. cyt., s. 347-349. W nawiązaniu do H.U. von Balthasara i G. Greshakego, Kehl opisuje to następująco: „Obejmuje ono w sobie najpierw relację *oddającej się* bez reszty miłości Ojca do Syna; następnie: relację bez reszty *przyjmującej, odpowiadającej i dziękującej* miłości Syna do Ojca, a wreszcie relację *zespalającej* miłości Ducha Świętego, będącego wzajemną relacją Ojca i Syna, która dopiero w pełnym blasku ukazuje wzajemne odniesienie Ojca i Syna, bez zacierania ich odrębności. Dzięki temu widocznemu już w życiu Jezusa, pochodzącemu od Ducha Świętego, nieusuwalnemu napięciu między jednością i odrębnością, dialog Ojca z Synem [...] nigdy się nie zakończy, nigdy nie wyczerpie się w wiecznie trwających powrotach tego samego, lecz będzie przeżywany jako ciągle nowy, niepowtarzalny i uszczęśliwiający dar Ich miłości. [...] szczególnie osobowy charakter Ducha Świętego w tradycji chrześcijańskiej bywa najchętniej nazywany darem. W Nim osiąga szczyt wzajemne oddanie się Ojca i Syna; w Nim obiektywizuje się ono i przybiera kształt daru – wzajemnie darowanego sobie «My», wspólnoty («communio») w Bogu. Jeśli Bóg chce jeszcze być darem dla swych stworzeń, wtedy przychodzi do nich jako ten Dar, jako moc tworząca najgłębszą wspólnotę z Bogiem i między stworzeniami – bez usuwania dzielących je różnic” (tamże, s. 349 n.).

²³ Por. tamże, s. 357-368.

Wspomniana obecność Boga oznacza nie beznamiętne przebywanie w czymś, lecz zainteresowane odniesienie do człowieka i świata, analogiczne do egzystencjalnego doświadczenia bliskości przyjaciół lub wspólnoty, którą nie można rozporządzać, której nie można zatrzymać, gdyż jest darem wolności. Można ją tylko otrzymać w uległej otwartości. Powołując się na filozofię Martina Bubera, Kehl opisuje to następująco: „W obecności Boga człowiek przeżywa doświadczenie tego, że Bóg o nim «myśli» (jako swoim «ty»), mówi do niego i wzywa go do udzielenia odpowiedzi. Jako «całkowicie obecny», Bóg jest dla Bubera jednocześnie «odwiecznym Ty», który przewyższa i umożliwia wszelkie inne doświadczenia «ty» i obecności. Jest tak również wtedy, kiedy to «Źródło obecności» nie jest aktualnie postrzegane. [...] «kto zna Boga, zna także oddalenie od Boga oraz udrękę oschłości wylęknionego serca; nie zna jednak nieobecności. Tylko MY nie zawsze jesteśmy obecni»²⁴. Daje to człowiekowi świadomość oczywistej bliskości i bezpieczeństwa – bez jednoczesnego umniejszania poczucia własnej autonomii (miłość Boga przyciąga stworzenie „atrakcyjnością dobra”, skłania i porusza, kruszy zatwardziałość i prowadzi na drogę zbawienia²⁵). Trzeba jednak zachować świadomość, że Bóg nie działa na tej samej płaszczyźnie co miłość (także moc i mądrość) między ludźmi lub sympatia stworzeń. One są tylko znakami, jakby sakramentami umożliwiającymi poznanie Jego miłości²⁶.

Działanie Boga w świecie przez miłość nie koliduje jednak z głębokim szacunkiem dla autonomii nauk przyrodniczych i ich nastawienia na wyjaśnienie powstania i rozwoju wszechświata metodami naukowego naturalizmu, bez przywoływania Boga w celu wypełnienia luk wiedzy naukowej. Jakkolwiek na płaszczyźnie kosmologicznej wiele przemawia za tym, że nauka ukazuje jakiś wspólny kierunek ewolucji całego wszechświata i zawarty w nim systemów

²⁴ Tamże, s. 369.

²⁵ Por. tamże, s. 371. „Skuteczność tego zależy przede wszystkim od dyspozycyjności, uległości i podatności stworzenia na takie nakłaniające działanie. Bardzo duże są już dzielące poszczególnych ludzi różnice stopni podatności na odczuwane działanie dobroci Boga. A jak wielkie muszą one być pomiędzy wszystkimi stworzeniami: między materią nieorganiczną, roślinami, zwierzętami i ludźmi! Czego może dokonać siła przyciągania miłości Bożej na przykład w substancjach nieorganicznych, jest przed nami właściwie zakryte. Z pomocą tak zwanej zasady antropicznej można co najwyżej po fakcie, a więc biorąc pod uwagę stopień rozwoju człowieka, stwierdzić, że patrząc na całość, już na szczeblu bytów materialnych rozwój jest w rzeczywistości ukierunkowany na stworzenie warunków sprzyjających życiu i człowiekowi. O innych stworzeniach (poza ludźmi) i ich relacjach do Boga możemy w zasadzie mówić tylko na podstawie naszych ludzkich doświadczeń i dlatego są one w znacznej mierze ekstrapolacją naszej relacji do Boga” (tamże, s. 372 n.).

²⁶ Por. tamże, s. 370.

– szczególnie „zasada antropiczna” – to nie stanowi to dowodu na istnienie Boga. Zasada ta jednak – w jej obecnym rozumieniu – pasuje do teologicznego obrazu Boga działającego celowo w stworzeniu. Mimo tej zbieżności trzeba odnotować pewną trudność: Brak takiej analogii między chrześcijańską nadzieją na eschatologiczne przemienienie całego stworzenia a kosmologicznymi prognozami na temat wszechświata rozszerzającego się w nieskończoność (śmierci cieplej) lub zapadającego się w siebie (kolapsu kosmicznego)²⁷.

4. CHRYSTOLOGICZNY ASPEKT TRYNITARNEGO DZIEŁA STWORZENIA

Nowy Testament głosi, że w Jezusie Chrystusie, będącym pełnią Objawienia, ujawnia się całe znaczenie dzieła stworzenia: „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, byty widzialne i niewidzialne [...] Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie” (Kol 1,15-17). Uzupełniają to jeszcze inne wypowiedzi: „dla nas istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi [...] oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy” (1 Kor 8,6); „Bóg [...] przemówił do nas przez Syna. [...] przez Niego też stworzył wszechświat” (Hbr 1,1 n.). O odniesieniu Przedwiecznego Słowa do stworzenia świadczy także *Prolog* św. Jana: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało” (J 1,1-3)²⁸.

²⁷ Por. E d w a r d s, dz. cyt., s. 21-25. Autor sygnalizuje, że kwestia ta została już podjęta w dialogu między nauką a teologią i wskazuje na przykładowe przyczynki do tej refleksji: R. J. R u s s e l l, *Cosmology: From Alpha to Omega*, Minneapolis 2005; *Resurrection: Theological and Scientific Assessment*, red. T. Peters, R. J. Russell, M. Welker, Grand Rapids 2002; *Eschatology from a Cosmic Perspective*, red. G. F. R. Ellis, Philadelphia 2002; *The End of the World and the Ends of God: Science and Theology on Eschatology*, red. J. Polkinghorne, M. Welker, Harrisburg 2000.

²⁸ Por. A. S c o l a, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tł. L. Balter, Poznań 2005, s. 66-71.

Stwórcze pośrednictwo Jezusa Chrystusa zależy całkowicie od synowskiego i trynitarnego charakteru Jego Bóstwa oraz spełnia się wyłącznie w ramach odniesień trynitarnych. W historii teologii dokonywał się w tej dziedzinie specyficzny rozwój, gdyż prawda o trynitarnym źródle stworzenia – jakkolwiek nigdy nie została wprost zanegowana – nie zawsze przyciągała należną jej uwagę. Już w teologii patrystycznej widoczna jest ciągła oscylacja między przypisywaniem stwórczego pośrednictwa albo tylko Słowu, albo Jezusowi Chrystusowi. Zakorzenione to było w debacie trynitarnej i chrystologicznej. Wyjaśnienie współistotności Słowa z Ojcem musiało przejść przez wyjaśnienie istotnej różnicy między „zrodzeniem” a „stworzeniem”, gdzie wszelki związek Słowa z działalnością stwórczą traktowano – przynajmniej niewyraźnie – jako ustępstwo na rzecz arianizmu, albo jako coś niejasnego, wprowadzającego pomieszanie. To sprzyjało akcentom, które zdawały się umieszczać w nawiasie trynitarny charakter stwórczego aktu Boga i związaną z tym specyfikę pośrednictwa Jezusa Chrystusa. W średniowieczu było ono potwierdzane, ale bywało też pomijane i nie budziło zainteresowania, a przypisywano je bardziej Słowu Przedwiecznemu. Nie zajmowano się systematycznie Jezusem Chrystusem jako Bogiem, który się wciela, lecz jako Drugą Osobą Trójcy Świętej – Synem, który staje się człowiekiem. Większą uwagę poświęcano badaniu analogii między immanentnymi działaniami umysłu i woli – uznawanymi wówczas za istotne w ilustrowaniu pochodzeń Syna i Ducha Świętego. Ich udział w akcie stwórczym znalazł się jakby ponad refleksją nad istotnymi przymiotami boskimi – Rozumem i Mądrością. Podkreślano, że stworzenie wkracza w niepodzielną jedność Boskiej istoty i nie ukazywano specyfiki działania konkretnych Osób Trójcy Świętej. Zapominano nieraz o stwórczym udziale Syna, a wspominając o tym – czyniono to w formie zwyczajnego dodatku do dogmatu trynitarnego i bez odpowiedniego pogłębienia konsekwencji tego udziału. Poza tym łacińska teologia trynitarna (zwłaszcza od św. Augustyna) wykazywała szczególne zainteresowanie tajemnicą jedności Boga i podkreślała, że działania Osób Trójcy Świętej *ad extra* są wspólne. Gdy jedyną podstawą realnego odróżniania w Bogu stały się wzajemne relacje²⁹, trudno było twierdzić, że każde Boskie działanie *ad extra* należy do konkretnej Osoby Bożej. Żadna z nich nie mogła być w tym kontekście traktowana

²⁹ Sobór Florencki, *Sessio XI, Bulla unionis Coptorum (Cantate Domino)* (1441), 6, 3, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. III, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, s. 580: „*He tres persone sunt unus Deus, non tres dii, quia trium est una substantia, una esentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una eternitas, omiaque sunt unum, ubi non obviat relatio nis oppositio*”.

jako Stwórca, bo to wskazywałoby na jakąś inną podstawę rozróżniania. W teologii współczesnej doszło do niewłaściwego sytuowania refleksji nad jednością istoty Bożej przed refleksją nad całą Trójcą Świętą. Dodać trzeba jeszcze, że w teologii katolickiej pewna obcość między Trójcą Świętą a stworzeniem wynika częściowo z rozróżniania „ekonomii” i „teologii”³⁰.

5. PERSPEKTYWA PRZEBÓSTWIENIA WSZECHŚWIATA

Tradycja biblijna i patrystyczna głosi, że świat materialny został stworzony przez Boga jako dobry i jest przeznaczony do udziału w ostatecznym spełnieniu w chwili paruzji Chrystusa. D. Edwards zauważa, że często skupiano się w tej kwestii wyłącznie na człowieku, jakkolwiek zawsze postrzegano go jako byt istotnie powiązany przez ciało z resztą świata stworzonego, a ostateczne spełnienie człowieka oznaczało także włączenie stworzenia. W świetle współczesnego obrazu wszechświata i historii życia na Ziemi musimy jednak ujmować teologiczny sens całego stworzenia i jego przyszłości w Bogu nieco mniej antropocentrycznie³¹.

Warto w tym miejscu zacytować uwagi Edwardsa o samej materii: „właściwie niewiele wiemy o materii. William Stoeger zauważył, że zazwyczaj skłonni jesteśmy uznawać to, co duchowe, za tajemnicze, materię zaś za coś, co jest dość proste i łatwe do pojęcia. Zdrowy rozsądek podpowiada nam, że świat materii jest oczywisty. W tym jednak przypadku zdrowy rozsądek wprowadza nas w błąd. Z pewnością wiele wiemy o prawach fizyki rządzących wszechświatem. Im więcej jednak wiemy o zjawiskach i procesach opi-

³⁰ Por. S c o l a, dz. cyt., s. 71-79. Św. Tomasz z Akwinu wypuklił istnienie trynitarnego porządku (*ordo*), zgodnie z którym istnieje pewna specyfika każdej Osoby w dziele stworzenia, która nie narusza jednak w niczym ich wspólnego działania *ad extra*. Scola komentuje to następująco: „W takiej perspektywie widać jasno wagę tradycyjnego wyrażenia przejętego od tego dominikańskiego mistrza: «Pater principium totius divinitatis»: w tej idei pewnego *pierwszeństwa* Ojca zagadnienie stwórczej Wszechmocy, tradycyjnie «przypisywanej» (*appropriatio*) Ojcu, nabiera obiektywnego znaczenia, albowiem opiera się faktycznie na miejscu, jakie pierwsza Osoba Boska zajmuje w *ordo personarum*. Z drugiej zaś strony, właśnie pojęcie *ordo* pozwala wypuklić także *proprium* Syna i Ducha Świętego. W świetle tych akcentów rozumie się lepiej sens tego wzorczego odniesienia, jakie Tomasz umieszcza między pochodzeniem Osób a pochodzeniem stworzeń, zgodnie z – różnorodnie potem ujmowanym – wyrażeniem: «processio personarum divinarum est causa et ratio processionis creaturarum» (78 n.).

³¹ Por. E d w a r d s, dz. cyt., s. 180 n.

sywanych przez ogólną teorię względności, o cząstkach elementarnych, o mechanice kwantowej, o początkach materii w pierwszych chwilach istnienia wszechświata czy o powstawaniu pierwiastków we wnętrzu gwiazd drogą syntezy jądrowej, tym bardziej materia jawi się nam jako coś kontrintuicyjnego i tajemniczego. Dalecy też jesteśmy od zrozumienia relacji, jaka łączy wiecznie zmieniającą się materię tworzącą nasze ciała z naszym osobowym i międzyosobowym «ja». Tajemnicza natura materii, podobnie jak natura wszystkiego, co uznajemy za duchowe, zdaje się sugerować, że w przyszłości możemy otworzyć się na rzeczywistość materii i ducha przekraczając wszelkie nasze dzisiejsze wyobrażenia³².

Karl Rahner podkreślał, że materia jest naprawdę ważna dla Boga. On stworzył świat z miłości z zamiarem ogarnięcia go we Wcieleniu i doprowadzenia go do pełni w Chrystusie. Chrześcijanie niekiedy traktowali świat materialny jako coś w rodzaju sceny, na której rozgrywa się dramat zbawienia, która jednak później nie będzie potrzebna. Jest jednak inaczej. Stworzyła go i podtrzymuje w istnieniu miłość Boga. Cały ten proces i wszystkie jego aspekty są dziełem Trójjedynego Boga, i On jest w nim obecny, a wszelkie nowe aspekty są także dziełem Tego, który jest Źródłem wszystkiego i stwarza wszystko w Słowie mocą Ducha Świętego. Samoudzielenie się Boga jest rzeczywistością najbardziej immanentną w każdym stworzeniu³³, toteż „jeśli Dante uważa, że Słońce i inne gwiazdy wprawia w ruch miłość, która jest obdarzającym sobą Bogiem, to nie jest to wyłącznie pobożna liryka³⁴. Stąd najbardziej fundamentalną zasadą i prawem rządzącym wszechświatem i wszystkimi jego procesami jest Bóg w swojej udzielającej się miłości. Stworzenie, wcielenie i zmartwychwstanie oznacza, że Bóg nierozdzielnie współpracuje z materią. „Jako Stwórca, Bóg immanentnie angażuje się w każdy fragment materialnego wszechświata. Bóg stał się ciałem i materią we wcieleniu. W Chrystusie zmartwychwstałym część materialnego wszechświata została już wzięta przez Boga, stając się zadatkem i początkiem spełnienia, jakie materialne stworzenie znajdzie w Bogu przy końcu czasów. Teza o przebóstwieniu materialnego wszechświata oznacza, że wszechświat osiągnie właści-

³² Tamże, s. 181.

³³ „W tym samoudzieleniu się Bóg, pomimo pozostawania absolutnie transcendentnym, staje się najwewnętrzniejszą zasadą, najbardziej wewnętrznym fundamentem oraz właściwym celem (obdarzonego duchowymi zdolnościami) stworzenia” (K. R a h n e r, *Immanentne i transcendentne spełnienie świata*, w: t e n ż e, *Pisma wybrane*, t. II, tł. G. Bubel, Kraków 2007, s. 124).

³⁴ T e n ż e, *Theological Investigations*, vol. X, London 1973, s. 289 (cyt. za: E d w a r d s, dz. cyt., s. 182).

wą sobie pełnię poprzez włączenie w samoudzielającą się miłość Boga. Pełnię tę należy odróżnić od międzyosobowego spełnienia, jakie Bóg oferuje ludziom. Jest to spełnienie materii właśnie jako materii. Choć różni się ono od przebóstwiającego, międzyosobowego spełnienia istot ludzkich, pozostaje z nim jednak głęboko związane”³⁵.

Edwards optuje także za nadzieją dla zwierząt: „Zważywszy na wierną miłość Boga objawioną w Chrystusie, można powiedzieć, że Bóg nie zapomni o żadnym ze stworzeń, które kocha i stwarza. Każde z nich wpisane jest na wieczność w rzeczywistość boskiego życia. Wróbla, który spada na ziemię, Bóg nie porzuca, lecz podnosi go i wprowadza w odkupieńcze, nowe życie w Chrystusie, w którym «stworzenie [...] zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia» (Rz 8,21). Spadający na ziemię wróbel jest częścią tego «wszystkiego», co zostaje pojednane (Kol 1,20), zjednoczone (Ef 1,10) i odnowione (Ap 21,5) w Chrystusie zmartwychwstałym. Udział w życiu Boga rozumieć można jako zachowywanie i trwanie wszystkich stworzeń wszystkich czasów w żywym «teraz» Trójcy Świętej. Można też sądzić, że w świętych obcowaniu także i my będziemy mieć udział w radości, jaką Bóg cieszy się z każdego stworzenia. Komunia świętych byłaby wówczas także komunią całego stworzenia. [...] Stworzeń, które powstają z obfitości boskiej komunii, dostępują odkupienia poprzez włączenie na wieczność w komunie Boga w sposób, którego nie potrafimy w pełni opisać”³⁶.

BIBLIOGRAFIA

- B a r t n i k Cz.S., Dogmatyka katolicka, t. II, Lublin 2003.
 D o r s c h n e r J. (Hg.), Der Kosmos als Schöpfung. Zum Stand des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Theologie, Regensburg 1998.
 Eschatology from a Cosmic Perspective, red. G.F.R. Ellis, Philadelphia 2002.
 G a n o c z y A., Nauka o stworzeniu, tł. J. Fenrychowa, Kraków 1999.
 H e l l e r M., Teologia i Wszechświat, Tarnów 2009.
 K e h l M., I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia, tł. W. Szymona, Poznań 2008.
 M e u f f e l s O., Theologie der Liebe in postmoderner Zeit, Würzburg 2001.

³⁵ E d w a r d s, dz. cyt., s. 182.

³⁶ Tamże, s. 192.

- P e a c o c k e A., *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming-Natural, Divine and Human*, Minneapolis 1933.
- R a h n e r K., *Immanentne i transcendentne spełnienie świata*, w: *t e n ż e*, Pisma wybrane, t. II, tł. G. Bubel, Kraków 2007, s. 115-133.
- R a h n e r K., *Theological Investigations*, vol. X, London 1973.
- Resurrection: Theological and Scientific Assessment*, red. T. Peters, R.J. Russell, M. Welker, Grand Rapids 2002.
- R u s s e l l R.J., *Cosmology: From Alpha to Omega*, Minneapolis 2005.
- R u s s e l l R.J., S t o e g e r W.R., C o y n e G., *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, Rzym 1988.
- S c o l a A., *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tł. L. Balter, Poznań 2005.
- Sobór Florencki, Sessio XI, Bulla unionis Coptorum (Cantate Domino) (1441)*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. III, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, s. 570-619.
- Sobór Konstantynopoliński I, Wyznanie wiary 150 Ojców*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, s. 69 n.
- S t o e g e r W.R., *Key Developments in Physics Challenging Philosophy and Theology*, w: *Religion and Science: History, Method, Dialogue*, red. W.M. Richardson, W.J. Wilman, New York 1996, s. 183-200.
- S t o e g e r W.R., *The Mind-Brain Problem, the Laws of Nature, and Constitutive Relationships*, w: *Neuroscience and the Person: Scientific Perspectives on Divine Action*, red. R.J. Russell, N. Murphy, T.C. Meyering, M. Arbib, Rzym 1999, s. 129-146.
- S t o e g e r W.R., *Divine Action in a Broken World*, w: *Science and Religion... and Culture in the Jesuit Tradition: Perspectives from East Asia*, red. J.M.C. Francisco, R.M.G. de Jesus, Adelaide 2006, s. 7-22.
- S t o e g e r W.R., *Przedmowa*, w: *D. E d w a r d s, Jak działa Bóg?*, tł. M. Chojnacki, Kraków 2013.
- The End of the World and the Ends of God: Science and Theology on Eschatology*, red. J. Polkinghorne, M. Welker, Harrisburg 2000.

TRYNITARNO-KOMUNIJNA TEOLOGIA STWORZENIA

S t r e s z c z e n i e

Stwórcą świata jest Trójjedyny Bóg – transcendentny i immanentny jednocześnie wobec świata. W kontekście dialogu między teologią i naukami przyrodniczymi pojawiają się nowe wyzwania i perspektywy. Nauka ukazuje wszechświat ewoluujący na wszystkich poziomach, a najważniejszą racją konstytutywną dla teologii jest relacja nieustannego stwarzania. Odbicie Komunii Boga w stworzeniu i jego komunijna sakramentalność jest fundamentem trynitarno-komunijnej teologii stworzenia. Teologia wyróżnia trzy modele interpretujące działanie Boga

w świecie: przez bezpośrednie interwencje, przez ustanowiony w nim ład i przez aktywną obecność. Ostatni model ukazuje, że stworzenie dokonało się nie tyle przez wszechmoc i mądrość, co przez miłość Boga. Istotnym elementem rozumienia trynitarnego dzieła stworzenia jest jego aspekt chrystologiczny, a perspektywa przebóstwienia wszechświata otwiera ostateczne wymiary tej wizji.

Słowa kluczowe: Trójjedyny Bóg, komunია, stworzenie, wszechświat ewoluujący, teologia stworzenia, przebóstwienie świata.