

ŚWIAT — DOBRE STWORZENIE BOGA?

Kryzys ekologiczny jako wyzwanie
chrześcijańskiej nauce o Bogu

I. ZAŁOŻENIA

Gdy angielski filozof John Steward Mill (1806—1873) zalecił otoczyć opieką mniejszości narodowe, „tak by mogły one już w bliższej przyszłości tworzyć większość”¹, nie był w stanie nawet przeczuć, że nasze czasy tak dalece potwierdzą słuszność jego praktycznego podejścia do tego zagadnienia. Z tych ledwie dostrzegalnych początków wyrosła daleko idąca świadomość środowiska, która wyraża się pośrednio także w wielkiej ilości publikacji teologicznych i nieteologicznych². Silnym bodźcem dla teologii katolickiej są jednocześnie, w tym względzie, spory wewnętrznieprotestanckie, wiążące się z takimi nazwiskami, jak: Karl Barth, Emil Brunner, Friedrich Gogarten oraz Paul Alhaus, aż po „ekologiczną naukę o stworzeniu” Jürgena Moltmanna. We wprowadzeniu do swego dzieła słusznie stwierdza: „Problem nauki o Bogu oznacza dzisiaj uznanie stworzenia... Wrogiem teologii

¹ Por. K.W. Deutsch, *Wie verstehen wir die Weltentwicklung?* (Paderborner Universitätsreden 19), Paderborn 1985, s. 18.

² Por. A. Auer, *Umweltethik*, Düsseldorf 1984; H.U. von Balthasar, *Trójca Święta a stworzenie*, w: *Kosmos i człowiek*, Kolekcja Communio 4, Poznań 1989, s. 22 nn; Kard. J. Ratzinger, *Zadanie religii wobec współczesnego kryzysu pokoju i sprawiedliwości*, w: tenże, *Kościół — ekumenizm — polityka*, Kolekcja Communio 5, Poznań 1990, s. 307—317; O. Bayer, *Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung*, Freiburg 1986; V. Benda, *Der Weltkatechismus und der konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung*, Conc (D) 25 (1989) 362 nn; A. J. Bucher, *Hoffen auf eine säkulare Ethik?* w: *Die Kraft der Hoffnung* (FS J. Schneider), Bamberg 1986, s. 200—212; Ch. Frey, *Theologie und Ethik der Schöpfung. Ein Überblick*, ZEE 32 (1988) 47—59; A. Gamoczy, *Theologie der Natur*, Zürich 1982; tenże, *Schöpfungslehre*, Düsseldorf 1983; tenże, *Schöpfung und Kreativität*, Düsseldorf 1980; H.-Ch. Knuth/W. Lohoff (wyd.), *Schöpfungsglaube und Umweltverantwortung*, Hannover 1985; K. Marti, *Schöpfungsglaube. Die Ökologie Gottes*, Stuttgart 1983; D. Mieth, *Gottese Erfahrung und Weltverantwortung. Über die christliche Spiritualität des Handelns*, München 1982; W. Nethöfel, *Creatio, Creatura, Creativitas. Im Spannungsfeld zwischen Schöpfungslehre und Kreativitätsforschung*, Berliner Theologische Zeitschrift 5 (1988) 68 nn; J. Ratzinger, *Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, Salzburg 1980; A. Zottl, *Kirche zwischen Abtreibung und Kernenergie. Gibt es eine pastorale Pflicht gesamtkirchlicher Parteilichkeit*,

w obecnych czasach jest nihilizm praktyczny w podejściu do przyrody”³. Podkreśla się tutaj trafnie, że w kwestii kryzysu środowiska, zawartej w pojęciu stworzenia, obok antropologii ma dużo do powiedzenia przede wszystkim chrześcijańska nauka o Bogu, ponieważ odnosząc się do faktu stworzenia świata uznaje ona Boga za źródło istnienia i przyszłość świata, a w związku z tym także za Tego, na którym opiera się cała teraźniejszość. Prawdę tę podkreślają również hasła, które włączają antropologię do rozważań na temat ekologii. To właśnie człowiek, jako „obraz Boga” Stwórcy, otrzymał bowiem zadanie panowania nad ziemią. Jeżeli dziś się stwierdza, że wskutek kryzysu środowiska powstaje kryzys ekologiczny, co oznacza, że ruchy ekologiczne, reagujące na kryzys środowiska, popadają w kryzys tam, gdzie w wyniku rozważań nad „środowiskiem” oraz z usilnej troski o jego ochronę świadomie przesłania się pytanie o jakieś zobowiązujące i przewodnie wyobrażenie wartości i celu, to zadanie nakreślenia przewodnich myśli chrześcijańskiej ekologii jawi się tym wyraźniej, im bardziej nauka o Bogu idzie po linii nauki o stworzeniu⁴. Poniższe refleksje zakładają zasadniczo znajomość bardzo zróżnicowanych interpretacji odnośnych fragmentów Starego i Nowego Testamentu⁵, jak też etycznych⁶ i praktyczno-pastoralnych kon-

MthZ 39 (1988) 259—280; L. von Zschok, *Zu neuen Seinsdimensionen. Wir sind frei, verantwortlich, Teil der Schöpfung*, Genf 1986. Szczegółową bibliografią do 1980 roku podaje: K. Spreckelmeier, *Theologische Literatur zur Umweltkrise*, w: Ph. Schmitz (wyd.), *Macht euch die Erde untertan? Schöpfungsglaube und Umweltkrise*, Würzburg 1981, s. 213—223.

³ J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung, Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985.

⁴ Por. art. K. Lehmann, w niniejszym numerze. Pisze on tam następująco: „Kiedy z dnia na dzień coraz bardziej dręczą nas pytania, byłoby rzeczą niewłaściwą, gdyby ktoś z powodu różnych możliwych nadużyć zamykał oczy na problematykę dotyczącą przetrwania ludzkości. W zmaganiach teologicznych nie będzie na pierwszym miejscu chodziło o to, by podawać jakieś konkretne rady, odnoszące się np. do rozwoju, do problemów bezpieczeństwa wynikających z zastosowaniem energii jądrowej, czy też do dopuszczalnego stopnia zanieczyszczenia środowiska. Akcent powinno się raczej postawić tam, gdzie właśnie od studiów ekonomicznych domaga się bezwzględnej zmiany orientacji”.

⁵ Literaturę egzegetyczną podaje: F. Gragl, *Alttestamentlicher Schöpfungsglaube und seine Konsequenz für die Beziehung zwischen Mensch und Natur*, Franziskanische Studien 71 (1989) 42—57; W. Beinert, *Christus und der Kosmos, Perspektiven zu einer Theologie der Schöpfung*, Freiburg 1974, s. 20—51 (2. „Die neutestamentliche Schöpfungstheologie”); ściśle do Starego Testamentu: H.-W. Jüngling, *Macht euch die Erde untertan* (Gen 1, 28). *Der geschaffene Mensch und die Schöpfung*, w: Ph. Schmitz (wyd.), dz. cyt., s. 9—38.

⁶ K. Hilpert, *Verantwortung für die Natur. Ansätze zu einer Umwel-*

sekwencji, jakie wynikają z egzegetycznych i systematycznych rozważań antropologii przyporządkowanej nauce o Bogu i teologii stworzenia.

1. Ku rozumieniu świata i człowieka

A. Zagrożenie świata pojętego jako środowisko i otoczenie człowieka: Wymiar odpowiedzialności za świat

„Każda teologia wychodzi od Pisma św. Na nim opiera wszelkie poszukiwania teologiczne oraz wciąż na nowo do niego powraca”⁷. Słowa te podkreślają prawdę, że pełna wizja świata i człowieka wymaga zwrócenia szczególnej uwagi na wypowiedzi Pisma św., począwszy od samej Księgi Rodzaju. Na podstawie poprawnej interpretacji obu przekazów o stworzeniu, tak jak je przedstawiała wielokrotnie egzegeza, należy uznać, że są krótkowzroczne owe, powołujące się zwłaszcza na Rdz 1, 26 nn, zarzuty, które — począwszy od Carla Amery’ego⁸, poprzez Dennisa L. Meadowsa⁹, a skończywszy na Eugeniuszu Drewermannie¹⁰ — ukazują chrześcijaństwo, względnie spuściznę judeo-chrześcijańską, jako przyczynę zniszczenia środowiska. *Księga Rodzaju* mianowicie, opisując dokonane przez Boga dzieło stworzenia, podkreśla bardzo mocno, że nasz świat został utworzony jako przestrzeń życiowa człowieka. Żyjąc w nim i tworząc go, człowiek powinien kształ-

tethik in der gegenwärtigen Theologie, ThPh 60 (1985) 376—399 (literaturę podaje na s. 377, przyp. 4); Ph. Schmitz, *Damit er den Garten bebaue und hüte (Gen 2, 15) — Das Gesetz der Schöpfung. Moraltheologische Überlegungen zur Umweltkrise*, w: tenże, dz. cyt., s. 89—118 (literatura na s. 118—121); W. Nethöfel, dz. cyt., s. 80, przyp. 32 przypomina o tym, że D. Mieth czyni „inspirującą się mistrzem Eckhardtem oraz interpretowaną w dziele H. Rombachsa: *Strukturontologie* swoistą analogię *creativitatis* do punktu wyjścia jego «etyki narratywnej» (por. *Dichtung, Glaube und Moral*, Mainz 1976; *Moral und Erfahrung*, Tübingen 1976)».

⁷ Papież Jan Paweł II, Przemówienie w czasie spotkania z profesorami teologii, wygłoszone 18 listopada 1980 r., w: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 25: Papst Johannes Paul II. in Deutschland*, wyd. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, s. 114.

⁸ C. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek 1972.

⁹ D.L. Meadows, *Wachstum bis zur Katastrophe? Pro und Contra zum Weltmodell*, Stuttgart 1974 (zwłaszcza s. 28—30).

¹⁰ E. Drewermann, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Regensburg 1981. Nawiązując do niego, K. Lehmann stwierdza: „Chrześcijaństwo jest religią oczywistego rozwoju... Teza ta jednak nie jest aż tak nowa. Znajduje się już ona u takich historyków jak Amerykanin J. Lynn White, A. Toynbee, K. Löwith, F. Nietzsche czy M. Heidegger” (art. w niniejszym numerze).

tować swe podobieństwo do Boga. Wolą Bożą jest, aby świat, taki, jakiego dziś doświadczamy, nie tylko posiadał dzięki działaniu Bożemu swój początek, ale by też człowiek mógł przekształcać owo stworzenie na swój sposób: „pojęcie stworzenia nietykalnego jest w każdym razie ideą romantyczną, która nie ma nic wspólnego z myśleniem teologicznym”¹¹. Działanie człowieka będzie zresztą tylko uznaniem boskiej mocy stwórczej, jeśli w duchu właściwej wolności będzie dokonywało się z poczuciem odpowiedzialności za świat; a w ten sposób zarazem wypełnienie skierowanego do człowieka Bożego nakazu panowania stanie się dla świata błogosławieństwem: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. Po czym Bóg im pobłogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi»” (Rdz 1, 27-28)¹². Właśnie dzisiaj, kiedy krytycznie uznajemy, „że techniczna interwencja człowieka zadaje gwałt naturze”¹³, należy koniecznie powrócić w sposób świadomy do jej początków. Tylko wtedy bowiem, gdy człowiek spełnia swe dzieło „zgodnie z porządkiem ustanowionym przez Boga” i gdy „obejmuje w posiadanie stworzenie rozumiane jako dar Boży, nie zmieniając jego charakteru daru, lecz pozwalając na to, by było ono darem Bożym, wówczas pozostaje ono dobrym stworzeniem Bożym”¹⁴. Jeśli jednak w wizji świata zapomina się o fakcie

¹¹ G. Greshake, *Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung*, Freiburg 1986, s. 48.

¹² Por. H. Haag, *Am Morgen der Zeit (Theologische Meditationen 2)*, Einsiedeln 1963, s. 17. Przypomina on o tym, że w tekście tym wyrażony jest „pewien porządek wartości”. Całe orędzie zbudowane jest na zasadzie porządku wstępującego. Stworzenie człowieka na końcu ma za zadanie unaocznic prawdę, że człowiek znajduje się ponad wszelkimi innymi bytami stworzonymi że nie ma nad sobą nikogo innego, jak tylko Boga”

¹³ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt 1979, s. 26.

¹⁴ G. Greshake, *Gott in allen Dingen finden*, dz. cyt., s. 49. Kontynuuje on swe rozważanie (tamże) w sposób następujący: „Kiedy człowiek ujarzmia stworzenie, a przy tym plądruje je, zadaje mu gwałt i niszczy, tak że przestaje być dla niego błogosławieństwem, wówczas ma się wrażenie, iż również jego znamię teologiczne zmienia się nie do poznania”. Por. także W. Kirchschräger, *Welt im Alten und im Neuen Testament*, w: P. Gordan (wyd.), *Säkulare Welt und Reich Gottes*, Graz-Wien-Köln 1988, s. 151—177. Na s. 155 czytamy: „Zgodnie z tym nie można sobie wyobrazić, by świat, jako przestrzeń życiowa człowieka, został zlaicyzowany oraz oderwany od Boga. Prawda ta zachowuje swe znaczenie zarówno w kontekście stworzenia, jak też (i przede wszystkim) w odniesieniu do jego stanu i właściwości bycia życiową przestrzenią człowieka. Przekaz o stworzeniu, zawarty

stworzenia, i to na rzecz bezowocnego obcowania z daną człowiekowi materią, to traci się przy tym również pozbawioną ludzkiej samowoli podstawę solidarnej odpowiedzialności za świat. Stąd też ogromne znaczenie ma to, że właśnie na tym polu Kościoły chrześcijańskie odkryły swe wspólne zadanie do wykonania. W trosce o człowieka i świat, zgromadzone w październiku 1988 roku na światowym zebraniu, zajęły się problemem „sprawiedliwości, pokoju i ochrony stworzenia”¹⁵.

B. Potęga sił natury a bezsilność człowieka. Wymiar teodycealny

W tym kontekście nie można pominąć jednego z najważniejszych problemów naszej wiary. Sprawa „istnienia różnorodnego zła w świecie i w życiu człowieka skłoniła w roku 1710 G. W. Leibniza do opublikowania *Teodycei* (tłumacząc dosłownie, chodzi o *usprawiedliwienie Boga w obecnym stanie rzeczy*)”¹⁶. O ile jednak Leibniz mógł jeszcze stwierdzić, że istniejący świat jest najlepszym z możliwych, o tyle widziany obecnie świat jawi się nie tylko jako stworzenie przekształcone, ale też i zniekształcone przez człowieka. Przyroda ukazuje się nam raczej pod postacią „zniszczenia, walki, okrucieństwa i bezwzględności”¹⁷. Co się tutaj zauważa? Czy chodzi tylko o przeniknięte całkowicie negatywnym podejściem surowe ujęcie wolności stworzenia, czy też o Pra-Zło,

w 1 rozdziale Księgi Mojżeszowej, jawi się zatem nie tylko jako czysto historyzujące ujęcie przez redaktora minionych zdarzeń, lecz otrzymuje swe fundamentalne znaczenie: w ten sposób przypomina się człowiekowi, skąd pochodzi i jaką ma wartość, czyli jak dobry jest ów świat, w którym musi on żyć z woli Bożej”.

¹⁵ Por. R. Lettmann, *Unsere Verantwortung für die Menschen und für die Welt*, Bibel und Kirche 44 (1989) 137. Jeśli chodzi o pojęcie „solidarności” por. K. Hilpert, dz. cyt., s. 379, przyp. 10. L. Weimer, *Die Lust an Gott und seiner Sache*, Freiburg 1981, stwierdza, że pod względem antropologicznym, „w znaczeniu wewnętrznego, danego już w akcie stwórczym ludzkiego ukierunkowania na wolę i łaskę Bożą”, przez popełnienie pierwszego grzechu „egoizmu” została w sposób istotny zniszczona także wspólnota między ludźmi. „Egoizm, jako grzech przeciwko wspólnotcie, byłby głównym następstwem oraz podstawowym elementem grzechu pierwotnego” (s. 342).

¹⁶ W. Kern, *Anthropologische Strukturen Im Blick auf Offenbarung*, w: W. Kern — H. Pottmeyer — M. Seckler, HFTb 1, Freiburg 1985, s. 206.

¹⁷ K. Hilpert, dz. cyt., s. 190. Por. także P. Schoonenberg, *Auf Gott hin denken. Deutschsprachige Schriften zur Theologie*, Wien 1986, s. 147, który pisze: „Samo określenie stworzenia może być zawsze zniekształcone... Możliwość jego wynaturzenia, degeneracji oraz zaistnienia zła jest cechą nie-Bożą świata. Ujawnia ona, że tak się wyrażę, jego transcendencję ku dołowi. W świecie, w którym żyje człowiek, zło dzieje się tam, gdzie ewolucja wkracza na błędne drogi, w katastrofach, w unicestwieniu”.

o Szatana? Odpowiedź wypływa pośrednio z faktu, że stworzenie stanowi dla człowieka „część jego bytu ludzkiego, na który jest on zdany z racji swej konstytucji”¹⁸. Właśnie dlatego jednak należy tu przywołać na pamięć zaistnienie grzechu pierworodnego, o którym mówi nam Pismo św. Stąd też ekumeniczny dokument, opublikowany w 1985 roku pod tytułem: *Brać odpowiedzialność za stworzenie* jako wspólna deklaracja Rady Niemieckiego Kościoła Ewangelickiego oraz Niemieckiej Konferencji Biskupów, przypomina o tym, że człowiek unikał od początku „swego przeznaczenia do twórczego zachowywania i kształtowania świata, przez co doznał gruntownej przemiany nie tylko jego własny byt lecz w ogóle cała ziemia”. Opowiadanie o pierworodnym grzechu człowieka (Rdz 3) ukazuje „w sposób godny uwagi, że również stworzenie ponosi konsekwencje pierwotnego wykroczenia człowieka wobec Boga... Oto moce śmierci zostają uwolnione (Rdz 4, 8-16)”¹⁹.

2. Świat — dobre stworzenie Boga

A. „Świeckość” świata jako wyzwanie rzucone wierze chrześcijańskiej: Wymiar godności stworzenia

Jeszcze na początku czasów nowożytnych było rzeczą oczywistą, że przyrodnicza refleksja nad światem ma się opierać na wierze w stworzenie. Tak na przykład Jan Kepler (1571—1630)²⁰, który od 1587 do 1594 roku studiował w Tybindze, wyraził się w sposób następujący: „Geometria, przed powstaniem rzeczy należąca od wieków do Bożego Ducha,... dostarczyła Bogu prawzoru stworzenia świata, a wraz z obrazem Bożym stała się udziałem człowieka”²¹. Jeśli więc człowiek w matematycznych prawidłowościach przyrody może odczytać myśl Boga jako Stwórcy tej przyrody, to fakt ten potwierdza podobieństwo człowieka, dzięki któremu jest on w stanie odkryć w matematyce stwórczą myśl

¹⁸ K. Hilpert, dz. cyt., s. 391. Por. G. Greshake, *Gott in allen Dingen finden*, dz. cyt., s. 83 nn.

¹⁹ Nr 53, s. 35 n. O.H. Pesch, w dziele: *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg 1983, s. 35, przypomina, że dla antropologii teologicznej nie wystarczy pytanie stawiane w perspektywie stworzenia... o idealne struktury bytu ludzkiego. Antropologia teologiczna musi... bez zwlekania, gdy jest jeszcze na to czas, włączyć do rozważań także człowieka uważanego za grzesznika”.

²⁰ Por. F. Stuhlhofer, *Naturforscher und die Frage nach Gott*, Berneck 1988, tu: Johannes Kepler, *Auf der Suche nach der göttlichen Weltharmonie*, s. 121—126.

²¹ E. Scheibe, *Gibt es eine Annäherung der Naturwissenschaften an die Geisteswissenschaften?*, Universitas 42 (1987) 5—18, tutaj: s. 10.

Boga. Już Mikołaj Cusanus (1401—1464) w tym samym kontekście nazwał człowieka *alter deus*. Dzisiaj należy raczej stwierdzić rzecz wprost przeciwną. Godność, którą przypisuje światu idea stworzenia, zostaje w różnoraki sposób przesłonięta ludzką twórczością. „Wydaje się, że świat techniki nowożytnej... nie jest już otwarty na tajemnicę znajdującą się po jego drugiej stronie. Już nie uważa on siebie za stworzenie Boga”²². Podejmując to wyzwanie, chrześcijańska nauka o stworzeniu musi wyjaśnić, że właśnie pochodzenie świata nadaje mu jego najgłębsze znaczenie. Albowiem stworzenie z niczego, *creatio ex nihilo*, zakłada przyszłą rzeczywistość, którą można „śluszenie opisać jako paradygmat transcendentencji”²³. Koresponduje z tym doświadczenie człowieka, polegające na tym, że poddając próbie swą wolność, choć jest ograniczony czasem, w tymże czasie decyduje o przyszłości. Głęboki sens tego czynu daje się uzasadnić tylko Bogiem, gdyż jako Stwórca On sam jest sensem stworzenia.

B. „Wraz ze światem w drodze ku Bogu”:
Teologiczny wymiar historii ludzkości i świata

Sobór Watykański II, zgodnie z teologią swoich czasów, uznał godność stworzenia, patrząc na nie w sposób ściśle antropocentryczny: „Wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierować ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt”²⁴. Ścisłej

²² Chr. Link, *Die Transparenz der Natur für das Geheimnis der Schöpfung*, w: G. Altner (wyd), dz. cyt., s. 193.

²³ Por. tamże, s. 189. Człowiek, który wraz z objawieniem mu tej przyszłości otrzymuje pewien obszar wolności, jest świadomy tego, że u jego początków znajduje się czyn grzeszny, oraz wie, że może zawsze popaść w zepsucie i grzech. Odnośnie do tego zob. P. Hünermann, *Glaube als Weg in die Ankunft Gottes und die Zukunft des Menschen*, w: A. Kolb (wyd.), *Glaube — Wissen — Zukunft*, Graz-Wien-Köln 1987, s. 131 n. Pisze o tym także A. Darlapp, *Geschichtlichkeit*, w: HthG 1, s. 493: „Stąd tworzy się terażniejszość i doświadcza się jej jako faktu wolności we wzajemnym zespoleniu minionej, lecz zachowywanej w pamięci, przeszłości oraz nadchodzącej powoli przyszłości”.

²⁴ KDK 12. W dokumencie tym czytamy dalej: „Pismo święte uczy bowiem, że człowiek został stworzony «na obraz Boży», zdolny do poznania i miłowania swego Stwórcy, ustanowiony przez Niego panem wszystkich stworzeń ziemskich, aby rządził i posługiwał się nimi, dając chwałę Bogu”. Odnośnie do tego por. także H. Haag, dz. cyt., s. 23. Wbrew wszelkiej przedwczesnej krytyce teologicznej, godne zastanowienia jest to, co H. Jonas (dz. cyt., s. 201) pisze: „Ludzkość, odkąd zaistniała (nie da się dokładnie poznać tego, co w historii rozwoju wydarzyło się na początku), zawsze już istnieje i nigdy nie jest tak, że ma dopiero zaistnieć”, wskazując przy tym na Adama, który „z całą pewnością nie jest na ziemi postacią budującą przyszłość” (s. 402, przyp. 15).

mówiąc, stworzenie „jest ukierunkowane na człowieka, jako na partnera Bożej historii zbawienia”²⁵. Zanim jednak się podda głębszej analizie ściśle zależne od siebie: świat i człowieka, należy najpierw skierować wzrok na Boga. Stworzenie bowiem, poprzez które Bóg objawia nam siebie, stanowi zbawcze orędzie ożywej miłości Boga, będąc wciąż aktywną terażniejszością i podstawą życia. Stąd uznanie stworzenia zakłada jego percepcję oraz jego dopełnienie poprzez dokonane przez Boga nowe stworzenie. Bóg włączył człowieka w owo orędzie zbawcze, gdyż jako Jego stworzenie jest on nie tylko częścią świata, lecz także czynnie uczestniczy w jego historii. Tak więc człowiek uczy się głębiej rozumieć prawdę, że został stworzony jako „obraz Boży”. „O ile stworzenie, jako początek Bożej drogi wspólnie z istotami stworzonymi, da się zrozumieć wtedy, gdy uwzględni się cel ich udoskonalenia w świętości Bożej, o tyle człowiek staje się współwykonawcą historycznego zadania i «partnerem Boga»”²⁶. Rozumiejąc siebie jako część stworzenia, człowiek może jednocześnie rozpoznać, że także jego własne zbawienie zawarte jest w przyszłości objawionej przez Stwórcę. Pomimo niezatartego piętna, które grzech wyrzył na historii ludzkości i świata, świat ten i człowiek są na drodze ku swemu dopełnieniu w Bogu²⁷.

Dlatego to kierujemy nasz wzrok ku Bogu.

²⁵ B. Langemeyer, *Die Frohe Botschaft von der Schöpfung*, Franziskanische Studien 71 (1989) 69.

²⁶ L. Scheffczyk, dz. cyt., s. 87; A. Ganoczy, *Schöpfung*, w: NHthG 4, München 1985, s. 113—122 pod tytułem: „Stworzenie jako wspólnota istot stworzonych” wskazuje na to, że dzisiejsze badania dążą m. in. do tego, by wiarę w stworzenie ująć na sposób eschatologiczny: „Eschatologiczna wiara w stworzenie zmusza do pełnienia czynów wspólnotowych, jeśli również w jej punkcie wyjścia pozostaje pełne ufności oglądanie postaci Chrystusa” (s. 121 n).

²⁷ Człowiek jako „obraz Boży... zdąża... do swego dopełnienia tylko wraz z całym stworzeniem. On potrzebuje go do własnego udoskonalenia”: G. Langemeyer, *Grundlegende Aspekte einer systematischen Pneumatologie*, ThGl 80 (1990) 19. W. Kern w tym kontekście przypomniał o tym, że już w czasach Ojców Kościoła myśli o podtrzymywaniu świata przez Stwórcę odpowiada przekonanie, iż krocząc naprzód wraz ze stworzeniem człowiek stopniowo osiągnie Boga. Por. W. Kern, *Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens*, w: MySal II, s. 464—545. Opatrzność Boża utrzymuje świat w jego byciu i działaniu, łącznie z ludźmi; por. tamże, s. 534. Pod tym względem nawet grzech niczego nie zmienia. Grzech pierwotny oczywiście pokazuje, że „woła nigdy nie pozostaje neutralna. Człowiek jest wciąż ograniczony różnymi uwarunkowaniami i w ten sposób zmierza ku czemuś nowemu, ku temu, co sam pragnie tworzyć. Ową niedoskonałą twórczość podtrzymuje jednak absolutna twórcza wola Boga, który swymi darami umożliwia zaistnienie rzeczywiście nowego początku. Prawda ta jest zawarta w trzeciej zasadzie chrześcijańskiej nauki o stwo-

II. BÓG STWÓRCA

1. Bóg i natura

A. Postawienie problemu

W powszechnej dyskusji na temat wzajemnej relacji zachodzącej pomiędzy Bogiem i przyrodą (charakteryzującej ujęte teologicznie pojęcie „stworzenia”) zauważa się dwa niewystarczające same w sobie stanowiska²⁸. Pierwsze z nich, mając na względzie ważne problemy środowiskowe, broni zdania, że właśnie ze względu na czysto praktyczne zagadnienia nie powinno się wprowadzać Boga do dyskusji ekologicznej. W przeciwnym wypadku sprzeniewierzamy się owym zagadnieniom, jako że przede wszystkim do człowieka należy zdobycie i obrona koniecznego pojęcia wartości przyrody. Sprzeciwia się temu drugie, zupełnie przeciwstawne stanowisko, które — odchodząc od istniejącej wcześniej tendencji powoływania się na biblijny nakaz panowania — uważa, że obecnie powinno się bardziej uwydatnić boską misję ochrony ziemi. Pomijając refleksje hermeneutyczne, odwołuje się więc ono bezpośrednio do Bożego (pojętego biblijnie) nakazu, by przez wprowadzenie Boga jako autorytatywnej instancji podkreślić konieczność wymaganej także od chrześcijan ochrony środowiska.

Problematyka obu stanowisk jest zrozumiała. Stoją tu naprzeciwko siebie dwa przekonania: nieugięta, subiektywna naukowość oraz równie pewna sobie religijna subiektywność. W pierwszym przypadku wartości przyrody nie odczytuje się z niej samej, lecz przypisuje się ją jej z zewnątrz. „Wartość przyrody jest swego rodzaju etykietką”²⁹. W drugim zaś przypadku, gdzie właściwe rozumienie tekstów biblijnych decyduje o wypowiedziach dotyczących wartości przyrody, uważa się, że w tym względzie należy

rzeniu, mówiącej o miłości Bożej jako o Chrystusowej tajemnicy stworzenia”. W. Nethöfel, dz. cyt., s. 80. Por. także K. Hilpert, dz. cyt., s. 391.

²⁸ Odnośnie do tych stanowisk, por. R. M. Bucher, *Die ökologische Krise — eine Schöpfungskrise. Ansätze und Perspektiven einer Theologie des Überlebens*, ThGl 79 (1989) 19—41, zwłaszcza s. 29 n.

²⁹ Tamże, s. 29, przyp. 19 (jako cytował wzięty od B. Otta). Wykazuje on (tamże, s. 25), że stanowisko to, w swej samowoli, jest owocem racjonalistycznej krytyki, która doszła do głosu już w osiemnastowiecznym deizmie. Deizm zakwestionował stwórczy charakter świata na przestrzeni jego historii, przypisując go tylko samemu początkowi. W XIX wieku ewolucjonizm posunął się jeszcze dalej i odrzucił wszelką myśl o stworzeniu świata. Uważając przy tym siebie samego za model wyjaśnienia złożoności świata, u początków jego historii nie stawia Boga, lecz tenże sam świat i uznaje w ten sposób jego niekończące się trwanie.

się oprzeć całkowicie na autorytecie Bożym. „Wartość przyrody wpływa z woli Bożej”³⁰.

B. Rozwiązanie problemu

Przede wszystkim powinno się przezwyciężyć wszelkie zbyt jednostronne tendencje obu powyższych stanowisk po to, aby można było precyzyjnie nakreślić, w oparciu o Pismo święte, chrześcijańskie pojęcie Boga, a następnie, w drugiej kolejności, umieścić je w Jego trynitarnych implikacjach. Tym teologicznym rozważaniom może pomóc podejście filozoficzne. Nawet jeśli idee Immanuela Kanta (1724—1804) nie pogłębią materialnie pojęcia Boga, to jednak filozof ten może poszerzyć horyzont myślenia. Jego teza, bazująca na zasadach filozoficznych, zakłada, że metafizykę rozumie się jako *philosophia ultima*, a zatem nie jako *philosophia prima*³¹. Oznacza to, że metafizyka pojawia się (jest to punkt wyjścia rozważań) tam, gdzie filozoficzna refleksja pyta się o wystarczającą przyczynę, a konkretnie o sposób istnienia bytu. Ta definicja metafizyki jest zatem wyprowadzona z absolutności podmiotu absolutnego w swoim myśleniu, przy czym z pewnością dowody realnego istnienia i absolutności w pojęciu myślenia oraz subiektywności są całkowicie przeciwstawne poglądom Fryderyka Wilhelma Hegla (1770—1831)³². Dla Hegla mianowicie dowód skończoności i realnego istnienia jest tylko dowodem i w refleksji należy go traktować właśnie tak, a nie inaczej. A dzieje się tak dlatego, że przypisuje się mu nie tylko własne miejsce, lecz — w obliczu prawd absolutności — także prawdziwość. Idei tej, jak powiedzieliśmy powyżej, przeciwstawia się przekonanie, że „również dowód realnego istnienia i skończoności jest znaczącym orzeczeniem stanu rzeczy, tak samo jak orzeczenie absolutności, aby stwierdzić jej prawdziwość”³³.

Teza daleko idącego poszerzenia horyzontu myślenia poprzez pojęcie Boga zakłada spojrzenie teologiczne, że mianowicie pojęcie Boga także w wizji świata (oraz jego obecnego stanu) otwiera

³⁰ Tamże, s. 30 nn.

³¹ R. M. Bucher, dz. cyt., s. 31, gdzie zaznacza się to stanowisko, określane trafnie jako „dogmatyzm”: „pojęcie jako teoria «doświadczalnej transcendentnie, niematerialnej i niezmiennej sfery przedmiotowej»” (cytat zaczerpnięty z H. Wagnera, dz. cyt., s. 406).

³² Por. H. F. Fulda, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, w: *Klassiker der Philosophie II*, München 1981, s. 62—92.

³³ H. Wagner, dz. cyt., s. 409, cytowany przez R. M. Buchera, dz. cyt., s. 31, przyp. 24.

perspektywy, „których bez Niego nie można zauważyć”³⁴. W rzeczy samej, biblijne pojęcie Boga ujawnia dwa różne bieguny: zarówno cechę uniwersalności, jak też partykularności. Odnosi się to przy tym nie tylko do Boga Izraela, zawsze traktowanego jako Boga wszechmocnego. W sposób najdoskonalszy i ostateczny Bóg objawia siebie w Jezusie Chrystusie, który stworzeniu, empirycznie poznawalnemu przez nas środowisku, ujawnia swą transcendencję, i to właśnie przez to, że — w sposób zbawczy — Bóg w swej przedwiecznej transcendencji zwraca się ku światu i objawia mu swą podtrzymującą go w istnieniu miłość. Tak więc w biblijnym pojęciu Boga łączą się ściśle ze sobą, Jego konkretny zamiar oraz uniwersalne spojrzenie na świat. Stąd też „można nie tylko ujmować świat w świetle prawdy o Bogu, nie tracąc przy tym z oczu jego autonomiczności, lecz także można mówić o Bogu w wymiarze świata, w niczym nie naruszając Jego suwerenności”³⁵. W oparciu o tę ostatnią myśl, aż do naszego stulecia interpretowało się teologię chrześcijańską w znaczeniu ściśle teologicznym: Bóg, który zawsze pozostaje niezależny od swego stworzenia, stworzył świat przede wszystkim dla swej własnej chwały. Jednakże nowsza refleksja, koncentrująca się na osobie Chrystusa, wyszła poza ten punkt widzenia³⁶. Dowodem na to jest np. tzw.

³⁴ Tamże, s. 32. Ponieważ wypowiedzianych w kontekście stworzenia i zawartych w *Księdze Rodzaju* słów Boga nie wyjaśnia się jeszcze bezpośrednio na bazie teologii Trójcy świętej, tym większe znaczenie zyskuje kosmologiczna strona tego opowiadania. Przy czym pytanie o przyszłość świata, w którym Bóg jest obecny na sposób czynny, wiąże się ściśle z „ekologicznymi i systemowo-teoretycznymi rozważaniami nad teraźniejszością” (Chr. Link, dz. cyt., s. 189). Relatywność czasu poznaje się jednocześnie poprzez doświadczenie tego, „że w starej rzeczywistości Bóg tworzy nową rzeczywistość” (tamże, przyp. 38). Ma się tu ochotę, wraz z Karolem Barthem, interpretować wieczność jako „źródło czasu” (KD II/I, s. 689; III/I, s. 75 n), co oznacza dokładniej, że w odniesieniu do Boga jest to „czas transcendentny”, „Boża przyszłość”, która w dostępnym nam czasie fenomenalnym jawi się jako warunek zaistnienia czasowego fenomenu (por. tamże, s. 190 n, przyp. 41).

³⁵ Tamże, s. 33. J. Ratzinger, *Schöpfung*, w: LThK IX, kol. 460—466, pisze na s. 464, że pogłębiona „nauka o Bożej wieczności... każe rozumieć tę wieczność nie w sposób czysto negatywny, jako beczasowość, lecz jako twórczą moc bytu”.

³⁶ Odnośnie do tego por. tamże, kol. 463: „Człowiek w radykalny sposób jawi się jako cel stworzenia przez to, że (w nowotestamentalnej wierze w stworzenie) Człowiek, Jezus z Nazaretu, stanowi jedność ze stwarzającym świat Słowem Bożym i objawia przy tym, z jakim zamiarem został powołany świat do istnienia. Oczywiście, nie chodzi tu o jakikolwiek gatunek ludzki, lecz o Człowieka-Jezusa Chrystusa, ku któremu, jako ku wypełnieniu swego sensu, powinna zdążyć cała ludzkość, a z nią też Kosmos”.

„Deklaracja Stuttgarcka” nosząca nazwę: „Boży dar — naszym darem”, uchwalona przez forum wspólnoty pracy chrześcijańskich Kościołów w Republice Federalnej Niemiec i w Berlinie Zachodnim 22 października 1988 r., które zajmowało się problemem „sprawiedliwości, pokoju i ochrony stworzenia”. W tekście tym *Wprowadzenie teologiczne* do rozdziału o *Ochronie stworzenia* zaczyna się stwierdzeniem: „Bóg stworzył świat i jest obecny w swym stworzeniu. Jego ochrona została zlecona przez Boga wszystkim ludziom (por. Rdz 2, 15). Jako chrześcijanie wierzymy, że miłość Boża, objawiająca się w Jezusie Chrystusie, podtrzymuje w istnieniu całe stworzenie”³⁷. „Stworzenie jest drogą, po której Bóg kroczy wspólnie ze światem”³⁸.

2. Implikacje trynitarne

A. Uznanie troistego Boga w świetle uznania świata za stworzenie

Św. Tomasz z Akwinu (1225—1274), idąc za św. Augustynem w swej duchowo-metafizycznej nauce o Trójcy Świętej³⁹, patrzy na stworzenie „w ścisłym kontekście trójjedynego życia Bożego”⁴⁰. Stwierdza on więc, że „poznanie Osób Boskich było dla nas konieczne, (...) byśmy mieli prawdziwy sąd o stworzeniu rzeczy”, bowiem „jak natura Boska, (...) tak również i moc stwarzania, aczkolwiek jest wspólna Trzem Osobom, to jednak przysługuje im według jakowegoś porządku, mianowicie Syn ma ją od Ojca, a Duch Święty od Obydwóch” W ten sposób „Osoby Boskie stosownie do charakteru swego pochodzenia mają przyczynowość wobec stwarzania rzeczy. (...) Bóg Ojciec powołał do bytu stworzenie przez swoje Słowo, którym jest Syn, i przez swoją Miłość, którą jest Duch Święty. I w tym właśnie sensie pochodzenia Osób są przyczynami czy racjami utworzenia stworzeń”⁴¹.

³⁷ Nr 4. 1, s. 40 nn.

³⁸ R. M. Bucher, dz. cyt., s. 37. Dlatego można na tej drodze ostatecznie dojść do celu. Ponieważ świat posiada od Boga „nieskończone perspektywy”, istnieje więc pokusa przesadnego akcentowania kreatywnej mocy posiadanej przez wieczną i niezmienną pranaturę jawiącą się jako nieograniczone królestwo wszystkich rzeczywistości, wskutek czego mówi się o jej aktualizowaniu przez Boga (por. tamże, s. 37) oraz, w konsekwencji, przekreśla się stwórczą istotę samego Boga. Takie ujęcie podważa jednak sens stworzenia, nawet w odniesieniu do małych cząstek ludzkości i świata. „Bytowa więź (stworzenia) z Bogiem jest właśnie zagwarantowana przez kosmologiczną rolę Chrystusa”. L. Scheffczyk, dz. cyt., s. 41.

³⁹ Por. M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964, zwłaszcza s. 81—108.

⁴⁰ W. Kern, *Auslegung des Schöpfungsglaubens*, dz. cyt., s. 487.

⁴¹ S. Th. I, q. 32, a. 1; q. 45, a. 7.

To ponowne oparcie stworzenia na Bogu pojętym jako immanentnie trynitarna tajemnica, w historii zbawienia urzeczywistniło się najdoskonalej w Jezusie Chrystusie, Słowie Wcielonym; stąd też w Nim można odnaleźć wszelką rzeczywistość stworzenia i dzięki Niemu staje się zrozumiałe to, co chce wyrazić Apostolski Skład Wiary stwierdzeniem: „Wierzę w Boga, Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi”⁴². Wszechmogący Ojciec nie jest bezduszną mocą. Dobroć Boża, jak wyraził się Orygenes⁴³, jest przyczyną stworzenia. Utworzone przez Boga, w Jego przedwiecznej miłości, stworzenie objawia nieskończenie doskonałą pełnię życia i miłości Bożej. Ponieważ Ojciec może udzielać się stworzeniu tylko przez Syna w Duchu Świętym, nasze uznanie „Ojca” jest niemożliwe bez orędzia „Syna”, Słowa zrodzonego przed wiekami z istoty Ojca⁴⁴.

Z tego faktu wynika następująca prawda nowotestamentalna: „Syn jest «Słowem obdarzonym mocą stwórczą» (por. J 1, 3; Kol 1, 16 n). Idąc naprzeciw stworzeniu «Słowo na początku jest jeszcze nieme, gdyż jest absolutną pełnią miłości» (von Balthasar). A przecież w Logosie, w którym Boska Praprzyczyna, Ojciec, daje o sobie świadectwo na łonie Trójcy Świętej, stworzenie zbliża się do Boga”⁴⁵. Albowiem „w Nim zostało wszystko stworzone” (Kol 1, 16) i dzięki temu stanowi On więź pomiędzy Bogiem i światem, „która wyjaśnia Boską istotę, nie odwołując się do faktu przebywania Boga w stworzeniu i nie znosząc jednoczesnego dystansu między Bogiem a światem”⁴⁶. Jako „odbicie niewidzialnego Boga... Syn staje się jednocześnie prawzorem wszystkich rzeczy stworzonych”⁴⁷. One zaś wciąż na nowo wskazują przez Niego na przedwieczną miłość Trójcy Świętej.

⁴² Nr 250.

⁴³ Orygenes, *De principiis* (PG 11, 230), cytowany przez L. Scheffczyka, dz. cyt., s. 37.

⁴⁴ Por. K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, w: *MySal 2*, s. 356, który pisze: „Poprzez spotkanie w wierze z Jezusem Chrystusem, zwyczajnie jako «Synem», a także z Duchem Świętym jako wewnętrznym Źródłem naszego synostwa i naszej absolutnej bliskości względem Boga, tegoż Boga, nie mającego początku, doświadcza się Go jako Ojca Syna, jako «Początku dającego życie», jako Źródła, Praprzyczyny i Zasady wszelkiego bóstwa (DS 490, 525, 3326)”.

⁴⁵ L. Scheffczyk, dz. cyt., s. 42. (Por. H. U. von Balthasar, *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes*, w: *MySal 2*, s. 17, przyp. 1).

⁴⁶ L. Scheffczyk, dz. cyt., s. 42.

⁴⁷ Tamże, s. 44, gdzie autor pisze dalej: „Jako Słowo i jako Mądrość Ojca otrzymuje On także do spełnienia funkcję Prawzoru albo przyczynowości stworzenia. W tym sensie należy także rozumieć teksty: Hbr 1, 3 i J 1, 3”. Odnośnie do tego, por. W. Beinert, dz. cyt., s. 13. Przypomina

W ten sposób doszliśmy do momentu, w którym kierujemy z kolei wzrok na Ducha Świętego, na Tego, który napenia życie miłością. „Dzięki Duchowi relacja stworzenia do Stwórcy nie jest rzeczywistością odrębną od Boga”⁴⁸. Stworzenie raczej, ośmielone przez Ducha Bożego, „zanurza się w Bogu”⁴⁹. Dlatego to Duch Święty „prawdziwie wypełnia plan stworzenia, w którym doprowadza do końca rozpoczęte przez Syna dzieło Objawienia, a przez to, jako istotny Dar i wyraz miłości istniejącej między Ojcem i Synem oraz udzielającej się światu, spełnia także stwórcze dzieło Ojca”⁵⁰. To właśnie On pozwala nam poznać, że „przyjście Chrystusa, z pneumatologicznego punktu widzenia..., oznacza wypełnienie dzieła stwórczego”. Ponadto „fakt stworzenia nadaje w Duchu istotom stworzonym ich godność, którą jest ograniczone do-
czesnością odbicie Bożego Słowa”⁵¹. W Chrystusie koncentruje się nauka o stworzeniu, rozpatrywana z punktu widzenia teologii Słowa Bożego oraz teologii Ducha⁵², a w ten sposób nauka o Duchu Świętym, której daje tak wiele miejsca teologia wschodnia⁵³, znalazła się na nowo w chrystologii tam, gdzie jest mowa zarówno o pierwszym, jak też o nowym stworzeniu. Poprzez Ducha Bóg działa „w całym stworzeniu, w naturze i w historii”⁵⁴.

Ponieważ jednak Duch jest „początkiem stworzenia jako wylew miłości Bożej oraz udział w Boskim bycie”⁵⁵, należy więc z po-

on tam o tym, że chrystologia nie może zapominać o prawdzie, iż „Chrystus odgrywa w stworzeniu ważną rolę”. Odnośnie do zagadnień trynitarnych, por. tamże, s. 76—88.

⁴⁸ B. Langemeyer, *Die frohe Botschaft*, dz. cyt., s. 76. Por. także J. Moltmann, dz. cyt., s. 12: „Pod tytułem: «Bóg w stworzeniu» mam na myśli Osobę Ducha Świętego. Bóg jest «Miłością dającą życie», a Jego Duch jest obecny we wszystkich bytach stworzonych”. W. Kern, *Theologische Auslegung*, dz. cyt., s. 477, pisze: „Świat stworzył «Ojciec przez Syna w Duchu Świętym». Ta formuła trynitarna, pochodząca od św. Augustyna (Komentarz do Ewangelii św. Jana 20, 9; PL 35, 1561), stanowi teologiczną interpretację orędzia nowotestamentalnego”.

⁴⁹ B. Langemeyer, dz. cyt., s. 76. Por. także W. Kern, *Theologische Auslegung*, dz. cyt., s. 487 n.: „Jak Ojciec wyraża siebie i wszystkie stworzenia poprzez zrodzone przez siebie Słowo..., tak też kocha siebie i wszystkie stworzenia poprzez Ducha Świętego”.

⁵⁰ H. U. von Balthasar, *Trójca Święta a stworzenie*, dz. cyt., s. 29.

⁵¹ B. Langemeyer, *Grundlegende Aspekte*, dz. cyt., s. 16.

⁵² Tenże, *Die frohe Botschaft*, dz. cyt., s. 75.

⁵³ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, s. 277 (tłum. polskie: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 279).

⁵⁴ W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, s. 308 (tłum. polskie: *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 277).

⁵⁵ Tenże, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, s. 279.

wrotem skierować wzrok na Boga, który wciąż pozostaje dla nas niezgłębioną tajemnicą.

B. Bóg jako „*mysterium stricte dictum*”, znajdujące wyraz w bliskim kontakcie ze światem: Bóg historii

Wszystkie dotychczasowe rozważania muszą dać pierwszeństwo prawdzie, że Bóg pozostaje dla nas nieprzeniknioną tajemnicą. Z drugiej jednak strony, mając przed sobą fakt stworzenia, należy również stwierdzić, że akcentując Boga jako *mysterium stricte dictum* nie można tego określenia interpretować w sposób ahistoryczny. „Tylko dlatego, że Bóg jest absolutnym początkiem historii, a przez to rozporządza warunkami rzeczywistego istnienia w teraźniejszości, może On także stanowić jej absolutną przyszłość”⁵⁶. Jako żywy, „Bóg historii” (W. Kasper) objawił się w Jezusie Chrystusie.

„Gdy Jezus Chrystus zapowiada i przynosi panowanie Boga, które dosięga nas w Nim samym, między Bogiem a nami realizuje się pełnia i niczym nie ograniczona komunikacja. Bóg sam w Jezusie dzieli wszystko to, co jest nasze, i wszystko to, co jest Jego. Wszystko, co jest Jego, staje się darem, którego nam udziela w Jezusie Chrystusie. Nic zaś z tego, co jest nasze, nie jest wyłączone z historii, która staje się własną historią Boga.

Jezus Chrystus jest więc nie tylko narzędziem panowania Boga, którym został obdarzony. Nie oznacza On tym bardziej upadku Boga, Jego rozpląnięcia się w immanencji, w świecie i historii. W Jezusie Bóg w pełni wkracza w historię, ale pozostaje jednocześnie ponad nią. Tak więc gdzie pozostaje On ponad nią, tam też jest obecny wewnątrz niej w sposób zbawczy, odkupieńczy”⁵⁷.

**III. SPOJRZENIE TEOLOGICZNE:
ŚWIAT — DOBRE STWORZENIE BOGA**

W obliczu wstrząsającego nasz świat kryzysu dręczy nas pytanie, czy można jeszcze ów świat traktować jako „dobre stworzenie Boga”? Zadowolającą odpowiedź może nam dać tu tylko chrześcijaństwo, pod warunkiem, że odczytamy sens świata nie

⁵⁶ Tenze, *Die Gottesfrage als Problem der Verkündigung. Aspekte der systematischen Theologie*, w: J. Ratzinger (wyd.), *Die Frage nach Gott*, Freiburg 1973, s. 153.

⁵⁷ K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976, s. 34. Odnośnie do tego por. także cenny artykuł W. Breuninga, *Gott/Trinität. B. theologisch*, w: *NHthG 2*, München 1984, s. 133—149.

tylko w kontekście Boga, utrudzeni „szukaniem Boga we wszystkich rzeczach”. Jeśli mianowicie chrześcijańskie znaczenie świata nie powinno konkurować z innymi interpretacjami niechrześcijańskimi tam, gdzie chodzi o konkretne problemy ekologiczne, to musimy spróbować spojrzeć na stworzenie i na świat niejako od strony Boga, na człowieka zaś — w kontekście świata. To zaś może się udać tylko wówczas, gdy będziemy patrzeć na Boga jako na przedwieczną Tajemnicę trójjedyną miłości. W tej perspektywie bowiem Boga w Jego immanencji nie można ująć w formule wiary nam obcej i nie dającej się doświadczyć na sposób egzystencjalny. Uprawianie teologii, mówienie o Bogu słowami Jana (1 J 4, 8) jako o ciągłej tajemnicy przedwiecznej miłości, potwierdza raczej bliskość tego Boga wobec świata. Boga potraktujemy prawdziwie jako wieczną rzeczywistość zbawczą jedynie wtedy, gdy uznamy, że Bóg objawił się nam nie tylko w swej stwórczej wszechmocy, lecz że się objawia jako wciąż nieuchwytny dla nas żar miłości, i to nie tylko w swej wewnętrznej głębi, o której mówią mistycy, lecz właśnie w tym, co promieniuje w nas samych, w naszym środowisku i otoczeniu. Wówczas też tak mocno zniekształcone oblicze ziemi stanie się dla nas oskarżeniem, gdyż powinniśmy, patrząc oczyma Bożymi, głosić dobroć stworzenia i jego piękno, w którym lśni wieczne *pulchrum* Boga. „Stworzenie jest wyrazem Boga”⁵⁸; jest ono „znakiem i skutecznym środkiem jego samoobjawienia się i samoudzielania”⁵⁹. Dla chrześcijan, znających rzeczywistość krzyża, wypowiedź ta nie ma nic z oderwanej od życia idealizacji. Jednakże w oparciu o wiarę w zmartwychwstanie, względnie wskrzeszenie ukrzyżowanego Pana, chrześcijanin musi odrzucić inspiracje, które — powołując się na tzw. *facta bruta* — negują istotny sens świata. Rozwój historii — jak stwierdził Karl Rahner, wyrażając tym prawdę ciągle aktualną — polega na tym, że „powstaje w niej coś więcej i coś ciągle nowego”⁶⁰. Jest on osiągnięciem coraz większej pełni istnienia. „To zaś oznacza, że stawanie się, jeżeli chce się je naprawdę traktować poważnie, pojmować trzeba jako rzeczywistą autotranscendencję, samoprzekraczanie, aktywne prześcignięcie przez «to», czego jeszcze nie ma w nowej pełni”⁶¹. Gdzie zaś „pełnia bytu musi udzielić istocie skończonego uzdol-

⁵⁸ G. Greshake, *Gott in allen Dingen finden*, dz. cyt., s. 37.

⁵⁹ Tamże (s. 40 n). G. Greshake pisze dalej: „Prawdę tę, jako przeświadczenie wiary, powinniśmy wnieść także do współczesnej dyskusji na temat ekologii”.

⁶⁰ Por. K. Rahner, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung* (Schriften zur Theologie 57), Einsiedeln 1962, s. 183—221.

⁶¹ W. Kasper, *Jesus...*, dz. cyt., s. 68 n (tłum. polskie: dz. cyt., s. 54).

nienia do rzeczywistej, aktywnej autotranscendencji”⁶², tam objawia się obecność niegdyś nieuchwytnego, lecz przecież nieustannie obecnego misterium Boga.

Z doświadczeniem Boga (budzącym często trwogę) łączy się udzielanie się Boga stworzeniu w sposób całkowicie bezpośredni. Ponieważ Bóg jest Bogiem, który w Jezusie Chrystusie objawił się nam jako miłujący nas Ojciec, Syn i Duch Święty, i ponieważ Ojciec posłał Syna, a Syn oddał się za nas jako ofiara pojednania i tchnąc na świat swego Ducha (por. J 19, 30) w tymże Duchu podarował światu swą nieustanną obecność — ponieważ wszystko to urzeczywistniło się w tym świecie, przeto wewnątrztrynitarna rzeczywistość Boga jest dźwigającą nas rzeczywistością zbawczą. To właśnie Ojciec, który rodząc przed wiekami, nieustannie Syna, jest „prawzorem wszelkiego ojcostwa” i zwraca się ku bezdusznemu despotcie tam, gdzie ludzkie ojcostwo przeobraża się w karykaturę, i pomimo wszelkich deprawacji daje możliwość tego, by wciąż na nowo mówić o ojcostwie, nakłaniając mężczyznę ku temu, by w miłosnym spotkaniu ze swą małżonką stał się rzeczywiście ojcem. Ten to Ojciec, złączony ze zrodzonym przed wiekami i od wieków Synem, poprzez tchnienie Ducha, oddaje się całkowicie stworzeniu. W ten sposób, z pneumatologicznego punktu widzenia, „przyjście Chrystusa” stanowi „wypełnienie dzieła stwórczego” Oznacza to natomiast, że gdzie zło dające moc, której samo nie posiada, triumfuje nad dobrem, lecz poddane zagładzie okazuje się bezsilne, i gdzie zwykle pozory nie są już w stanie nic powiedzieć o sensowności stworzenia, tam chrześcijańska nauka o Bogu przypomina o tym, że nie można zatrzeć godności świata i człowieka, ponieważ spełniany w Duchu akt stworzenia nadaje wszystkim rzeczom stworzonym godność, którą jest ograniczone doczesnością ołbicie Boskiego Słowa⁶³.

Patrząc z tego punktu widzenia, wszelkie „panowanie” człowieka okazuje się zgoła nieprawdziwe. Owo „panowanie”, któremu się wydaje, że jest w stanie uwolnić się od Boga, może dać o sobie znać albo w zniszczeniu stworzenia, albo w podjętym dobrowolnie zobowiązaniu na rzecz środowiska. Myśląc bowiem na sposób Boży, nie można zaprzeczyć przygodności stworzenia. Wewnątrztrynitarna pełnia życia, z której został stworzony świat, a w nim człowiek jako „obraz Boży”, wciąż na nowo włącza człowieka wespół z rzeczami stworzonymi, stanowiącymi jego środowisko i otoczenie, w owo wewnątrztrynitarne życie. Stąd też czło-

⁶² Tamże, s. 69 (tłum. polskie: dz. cyt., s. 54).

⁶³ W. Knoch, *Marginalien zur gegenwärtigen Diskussion über theologische Grundlagen*, Pastoralblatt 32 (1980) 43.

wiek może uczyć się od Boga, jak ma rozumieć siebie w nowy sposób. Odbijanie się w stworzeniu obrazu Boga (jako mieszka-
jącej w nim Trójcy) urzeczywistnia się w pełni nie tylko w *visio
beatifica*, która staje się udziałem człowieka w wiecznej szczęśli-
wości Boga, będącego „transcendentną praprzyczyną całej histo-
rii”, przez co sama historia staje się historią zbawienia⁶⁴. Jako
odbicie Boga, człowiek jest właśnie istotą stworzoną, która oglą-
dając swój własny wizerunek promieniujący obliczem Jezusa
Chrystusa może przekonać się, iż jest przezroczystym zwiercía-
dłem niestworzonej, miłosnej mocy Bożej, „nieustannej tajemnicy
świata”⁶⁵.

Jasność, piękno i ład w Kosmosie przewyższa nieskończenie
nasz świat stanowiący dla nas przestrzeń życiową. Ponieważ zaś
— w świetle przyścia Chrystusa — ma sens wiara w prawdę, że
Bóg objawia się jako wiecznie trwająca tajemnica zbawcza, jako
Bóg, który przynosi zbawienie właśnie dlatego, że zależy Mu na
naszej przyszłości, kryzys ekologiczny nie tylko wzywa, ale i po-
budza do praktycznego zaangażowania dyktowanego chrześcijań-
ską wizją świata i człowieka. Kryzys ten staje się także mocnym
bodźcem dla chrześcijańskiej nauki o Bogu, nawet tam, gdzie
w sposób spekulatywny zwróciła się ona ku immanentnej rzeczy-
wistości Boga, pomna na to, że się mówi o tajemnicy zbawienia.
Ponieważ Bóg objawia siebie w stworzeniu świata jako Ten, który
nieustannie stwarza na sposób zbawczy, przeto w historii świata
mieści się zarazem historia zbawienia i dlatego aksjomat sformu-
łowany przez K. Rahnera: „Trójca Święta w swej ekonomii
jest immanentna i zarazem transcendentna”⁶⁶, zachowuje swe
znaczenie nie tylko jako odwrócenie wewnętrznej logiki zawartej
w nauce o Bogu, lecz również jako główna i najgłębsza prawda
opartej na Ewangelii wiary chrześcijańskiej. Stanowi ona radosne
orędzie skierowane do uciemionego stworzenia, a zwłaszcza i na
pierwszym miejscu do każdego z nas.

tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC

⁶⁴ Por. K. Rahner, *Der dreifaltige Gott*, dz. cyt.

⁶⁵ Por. E. Jüngel, *Gott, als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977.

⁶⁶ K. Rahner, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate”*
(Schriften zur Theologie 4), s. 115; tenże, *Der dreifaltige Gott*, dz. cyt., s. 328.