

Ks. Marek Jagodziński*
WT KUL, Radom

TRÓJJEDYNY BÓG JAKO STWÓRCA ŚWIATA

Trójjedyny Bóg jest Stwórcą całej rzeczywistości. On stworzył świat z miłości i do miłości, jest komunijno-trynitarną „przestrzenią” stworzenia, które istnieje naprzeciw Boga – w Synu i w Bogu – w Duchu Świętym.

„Bóg jest koniecznym założeniem całej istniejącej rzeczywistości, poprzedzając ją i uzasadniając. Daje on człowiekowi rzeczywistość siebie, jako jego «rzecz ostateczną», wylewając swoją trynitarną pełnię w świat poprzez wydarzenie trynitarno-chrystologiczne”¹. W celu wyjaśnienia zakotwiczenia stworzenia w Stwórcy, Hans Urs von Balthasar nawiązuje do nauki św. Bonawentury o ideach stworzenia w Bogu. Każda idea przekracza samą siebie, przechodząc ku swojej podstawie, którą jest Ojciec, i ma wewnętrzne określenie swojego wydania siebie w Duchu Świętym. „Ojciec jest nie tylko mocą wyrażenia siebie, lecz także mocą oddania siebie, *co* potwierdza Syn wolą tchnienia Ducha wraz z Ojcem. Syn pragnie włączyć się w Ojcowską wolę podzielenia się sobą. W stworzeniu uczestniczy więc cały trójjedyny Bóg, jednakże z uwzględnieniem specyficznych działań poszczególnych Osób Bożych. Ustawiczne rodzenie Osób w Bogu jest, zdaniem cytowanego przez Balthasara św. Tomasza z Akwinu, przyczyną zrodzenia stworzeń. Jedność w Bogu staje się przyczyną zaistnienia bytów różnych od bytu Bożego”².

Według św. Augustyna, ponieważ świat zawdzięcza swoje istnienie trójjedynemu Stwórcy, człowiek może odkrywać w nim, a zwłaszcza w duchowej rzeczy-

* Ks. dr hab. Marek Jagodziński – dogmatyk, adiunkt Katedry Teologii Prawosławnej w Instytucie Ekumenicznym na Wydziale Teologii KUL, wykłada w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu, redaktor serii wydawniczych „Radomska Biblioteka Teologiczna” i „Theologia Radomiensis”; specjalizuje się w teologii komunikacji i komunii; e-mail: ksemjot@tlen.pl.

¹ I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998, s. 109, 114.

² Tamże, s. 114. Mówiąc o stworzeniu, św. Tomasz i von Balthasar mają na myśli człowieka, gdyż tylko on cechuje się osobowymi atrybutami wiedzy i woli. „W oparciu o taką tezę Akwinaty teolog z Bazylei może wypowiedzieć ryzykownie brzmiące twierdzenie (wskazujące na niebezpieczną bliskość w stosunku do Hegła), iż stworzenie stanowi moment w ramach trynitarnego stawania się. [...] Owocem miłości trynitarniej jest zaistnienie bytu różnego niż sam Bóg. Punktem wyjścia jest «pradoświadczenie» dualności i polaryzacji, dialektyczny sposób rozpoznania niepokonywalnego oddalenia pomiędzy Bogiem a stworzeniem” (tamże).

wistości człowieka *vestigia Trinitatis* – ślady Trójcy Świętej³. „Psychologiczna” analogia duchowych dokonań i Trójcy Świętej bywa jednak ostatnio krytykowana przez niektórych teologów (np. Hansa Ursa von Balthasara, Jürgena Moltmanna, Eberharda Jüngela) jako zbyt jednostronnie oparta na modelu wewnętrznych działań duszy, a nie na modelu relacji międzypodmiotowych⁴.

Podejmując krytyczną kwestię chrześcijańskiej wiary w stworzenie – paradoksu Boga transcendentnego i immanentnego jednocześnie wobec świata – Medard Kehl wskazuje, że obie strony paradoksu 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 świat nie roztopia się w Boskiej substancji, nie zostaje przez nią „wessany” i nie pada ofiarą heteronomii wyobcowującej oraz 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 Świętym⁵. Trynitarna miłość Boga jest fundamentem życia świata⁶. „Bóg jako Ojciec, zdradzając Syna, nie tylko wyraża samego siebie,

³ Por. A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1999, s. 86n. H.U. von Balthasar próbuje to wyjaśnić następująco: „W stworzeniu odbija się byt absolutny: byt skończony jest obrazem Trójcy – *imago trinitatis*. Bowiem w istotach stworzonych zbiega się *reflexio completa* z przyzwoleniem na istnienie [...] wszystkiego, co współistnieje [...]. Podobieństwo między bytem skończonym a Boską hipostazą polega, zdaniem Balthasara, na tym, że w Bogu każda hipostaza jest sobą tylko wtedy, gdy w taki sam konkretny sposób pozwala na istnienie pozostałych dwóch w formie bycia sobą [...], jak i bycia z innymi [...]. Istniejąca w świecie rzeczywista różnica [...] stanowi strukturalne odbicie trójjedynego bytu. Byty skończone nie są tożsame z udzieleniem im rzeczywistego istnienia, podczas gdy każda z Boskich hipostaz jest identyczna ze swoją Boską istotą: inaczej byłoby trzech Bogów. W ten sposób, posługując się tomistyczną filozofią bytu, szwajcarski myśliciel próbuje wykazać istotowy związek stworzenia ze swoim Stwórcą, usiłując przy tym wykazać bezpodstawność zarzutu tryteizmu pod adresem swojej koncepcji. Nie zapomina przy okazji powrócić do często formułowanej przez siebie tezy, że Boży byt nie jest «skostniałym blokiem tożsamości» [...], lecz pełnią życia, stale dziejącą się rzeczywistością. Analogicznie można to odnieść do bytu skończonego” (I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja*, s. 115).

⁴ Por. M. Kehl, *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008, s. 270-272.

⁵ Por. tamże, s. 341-346, 350-354.

⁶ Por. O. Meuffels, *Theologie der Liebe in postmoderner Zeit*, Würzburg 2001, s. 127-135; I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja*, s. 118: „Zgodnie z wielowiekową tradycją Kościoła Balthasar określa Ojca Jezusa Chrystusa mianem Stwórcy, który wszystkie swoje stworzenia nosi troskliwie w swoim łonie – wszystko, co związane z czasem, ma swoje miejsce w ramach wieczności. Pierwotny zamiar stworzenia świata spoczywa w Ojcu, będącym pozbawionym początku praźródłem Bóstwa. Oprócz tych klasycznych stwierdzeń pojawiają

swoją Ojcowską istotę, lecz także moc stwarzania. Miłość, jaką Ojciec darzy Syna, stanowi nie tylko prapodstawę wszystkich działań miłości okazywanej względem stworzeń, lecz przyjmuje także postać osobową, jako Duch Święty. „Tak oto pochodzenie miłości może być rozważane w dwojaki sposób: na ile zwraca się ona ku odwiecznemu Umiłowanemu, i tak jest ona odwiecznym pochodzeniem, lub też na ile jest ona miłością ku stworzonemu umiłowanemu [...] i tak zostaje ona określona jako pochodzenie czasowe, na ile z nowego oddziaływania powstaje nowa relacja stworzenia do Boga”⁷.

STWORZENIE Z MIŁOŚCI I DO MIŁOŚCI

Zawsze pojawiały się poglądy, że Bóg musiał z konieczności stworzyć świat – albo ze względu na nieograniczoną głębię Jego życia, która musi się wylewać w nicość (emanacja), albo ze względu na Jego „samotność”, gdyż bez możliwości kochania i bycia kochanym nie byłby miłością (zniesienie samotności). Czy jednak mogłaby wtedy zaistnieć prawdziwa miłość między Bogiem a stworzeniem? Czy Bóg pozostałby doskonałym Bogiem, jeśli potrzebowałby stworzenia do ukonstytuowania samego siebie jako miłości? W rzeczywistości wolność i suwerenność Boga – bycie Bogiem – może być dostrzeżone przez stworzenie tylko wtedy, gdy On sam w sobie jest miłością – osobową wymianą, wzajemnym daniem i braniem w swojej trójjedyności⁸. „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 Prawzorem 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 miłosego spotkania się Ojca i Syna w Trzeciej Osobie, uosabiającej tę Miłość, tak i poza Trójcą świat stworzony jest miłowany i jednoczony twórczo na wzór Ducha Świętego jako

się elementy typowe dla myśli szwajcarskiego teologa: pierwotny sens stworzenia wiąże się dla Ojca z przeznaczeniem go jako «daru» dla Syna, natomiast dla Syna otrzymanie świata w darze stanowi zaskakującą konkretyzację narastającej więzi Ojca z Nim. «Eschatologiczny sens stworzenia» zostaje tutaj wzmocniony poprzez trynitarnie zróżnicowanie «charakteru daru» stworzenia: stworzenie zostaje «przekazane» [...] Synowi. Zauważalna jest tu analogia do relacji wewnątrztrynitarnych, prowadzących do zrodzenia Syna przez Ojca i ich wzajemnego powiązania na zasadzie obdarowywania. Stworzenie zostaje wyraźnie osadzone w relacji różnicowania pomiędzy Ojcem i Synem. Jako «praidea» świata, Syn stanowi jego wzór, a zarazem «wyrząd» Ojcowskiego stwarzania. Balthasar stara się w ten sposób połączyć ideę odkupienia z motywem stworzenia”.

⁷ I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja*, s. 88.

⁸ Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 2009, s. 200n.

Jego Mimesis (*imitatio*, naśladowanie). Toteż świat mógł zostać stworzony tylko jako inteligibilny, amabilny i operabilny – ze względu na inne Osoby w Trójcy. Nicosić nie mogła być ani jakimś odniesieniem, ani kontekstem. Stworzenie jawi się «jednobiegunowo» w Trójcy jako źródle i celu istnienia i ostatecznie tylko w Bogu wieloosobowym – w jedności⁹.

„Wyznawanie Boga-Miłości równa się pojmowaniu Go jako życia w relacji, jako przyjaźni i dialogu, jako komunikacji i *communio*”¹⁰. Jeśli Bóg jest już sam w sobie trynitarną Komunią miłości, stworzenie nie jest konieczną samokonstrukcją Boga do miłości. On nie potrzebuje człowieka do swojego „stawania się”. Stworzenie jest wolnym uczestnikiem Jego życia, przyjętym do osobowej komunikacji – która charakteryzuje Go jako będącego zawsze miłością – i powołanym do życia z najbardziej wolnej, bezinteresownej, najczystszej i najszczerzej miłości¹¹. Jest to jednocześnie ostateczna podstawa stwierdzenia różnicy między immanentną i historiozbawczą Trójcą Świętą. Bóg nie jest Stwórcą ani z konieczności, ani nie staje się trójjedynym dopiero w stworzeniu i historii zbawienia. On jest od zawsze trynitarną wspólnotą miłości, a stworzenie i historia zbawienia są najszczerzym owocem Jego miłości. Gdyby w swoim byciu *ad extra* i *ad intra* był nierozdzielnie tym samym, musiałby być odnoszony w swoim byciu Bogiem do świata jako swojego odwiecznego korelata. Wtedy jednak nie byłby Bogiem i nie przychodziłby na świat z własnej woli. Jego wolność nie oznacza oczywiście, że miałby się „kiedykolwiek” zdecydować na świat – czasowe przedstawienia są tu bezsensowne. Ta wolność mówi nie tylko, jak ma być rozumiany Bóg Stwórca, lecz także, jak ma się rozumieć samo stworzenie – nie jako konieczne, lecz jako pochodzące z pełni niekwestionowanej miłości. Zwrot Boga ku światu nie jest więc czymś „przypadłosciowo-drugorzędnym”, lecz czasowym zwrotem ku temu, czym On sam nie jest. Ten zwrot jest powziętym w wolności sposobem, w który Bóg chce niezmiennie spełniać samego siebie, swoją wewnątrztrynitarną istotę, swoje bycie Bogiem – w komunii z tym, co zostało stworzone. Doskonała miłość

⁹ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2003, s. 938. „Motyw stworzenia, zdaniem teologa z Bazylei, jest uchwytny jedynie w sferze Ducha, w już urzeczywistnionej jedności Bożej miłości. «Zewnętrzna» strona stworzenia przebiega tak, że Bóg urzeczywistnia swoje odniesienie do świata w swojej najbardziej wewnętrznej subiektywności, na sposób coraz-więcej [...] w Duchu. Balthasar mówi tu [...] o «niespodziance» dla Boga, polegającej na zaistnieniu stworzenia jako obiektywnego «naprzeciwko» [...] względem Boga. Duch spełnia względem stworzenia rolę eschatologiczną: jest On właściwym Dopelniającym plan stworzenia, co implikuje Jego udział w wymiarze protologicznym” (I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja*, s. 119).

¹⁰ M. Kehl, *I widział Bóg, że to jest dobre*, s. 349.

¹¹ Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, s. 201-203. Autor przytacza słowa Akwinaty: „przez tezę, że wszystko pochodziłoby od Niego z miłości, wykazuje się, że stworzenie nie zostało stworzone z jakiegoś niedostatku albo ze względu na zewnętrzną przyczynę, lecz z czystej miłości i dobra” (STh I, 32, 1 ad. 3). Por. R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty. Odkrywanie Jego doświadczenia i Jego Osoby*, Kraków 1998, s. 386.

nie jest przecież statyczną doskonałością, lecz ruchem, który w ekstazie Ducha Świętego wychodzi ponad siebie. Jeśli zaś przeciwieństwo w Bogu ma sens nieskończenie pozytywny, a oddawanie i przyjmowanie miłości do drugiego należy do Jego boskości, to „przejście” od Jego wewnętrznego życia do stworzenia nie jest aktem „nowego rodzaju”, lecz zawartym w Jego istocie „możliwym” wolnym aktem, w pewnej mierze „wpiśnianym” w Boże życie, które ma się spełniać i odbijać jako praobraz w tym, co skończone. Jak każda Boska Osoba jest sobą i pozyskuje siebie ze względu na innych, tak Bóg chce w inności stworzenia być sobą i w darze siebie stawać się „bogatszym” w „ubóstwie” stworzenia¹².

Hans Urs von Balthasar poszerza biblijne pojęcie kenozy, która w Nowym Testamencie (Flp 2,6-12) oznacza rezygnację Syna z postaci Bożej oraz przyjęcie we wcieleniu postaci ludzkiej i odnosi to pojęcie przede wszystkim do rzeczywistości trynitarniej. Inkarnacyjna kenoza stanowi, według niego, tylko pierwszy stopień kenotycznej tendencji Boga. Do kenozy inkarnacyjnej dochodzi jeszcze kenoza stworzenia (i przymierza), które i tak pozostają w istotowym związku z kenozą Ojca¹³.

Czesław Stanisław Bartnik podkreśla, 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 przez świat, i to stanowi początek historii zbawienia oraz naszej komunii z Trójcą Świętą¹⁴. „Ostatecznie tylko wiara w jednego Boga, który sam jest interpersonalną miłością, może tłumaczyć człowieka jako stworzonego w wolności z miłości i przeznaczonego do miłości. Bowiem tylko w ten sposób ukazuje się, że Bóg nie jest owym Bogiem «ponad nami», który «uciska» człowieka w swojej wszechmocy, ale także nie jest Bogiem «pośród nas», który nas potrzebuje, lecz Bogiem «z nami» i «w nas», który w wolności przyjmuje nas do miłości, którą jest On sam. Przy tym stworzenie do «niczego» Bogu «nie służy», lecz On «służy» nam, ofiarując nam udział w życiu Boskiej miłości”¹⁵. H.U. von Balthasar, nawiązując do relacji Osób w Trójcy

¹² Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, s. 202n. Autor cytuje H.U. von Balthasara (*Theodramatik*, Bd. IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, s. 465n): „Trzeba [...] zgodzić się, że nieskończone bogactwo może się (dać!) ubogacić ciągle na nowo bogactwem swojej wolności i to tym bardziej, im absolutne bogactwo właśnie naprawdę tkwi w bezinteresownym dawaniu, które zakłada wolę – bycia-«biednym», tak aby pozwolić się obdarowywać, jak i móc się wyniszczyć. Jeżeli ma to już wartość wewnątrztrynitarną, to niezrozumiałe jest, dlaczego nie mogłoby mieć i nie miałyby także znaczenia dla *oikonomia* wkomponowanej w *theologia*” (s. 203).

¹³ Por. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja*, s. 97.

¹⁴ Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, s. 938n.

¹⁵ G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, s. 204.

Świętej, uważa, że świat to dodatkowy „upominek” dla Boga, przy czym istotną rolę odgrywa wpisanie ontologii świata w ontologię trynitarnego Boga¹⁶.

KOMUNIJNO-TRYNITARNA „PRZESTRZEŃ” STWORZENIA

Gdyby niezróżnicowany Bóg był absolutną mocą bycia, byt stworzony nie mógłby mieć miejsca obok Niego. Taki Bóg nie mógłby przyjmować wolnych decyzji stworzenia, nie mógłby pozwolić mu na współdziałanie ani je kochać, a samo zestawienie „Bóg i stworzenie” byłoby absurdalne. Jeśli jednak stworzenie miało coś znaczyć, to albo musiałyby być zmniejszoną emanacją boskości, albo tylko elementem boskiego życia bez rzeczywistej samodzielności, albo trzeba by ograniczyć absolutność Boga – czyli Go ostatecznie odrzucić. W mistyce żydowskiej pojawiła się idea samoograniczenia się Boga („zimzum”) i samouniżenia, a w chrześcijaństwie protestancka chrystologia kenozy i „samopowstrzymywania się” Boga w Jego wszechmocy, aby stworzenie mogło mieć samodzielność, a człowiek wolność, czyli „przestrzeń obok Boga”¹⁷.

Aporia pojmowania Boga w Jego różnicy wobec świata i niezależności świata od Niego może być rozwiązana tylko wtedy, gdy istota Boga będzie rozumiana w ten sposób, że pojęcie samookreślenia się będzie zawierać w sobie ideę poświęcania się („pasywnego pozwolenia-na-określenie-się-przez drugiego”¹⁸). Takie pojęcie oferuje właśnie trynitarnie pojmowanie Boga, którego wewnętrzne życie spełnia się w wymianie miłości. On nie jest tkwiącym w sobie absolutem, lecz wyniszcza się nieustannie, ponieważ każda z Osób otrzymuje bycie Bogiem od pozostałych obydwu Osób i Im się ofiarowuje. Osoby w Bogu mają zatem swoją najbardziej wewnętrzną osobliwość, polegającą na tym, że przyznają przestrzeń „obok” siebie¹⁹. To udzielanie przestrzeni należy do istoty miłości – żadna z Osób nie zagarnia

¹⁶ Por. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja*, s. 116n. „Szwajcarski teolog twierdzi, że nauka o stworzeniu powinna zostać umieszczona w ramach intertrynitarniej teodramatyki. Świat, pomimo swojej autentycznej stworzoneości, nie jest w stanie znajdować się rzeczywiście «poza Bogiem», gdyż jest to niemożliwe. W sposób uzasadniony i sensowny można mówić o świecie jedynie w kontekście umieszczenia go w strukturze powiązań trynitarnych. [...] Stworzenie jest jego zdaniem *zwróceniem się Boga ku światu jako całości i ku każdemu pojedynczemu stworzeniu w nim*. Eschatologiczny wymiar immanentnej Trójcy Świętej stanowi «miejsce» protologii. Nie oznacza to bynajmniej możliwości pojmowania przez Balthasara *creatio* jako linearnego przedłużenia trynitarnego dziania się: relację pomiędzy Bogiem a światem przedstawia on jako «dramat». Z pojęciem dramatu łączy się pojęcie miłości suponującej wolność. Dramat jest możliwy dzięki wolności i stanowi dialog dwóch wolności: nieograniczonej, nieskończonej – Boskiej, i skończonej – ludzkiej” (tamże, s. 117).

¹⁷ Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, s. 204-207.

¹⁸ Tamże, s. 207.

¹⁹ „Jeśli Bóg zawsze jest już sam w sobie życiem w relacji, jeśli swą istotę realizuje tylko w jedności i odrębności trzech równie istotnych odniesień, znaczy to, że w Bogu zawsze istnieje obszar dla drugiego i dla innego. Wtedy skończony świat może w momencie stworzenia wejść

„dla siebie” całego bytu, lecz każda z Nich otrzymuje i daje – stwarzając przestrzeń dla innych. Jeśli więc taka przestrzeń należy do istoty trójjedynego Boga, to musi On przygotowywać ją nie na zasadzie powstrzymywania lub ograniczania swojej wszechmocy w celu wyznaczenia stworzeniu miejsca do egzystencji. Ta przestrzeń już w Nim istnieje, stąd „Bóg powtarza w akcie stworzenia na sposób analogiczny to, co w samym Bogu od wieków ma miejsce. Jeśli *creatio ex nihilo* jest wyrazem boskości Boga i jeśli boskość Boga definiowana jest poprzez trynitarną wspólnotę miłości, wówczas w ogóle nie sprzeciwia się boskości Boga, a raczej zgadza się z Bogiem, jeśli w akcie stworzenia sam siebie ogranicza. Wyrazem boskości Boga jest to, że Bóg powstrzymuje się na rzecz swojego stworzenia w akcie samego stwarzania; [...] nie jako Bóg się wycofuje, lecz w tym sensie, że przyznaje miejsce drugiemu obok siebie, obok swojego Boskiego bytu i istoty przyznaje istnienie i istotę, umieszcza przestrzeń, przyznaje czas”²⁰. W świetle trynitarnego pojęcia Boga „zimzum” nie byłoby ściągnięciem, oddaleniem, nieobecnością, rozcieńczeniem i amputacją Boga, lecz przyjęciem, bliskością, byciem całkowicie przyjętym, pozwoleniem uczestnictwa. „Nie”, z którego został stworzony świat, jest „nie» różnicy pomiędzy Dawcą a darem”²¹ – dar nie jest Dawcą i dlatego Dawca jest obecny w darze. Okazuje się, że „nie” stojące między Stwórcą a stworzeniem jest ukryte w „Nie” stojącym między Bogiem a Bogiem.

Ponieważ w Komunii Boskiego życia Syn jest „innym-drugim” Ojca, korespondującym „odbiorom” ojcowskiego odbioru, stworzenie – jako całkowicie „inne” – może mieć swoje „miejsce” tylko w Synu. Jest ono w pewnej mierze „skończoną postacią boskiego bycia Synem w Trójcy Świętej”²², tak jak Syn jest obrazem i odpowiednikiem, wyrazem i upostaciowaniem Ojca. Oznacza to najpierw, że Wcielenie Syna – Jego najbardziej wewnętrzne zjednoczenie z przynależnym Mu od zawsze stworzeniem – nie musi być ujmowane jako konsekwencja grzechu pierworodnego, lecz także jako konsekwencja bycia stworzonym w Synu. Po drugie

w ten nieskończony obszar miłości między Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Dlaczego tak się stało – dla nas pozostaje to ukrytą tajemnicą wolności Boga, dla którego byty skończone, zwłaszcza gdy są zdolne do wzajemnej miłości, mają, jak widać, niemałe znaczenie” (M. Kehl, *I widział Bóg, że to jest dobre*, s. 350).

²⁰ E. Jüngel, *Wertlose Wahrheit*, München 1990, s. 154, cyt. za: G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, s. 207.

²¹ Greshake cytuje Martina Bieler: *Freiheit als Gabe* (Freiburg im Breisgau 1991, s. 215, przypis 98), w którym autor powołuje się na H.U. von Balthasara *Theodramatik*, Bd. II: *Die Personen des Spiels*, Tl. 1: *Der Mensch in Gott* (Einsiedeln 1976, s. 242, 262). Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, s. 208: „Życie trynitarnego Boga, w którym osoby wzajemnie «uznają» się w swoim byciu drugim, w których to drugich za każdym razem są u siebie i nawzajem zapośredniczają Boskie życie w trój-jednej różnicy, przyjmując i udzielając, jest zatem praobrazem tego, że także stworzenie posiada swoje bycie: Bóg je uznaje jako drugie siebie samego i może także w swoim byciu być drugim u siebie, i poprzez to wprowadzać je w wymianę własnego życia”.

²² G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, s. 209.

– stworzenie znajduje swoje wewnętrzne wypełnienie dopiero we wspólnocie *Christus totus* – Chrystusa i zjednoczonego z Nim całego stworzenia uwielbiającego Ojca. Jak Ojciec darowuje Synowi własne bycie Bogiem i dostrzega w Nim jego głębię, a jednocześnie otrzymuje je od Niego w zwrotnym darze w mocy Ducha Świętego, tak w pewnym sensie urządza i obdarowuje stworzenie – niejako w przedłużeniu i rozwinięciu Synowskiego bytu – w którym dostrzega teraz w skończony sposób i urzeczywistnia głębię swojego bycia Bogiem oraz w pewnym sensie odbiera je na nowo w dziękczynieniu²³. Nie wolno też zapomnieć tu o Duchu Świętym. Jak „bycie innym” Syna jest związane z Ojcem w Duchu Świętym, tak też stworzenie w skończony sposób wprowadzane jest w Synowskie bycie naprzeciw Ojca przez Ducha Świętego, który otwiera je od wewnątrz i przekształca jego życie w trynitarnie życie związane na trwale z Ojcem i Synem. Bóg, który urzeczywistnia swoją istotę w każdej z Osób i w każdej w Nich posiada siebie, może także zjednoczyć się ze stworzeniem (które nie jest Nim samym) i wprowadzić je do szczęśliwego zjednoczenia ze swoją Boską miłością. W ten sposób stworzenie otrzymuje „przestrzeń” w życiu trójjedynego Boga i jest powołane (jako „inne” Boga) do „współgrania” w trynitarniej wymianie Boskiego życia i miłości²⁴.

W języku klasycznej teologii trynitarniej można to wyrazić, stwierdzając, że stworzenie zawsze oznacza *missio* – posłanie na świat od Syna i Ducha Świętego. Jeśli bowiem stworzenie jest już z góry przyjmowane do trynitarnego życia Boga, to Syn, przez którego i dla którego wszystko zostało stworzone (J 1,3nn; Ef 1,4nn; Kol 1,16nn; Hbr 1,2), i jednoczący dynamizm Ducha Świętego – nie są w nim obecni dopiero od wcielenia, lecz Obydwaj przynależą do spełniania się stworzenia, są zawsze w niego „posłani”. Syn nie przychodzi zatem na świat dopiero przez swoje Wcielenie, jest w nim od zawsze i przychodzi do swojej własności (por. J 1,11). Również Duch Święty jest od zawsze w świecie („Duch Pański wypełnia ziemię” – Mdr 1,7), jakkolwiek przychodzi przez Chrystusa w nowy sposób. Św. Tomasz pisał krótko: „Bóg musi być obecny we wszelkiej rzeczywistości [...] w najbardziej wewnętrzny sposób”²⁵ – On jest obecny i działa jako trójjedyny²⁶. Jako taki działa nie tylko jako przyczyna główna przez przyczyny narzędziowe

²³ Por. tamże.

²⁴ Por. tamże; M. Kehl, *I widział Bóg, że to jest dobre*, s. 351-353. Kehl cytuje tu słowa H.U. von Balthasara: „Paradoksalna odrębność stworzeń istniejących naprzeciw wolnego od sprzeczności Boga jest następstwem odrębności stworzeń wewnątrz odwiecznej odrębności Ojca i Syna, będącej odwiecznym uwarunkowaniem Ich spotkania, miłości i jedności w Duchu Świętym. Nie można powiedzieć, że tym samym rozwiązana zostaje i znika tajemnica stworzenia (skoro Bóg jest «wszystkim»), jak to jest możliwe, że stworzenia mogą być mimo to «czymś», co nie jest Bogiem). Wolno jednak powiedzieć, że ostrość tego paradoksu zostaje osłabiona przez to, że Bóg, żeby być miłością dla nas, musi nią być najpierw w sobie samym, a świat przez to otrzymuje swe miejsce w Bogu – o czym zawsze wiedziała cała wielka teologia” (*Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974, s. 33n).

²⁵ STh 1, 8, 1.

²⁶ Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, s. 210.

albo jako transcendentna podstawa ich kwalifikacji, lecz razem z nimi, aby we współdziałaniu doprowadzić stworzenie do pełni (w historii tego stworzenia)²⁷.

Ponieważ stworzenie posiada swoją przestrzeń w trynitarnym Bogu, jest już naznaczone przez Jego „przyjście” do niego, jest z góry wplątane w trynitarne życie Boga i Bóg – w pełni wolności – jest także „wplątany” w życie stworzenia. Jeśli Bóg chciał być „Bogiem stworzenia”, jeśli w Jezusie Chrystusie istnieje synteza Boga i stworzenia, to i na wieczność nie może istnieć żaden Bóg, który nie byłby wpisany w los swojego stworzenia. Nie istnieje więc (od kiedy stworzenie było chciane w sposób wolny przez Boga) czysto immanentne trynitarne życie Boga ponad stworzeniem – ono spełnia się „historiozbawczo” jako nierozzerwalnie związane z Jego działaniem w stworzeniu²⁸.

Jedyną logiczną podstawą możliwości istnienia „bycia drugiego” stworzenia i jego samodzielności „obok” Boga, wraz z jednocześnie najbardziej wewnętrzną jednością i powiązaniem z Nim, są trynitarne rozróżnienia. Trynitarna wiara gwarantuje jednak nie tylko inność i samodzielność stworzenia, lecz także ich „dialektykę”, bez której odniesienia stworzenia do trójjedynego Boga pozostałyby niezrozumiałe²⁹.

DIALEKTYKA STWORZENIA: BYCIE NAPRZECIW BOGA (W SYNU) I W BOGU (W DUCHU ŚWIĘTYM)

Podstawowe przesłanie biblijne głosi, że samo stworzenie nie jest boskie, lecz trwa naprzeciw Boga i nawet nie istnieje bardziej fundamentalna różnica niż różnica między stworzeniem a Stwórcą. W odróżnieniu od środowiska kulturowego, sakralizującego na różne sposoby to, co zostało stworzone (kult Baala, kult astralny, prostytutka sakralna, kult zmarłych), Izrael głosił pozytywną ocenę stworzenia i całkowitą inność bycia Boga, a i wczesny Kościół odrzucał platońsko-neoplatońskie pomniejszanie w bycie stworzenia jako (jedynie) emanującego z Boga. Bóg jest Bogiem, a świat jest światem. Pomiędzy nimi zionie otchłań nie do przekroczenia – Bóg jest bytem w sobie (*ens a se*), a stworzenie jest bytem ku innemu (*ens ad alio*). Scholastyka podkreślała tę różnicę za pomocą przejętej od Arystotelesa kategorii przyczynowości sprawczej – Bóg w stwarzaniu sprawia coś radykalnie innego od siebie i włącza je w to, co jest Jego własne³⁰.

²⁷ Por. tamże, s. 210n.

²⁸ Por. tamże, s. 211.

²⁹ Por. tamże, s. 211n.

³⁰ Por. tamże, s. 212. „To spuentowanie różnicy pomiędzy Bogiem a stworzeniem zostało w ostatnich latach jeszcze *bardziej* podkreślone w celu – nierzadko wątpliwego – teologicznego wsparcia i legitymizacji nowożytnego procesu sekularyzacji: Stworzenie nie jest Bogiem i nie jest boskie, jest stanowione jako wolne w tym, co jego własne! Świat *jest* tylko światem – i niczym innym jak światem – i *wolno* mu być światem. Dlatego człowiek według tego modelu roz-

Podkreślenie tej różnicy jest ważne, ponieważ tylko tam, gdzie istnieje różnica, może zaistnieć dialog i miłość, a emfaticzne podkreślanie różnicy między Bogiem i światem jest niezwykle potrzebne w kontekście niebezpieczeństwa zapomnienia o istotnej transcendencji Boga. Jednak stworzenie jest nie tylko spowodowane przez transcendentnego Boga i obdarzone byciem sobą, lecz jest także (w tej różnicy) zachowane w swojej wolności³¹. Natomiast koncepcja stworzenia, która mówi tylko o radykalnej inności Boga i jego absolutnej transcendencji wobec świata, prowadzi konsekwentnie do deizmu i – w ekstremalnym przypadku – do świata pozbawionego Boga. Dlatego nie wystarczy określanie stworzenia tylko jako radykalnie przeciwnego Bogu³². Na to wskazuje także pradawne doświadczenie człowieka, odbite nie tylko w zdeformowanych postaciach koncepcji sakralizujących i panteistycznych, lecz także w Piśmie Świętym. Stworzenie jest przestrzenią obecności Boga, medium Jego wypowiedzi i udzielenia się człowiekowi. Psalm 19,2-5 stwierdza: „Niebios głośnia chwałę Boga, dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza. Dzień dniowi głosi opowieść, a noc nocy przekazuje wiadomość. Nie jest to słowo, nie są to mowy, których by dźwięku nie usłyszano; ich głos się rozchodzi na całą ziemię i aż po krańce świata ich mowy”. Głos Boga staje się słyszalny w wydarzeniach natury, widoczna staje się Jego moc i głębia życia (Ps 29; 50; 97), Jego mądrość jest nazwana „odblaskiem wieczystej światłości, zwierciadłem bez skazy działania Boga, obrazem Jego dobroci” (Mdr 7,26). Cała ziemia napełniona jest chwałą Pana (por. Lb 14,21), „jest pełna łaskowości Pańskiej” (Ps 33,5). W Starym Testamencie i judaizmie rozwinięta była także idea *szekina* – zamieszkiwania mądrości Boga w Jego stworzeniu³³.

Także w Nowym Testamencie Jezus wskazuje z naciskiem na stworzenie. W przypowieściach jasne się staje, że stworzenie jest twórcze, że błyszczy w nim obietnica i antycypacja Królestwa Bożego – i dlatego ma ono udział w Boskiej Komunii: „świat jako całość oraz każdy poszczególny byt i każda poszczególna praw-

mienia powołany jest na «podobieństwo Boga», aby świat, olbrzymie «pole materii i potencji», znamionował i przekształcał na swoje cele i sobie czynił służebnym. Ale «podobieństwo Boga» w tym kontekście rozumiane było według nominalistycznego obrazu Boga: Bóg jest wszechpotężnym, wielkim, samotnym Stwórcą świata, wyposażonym w potentia absoluta Super-Monarcha. I dlatego także człowiek urzeczywistnia swoje bycie-obrazem-Boga poprzez to, że zagarnia świat i znamionuje go znakiem swojej mocy. [...] ten obraz człowieka i świata współprzyczynił się do ekologicznego kryzysu współczesności [...]» (tamże).

³¹ Por. H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkova, Poznań 2013, s. 70: „Myśli religijnej zawsze było wiadome, że nie można przedstawiać Boga jako kogoś «innego», kto stoi wyniosłe ponad światem. Jest On bowiem «wszystkim» (Syr 43,27), dlatego jest także «wszystkim we wszystkich» (1 Kor 15,28), albo – ponieważ rzeczy jako takie nie są Bogiem – jest On «ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich» (Ef 4,6). Ażeby jednak mógł być «w» czymś skończonym, a sam przez to nie podlegał ograniczeniu, trzeba Mu przypisać nieporównane z niczym dostojeństwo; mówiąc językiem biblijnym – nieporównaną wszechmocną wolność pozwolenia istotom na to, by istniały same z siebie”.

³² Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, s. 212n.

³³ Por. tamże, s. 213.

da w nim jest autentycznym ukazaniem się Boga. Znak, w którym On siebie wyraża, w najmniejszej mierze nie przeszkadza Mu powiedzieć tego, co chce powiedzieć. Między treścią a wyrazem nie ma żadnego dystansu, ponieważ wyraz pochodzi w pełni od istoty objawiającej i jest określony przez treść, którą ma wyrazić. [...] Dlatego poprzez stworzenie może przeświecać istota Boga – i to tak bardzo, że patrząc na rzeczy ziemskie można poprzez obraz widzieć praobraz i zapominać przy tym, że widzi się go nie bezpośrednio, lecz w zwierciadle stworzenia [...]. Obrazowość rzeczy ziemskich staje się tak bardzo ich prawdziwą istotą, a sam obraz jest tak przejrzysty, że Bóg jak gdyby bezpośrednio (*immediate*) przez niego «prześwituje». [...] Czar, jaki istoty stworzone mogą roztaczać na zasadzie immanencji Bożej wspaniałości, wkłada w nie obietnicę, która jest bezpośrednią zapowiedzią Boga. Bóg przemawia z nich, Bóg przyciąga poprzez nie do siebie tego, który na nie patrzy, Bóg wychyla się niejako z tych oczu świata, aby spojrzeć wprost na człowieka zafascynowanego pięknem rzeczy»³⁴.

Mówienie o radykalnej inności Boga i stworzenia wymaga jeszcze uzupełnienia. On jest nie tylko *aliud* w porównaniu ze stworzeniem, lecz także *non aliud* (Mikołaj z Kuzy). Gdyby bowiem Bóg, jako całkowicie inny, był oddzielony od swojego stworzenia, nie byłby Bogiem obejmującym wszystko i wszechbytuującym. On właśnie przez to odróżnia się nieskończenie od swojego stworzenia, że – inaczej niż nacechowany rozróżnieniami świat stworzony – nie różni się od niczego. Mówienie o nieskończonym oddaleniu stworzenia od Boga ma natomiast na celu wskazanie na jego radykalną „tylko-doczesność” i aktualne rozróżnienie partykularne³⁵.

Jak połączyć te dialektycznie przeciwstawne określenia stworzenia, że jest ono samodzielny i wolny „inny”, istnieje naprzeciw Boga i jednocześnie jest przestrzenią Jego obecności oraz samoobjawienia, że jest samodzielne wobec Boga i medium w byciu Boga, że jest *aliud* i *non aliud*? Czy nie jest to beznadziejne łączenie „światowości” i „świętości” stworzenia? Alternatywa nie może być jednak ostateczna, ponieważ obydwa jej bieguny wskazują na coś nieodzownie ważnego i oczekują na jakąś mediację, którą oferuje właśnie wiara trynitarna. Tak jak bycie stworzenia naprzeciw i *aliud* ma udział w Synowskim „naprzeciw” Ojca, tak bycie stworzenia w Bogu (i odwrotnie) ma swoją podstawę w wiążącej i jednoczącej obecności Ducha Święte-

³⁴ H.U. von Balthasar, *Teologia*, t. I: *Prawda świata*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2004, s. 216n; por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, s. 213n.

³⁵ Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, s. 214. M. Kehl zauważa, że „wielu nowożytnych teologów (m.in. Hans Urs von Balthasar, Romano Guardini, Gisbert Greshake, Hans Kessler) wyjaśnia, że Bóg przede wszystkim dlatego jest czymś *całkowicie* innym («totaliter aliud») niż świat i wszystko, co w nim jest, ponieważ w stosunku do nich nie jest czymś innym («non aliud»). Bóg jest najprostszą Jednością, zawierającą w sobie wszystkie różnice i je ogarniającą, jak źródło wyrzucającą z siebie wszystkie rzeczy i dlatego w nich wszystkich obecną. Jest wielkodusznie rozdającym siebie spotkaniem w jedność wszystkich różnic («coincidentia oppositorum»). Dlatego tylko Bóg jest obecny tak bardzo *wewnątrz* wszystkich stworzeń, że różni się od nich «pełnie inaczej», niż różnią się między sobą stworzone rzeczy» (s. 342n).

go – przez Niego, jako obecnego w stworzeniu („Duch Pański wypełnia ziemię [...] ogarnia wszystko...” – Mdr 1,7), Ojciec nieustannie wiąże po Synowsku „inność” stworzenia ze sobą i przyciąga je do siebie. Według Pisma Świętego Duch napelnia stworzenie życiem – mocami i możliwościami – przez które jest ono utrzymywane wewnątrz, związane z Bogiem i prowadzone ponad siebie – do pełnej komunii z Bogiem. Krótko mówiąc, Duch (*ruah Jahwe*) jest Boską, immanentną obecnością w stworzeniu i uczestniczy w jego losie. Uczestniczy także w cierpieniach stworzenia, wzdycha za zbawieniem i wolnością, może być „gazonny” (por. 1 Tes 5,19) i „zasmucany” (por. Ef 4,30)³⁶ oraz „wzdycha” (por. Rz 8,22) niepojętymi słowami z zagubienia obecnego czasu ku Bogu. To uczestnictwo Ducha Świętego jest jednocześnie – zgodnie z Jego naturą – nakierowane „poza-ponad” i ukazuje się tak w ewolucyjnym rozwoju stworzenia, jak i w dynamicznej transcendencji ludzkiego ducha³⁷.

Gisbert Greshake zauważa, że dialektyka tego, co stworzone, wyjaśnia się w specyficznym uczestnictwie w trynitarnej różnicy Osób. Bóg stwarza sobie w świecie „naprzeciw” (w Synu), wchodzi w nie (w Duchu Świętym) i pozostaje jednak wyniesiony ponad nie (jako Ojciec)³⁸. Przez konstytucję stworzenia w przestrzeni życia trynitarne Boga partycypuje ono także w trynitarnej sieci relacji i odwzorowuje to w jej różnorodnych odniesieniach. Bez takiego wyjaśnienia dialektyka stworzenia byłaby tylko zwykłą alternatywą przeciwstawnych określeń. A więc trynitarne pojęcie stworzenia łączy przekonanie o gruntownej różnicy między Stwórcą a stworzeniem z myślą o uczestnictwie stworzenia w trynitarzym życiu Boga, samodzielność i określoność stworzenia wobec Boga (sekularyzm) z jego byciem w Bogu (sakralność), transcendencję Boga wobec świata i Jego immanencję w świecie³⁹. Jest to bardzo ważne, ponieważ jednostronne akcentowanie Bożej transcendencji wobec świata prowadziło do deizmu, a jednostronne akcentowania Bożej immanencji w świecie prowadziło do panteizmu. W trynitarzym pojęciu stworzenia integrują się momenty prawdy monoteizmu i panteizmu. Panenteizm – wobec rzeczywistości Boga, który świat stworzył i zamieszkuje w świecie, i odwrotnie, świat, który On stworzył i który jednocześnie egzystuje w Bogu – można rozważać i przedstawiać tylko trynitarne⁴⁰.

³⁶ Por. J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, München 1985, s. 108.

³⁷ Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, s. 215n.

³⁸ Greshake wskazuje, że Leonardo Boff inaczej przedstawia zróżnicowane odniesienia stworzenia do Boga: mówi o transcendencji stworzenia (w spojrzeniu na Ojca), jego immanencji (w spojrzeniu na Syna) i transparenacji (w spojrzeniu na Ducha Świętego). Por. L. Boff, *Der dreieinige Gott*, Düsseldorf 1987, s. 38n.

³⁹ Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, s. 216.

⁴⁰ Por. J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, s. 108.

THE TRIUNE GOD AS CREATOR OF THE WORLD

Summary

The Triune God is the Creator of all reality. God is transcendent and immanent to the world in the sense of the Christian panentheism. As the Communion of love of the Father, the Son and the Holy Spirit, God may, without limit yourself, give existence to the world. He created the world out of love and for love, He is Communional-Trinitarian “space” of creation that exists in front of God – in the Son and in God – in the Holy Spirit.

Słowa kluczowe: Stworzyciel, stworzenie, trójjedyny Bóg, chrześcijański panenteizm, trynitarno-komunijna „przestrzeń” stworzenia, stworzenie wobec Boga – w Synu, stworzenie w Bogu – w Duchu Świętym

Keywords: Creator, creation, the Triune God, Christian panentheism, Communional-Trinitarian “space” of creation, creation in front of God – in the Son, creation in God – in the Holy Spirit