

STWORZONOŚĆ CZŁOWIEKA PODSTAWĄ JEGO ODPOWIEDZIALNOŚCI ZA ZIEMIĘ

1

Od pewnego czasu dyskutuje się w kołach ekspertów, każdego dnia słyszy się w wiadomościach i ogląda się na ekranie telewizyjnym to jedno: w drastyczny sposób zwraca się uwagę człowieka na ograniczoność bogactw naturalnych oraz budzi się go z krótkowzrocznego zachwytu nad rozwojem. Stwierdzamy z przerażeniem, w jak bardzo marnotrawnej gospodarce żyliśmy i nadal żyjemy. „Dyspozycyjny «kapitał geologiczny» eksploatuje się w sposób nieodwracalny tak, jakby nam dany w ilościach nieograniczonych. Teraz jednak widzi się coraz wyraźniej, że zasoby te są niewielkie i że będzie można z nich jeszcze korzystać przez nadzwyczaj krótki czas. W tym względzie nie brało się w ogóle pod uwagę uzasadnionych praw późniejszych pokoleń, lecz dalej prowadziło się gospodarke rabunkową. Poza tym trzeba jasno powiedzieć, że nawet obecne zaopatrzenie instytucji gospodarczych w najbardziej bogatych krajach nie może ogarnąć w jednakowym stopniu wszystkich mieszkańców ziemi, a to z tego prostego względu, że zbyt mocno obciążyłyby to środowisko i że nie wystarczyłoby ku temu samych bogactw naturalnych. Nawet pomijając rozszczenia naszych potomków, nie byłoby się w stanie zapewnić równomiernego podziału dóbr, czy też realizować go przez dłuższy czas. Z tego powodu należy wcześniej czy później przedsięwziąć lub nakazać pewne ograniczenia w korzystaniu z niezbędnych bogactw, występując przeciwko gospodarce spółdzielczej, którą na razie traktuje się jako niezastąpioną”¹. Ta sumaryczna refleksja nad naszą sytuacją Emila Künga, znawcy z St. Gallen w dziedzinie ekonomii politycznej, powinna skłonić do dania odpowiedzi na pytanie: jaka jest rola chrześcijanina w takim podejściu do świata?

Trzeba nam bronić się przed krótkowzrocznymi i być może

¹ E. Küng, *Die Krise der Wohlstandsgesellschaft und die notwendige Neuorientierung — Grenzen des wirtschaftlichen Wachstums*, w: Universitas 27 (1972) 1156 n. Por. tenże, *Steuerung und Bremsung des technischen Fortschritts (St. Galler Wirtschaftswissenschaftliche Forschungen, t. 32)*, Tübingen 1976; H. Stumpf, *Leben und Überleben, Einführung in die Zivilisationsökologie*, Stuttgart 1976.

nazbyt „nowoczesnymi” odpowiedziami. Zapewne nie jest rzeczą dobrą, by teolog zbyt usilnie zajmował się tym zagadnieniem i — być może — również pewny siebie podawał konkretne wskazania w dyskusji nad granicami rozwoju i nad ratowaniem zagrożonej przyszłości. Wielu ludzi będzie widziało w tym tylko stare próby teologów, zmierzające do natychmiastowego wykorzystania dla celów misyjnych i propagandowych wszystkiego, co dotyczy braków i ograniczeń ludzkości. Nie da się zbyt łatwo usunąć głęboko zakorzenionych podejrzeń; stąd też na nowo skorzystajmy tutaj tylko ze sposobności, aby zwrócić uwagę na granice ustanowione przez Boga.

Kiedy jednak 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, związanych z użyciem 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”. Gdy się czyta z pewną uwagą ważniejsze wypowiedzi² dotyczące „granic rozwoju”, wielkie wrażenie wywiera to, że jedyną szansę ludzkości widzi się w radykalnym „zwrocie” oraz w gwałtownym „poszerzeniu horyzontów”. Raport „Klubu Rzymskiego” wskazuje na to, że konieczna jest „zmiana podstawowej miary wartości stosowanej w naszej gospodarce”, a także podkreśla, „że właściwie potrzebny jest swego rodzaju duchowy przewrót kopernikański, aby w konkretnych działaniach uległa przeobrażeniu sama nasza mentalność”³. Wymagana jest nie tylko zmiana przekonań co do poszczególnych dziedzin życia lecz także całkowicie „nowe myślenie”.

Wiadomo przy tym, jak będzie reagował człowiek. Im bardziej posuwa się naprzód ekspansja nauki i techniki, tym prędzej zbliża się ona do nieprzekraczalnych granic. Już nie ma przed nami nieograniczonej ilości niewyczerpanych złóż bogactw naturalnych, lecz coraz bardziej uświadamiamy sobie własną skończoność i dlatego musimy uczyć się właściwego zarządzania naszym ubóstwem i niedostatkiem. Dotychczasowe rozwiązania nie są wystarczające. Rozumowanie, które jakoś historii mierzy wzrostem panowania

² Odnośnie do tego oraz do następnych cytatów por. K. Lehmann, *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, s. 23—27.

³ D. L. Meadows, *Die Grenzen des Wachstums*, Stuttgart 1972, s. 167.

i władzy, doznało rozczarowania tak samo, jak naiwna wiara w postęp. To, co się stało, jest jednak zarazem kryzysem przekonań racjonalistycznych. Nie da się uniknąć pytania, czy te nasze problemy nie są następstwem racjonalizmu, a to z tego względu, że wzrost władzy nie odpowiada już może naszej ludzkiej naturze lub że kryje się za tym fałszywa idea rzeczywistości i czasu. Myli się też bardzo ten, komu się wydaje, że wszystkie problemy zostaną rozwiązane niejako same przez się i że w jakiś sposób zadziałają mechanizmy wyrównawcze. Byłoby to tylko rodzajem owego naiwnego optymizmu, który nie ma już racji bytu. Nikt nie wie także, jak człowiek upora się z tą gruntowną „zmianą w rozumieniu siebie”⁴. Reakcją na wymuszoną zmianę orientacji może być nawet upór. Używając go, człowiek może w cyniczny sposób protestować przeciwko nałożonym na siebie ograniczeniom, z cieniem diabelskiego śmiechu na twarzy i w ostatniej walce zużywając resztki sił na to, by niejako wzbić się w powietrze, powtarzając ów slogan: «Nic nas nie obchodzi, co będzie po naszej śmierci!» Świadomi tego, jak bardzo skłonna jest ludzka wola do agresywności i dewastacji, nie możemy, w każdym razie, posłać takich możliwości do królestwa baśni.

Główna teza moich rozważań brzmi następująco: chrześcijanin jest w szczególny sposób powołany do tego, by pomagać społeczności ludzkiej w przyswojeniu koniecznego jej „nowego myślenia”. Zadanie to uda mu się spełnić tylko wtedy, gdy z wiary w stworzone zaczerpnie nowy sens stworzoności świata w ogóle oraz odkryje znaczenie swego własnego miejsca pośród rzeczy stworzonych. Bez tej odnowionej odpowiedzialności za ziemię nie może być mowy o tym, by w przyszłości człowiek mógł dalej mieszkać na naszej planecie.

Stopniowo będę rozwijał tę tezę coraz dokładniej. Tymczasem zaś rozpocznę od pojęcia „stworzoności”

2

Stworzoności, przy całym jej zewnętrznym podobieństwie, nie da się postawić na równi z przypadkowością lub z doczesnością w neutralnym sensie, ani też ze świeckością czy światowością. Pojęcia te przybierają dziś „laicką” postać, choć w gruncie rzeczy pochodzą z teologii. Stały się one w swej treści zupełnie obojętne oraz nabierają wiele możliwych znaczeń. Mogą wskazywać np. na czysty fakt i stan usunięcia się w samotność świata. Znaną reakcją na to jest znudzenie i obrzydzenie. Mimo woli przypominają się

⁴ G. Picht, *Prognose, Utopien, Planung*, Stuttgart 1969², s. 40.

w związku z tym różnorakie gnozy drugiego tysiąclecia. Stworzonność, jako pojęcie teologiczne⁵, ma jednak całkowicie inną strukturę.

Byt stworzony zdaje sobie sprawę z tego, że nie musi istnieć, a mimo to istnieje. To, co jest stworzone, graniczy z nicością, choć nie musi być wprost rzeczą nic nie znaczącą. Na byt stworzony nie można jednak patrzeć tylko przez pryzmat jego odmienności względem Boga. Rzeczywistość bez podobieństwa do Stwórcy byłaby czymś przeciwnym Bogu. Chociaż w rzeczywistości nie ma żadnej większej różnicy niż ta, która panuje między Bogiem a stworzeniem, to jednak nie ma też żadnego bytu stworzonego, który by w swej własnej odmienności nie był podobny do Boga. Stworzenie nie jest jakimś przeciwległym biegunem, lecz w sposób wolny powołaną przez Boga do istnienia istotą stojącą naprzeciwko Niemu. Takie rozumienie stworzenia stało się, z jednej strony, przyczyną tajemnego monizmu, który Boga i świat traktował jako coś jednego, z drugiej zaś strony — przyczyną dualizmu, który całą rzeczywistość dzieli na dwie całkowicie różne kategorie bytów. Owa stworzona istota zachowuje zarazem pewien dystans, jak swoistą zażyłość, zgodność w niepodobieństwie, oraz bliskość mimo wszelkich różnic. Żadne ludzkie modele produkcji oraz tworzenia nie są w stanie wyrazić tej tajemnicy. Stąd też słowo: *barah* (= stworzyć), zawarte w kapłańskim opisie stworzenia, przybrało szczególne znaczenie, z powodu którego nie da się ująć procesu stworzenia żadną analogią lub wyobrażeniem wyrażającym czynienie lub tworzenie z istniejącej uprzednio materii⁶. Dzieło stworzenia jawi się w sposób najbardziej odpowiedni w obrazie języka i jako język. Słowo Boże stwarza bez uprzednich założeń, w sposób zupełnie wolny, niczym nie skrępowany i bez trudu. Żaden szczególny motyw nie wyjaśnia aktu stworzenia. Już św. Augustyn powiedział: *Ubi nulla indigentia, nulla necessitas; ubi nullus defectus, nulla indigentia*. Co znaczy:

⁵ Odnośnie do tego oraz do poniższych refleksji por. H. Volk, *Kreatürlichkeit*, w: tenże, *Gott alles in allem, Gesammelte Aufsätze* (I), Mainz 1961, s. 7—25.

⁶ Odnośnie do tego por. Cl. Westermann, *Genesis, Biblischer Kommentar. Altes Testament I*, Neukirchen 1966 nn, s. 136 nn; tenże, *Schöpfung (Themen der Theologie, t. 12)*, Stuttgart 1971, s. 52 nn; W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1, 1 — 2, 4a (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, t. 17)*, Neukirchen 1964, s. 164 nn; O. H. Steck, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literaturkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1, 1 — 2, 4a (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, zeszyt 115)*, Göttingen 1975.

„Gdzie nie ma potrzeby, tam nie ma też konieczności; gdzie nie ma braku, tam nie ma też potrzeby”. Ponieważ Bóg jest nieskończenie wolny, więc jest także nieskończenie szczodry. Wolność wobec świata ma swe źródło w nie znajdującą uzasadnienia grze Bożej miłości.

Takie rozumienie bytu stworzonego nie wystarcza jeszcze do tego, by pojąć stworzenie tylko poprzez jego zwyczajne istnienie, poprzez jego czystą zależność oraz jego nagą egzystencję. Stąd też należy odwołać się teraz do kilku podstawowych struktur bytu stworzonego.

a) „Pozytywność” tego, co jest

Prastare pytanie, dlaczego w ogóle istnieją byty, niż raczej nie istnieje nic (Heidegger: *nicość*), pochodzi w sposób ostateczny z podziwu nad faktem istnienia świata. Na tym polega też doświadczenie bezpodstawności stworzenia, że jest ono nam dane bez żadnej naszej zasługi, niejako podarowane. Owo elementarne i podstawowe doświadczenie staje się zapewne naszym udziałem w chwilach radości z powodu narodzenia się człowieka, czy też w miłości między ludźmi, kiedy to człowiek czuje się niemal nieograniczony i stwierdza: *Dobrze, że jesteś*.

b) Przejrzystość stworzoneości

Byt stworzony nie jest nicością. Nie może on bowiem stanowić aż tak daleko posuniętej przypadkowości, że nie zawiera w sobie nawet odrobiny konieczności wypływającej z mocy Stwórcy. Właśnie przez to uczestniczy on w absolutności Boga, dzięki której istnieje. Bóg nie jest przedmiotem stworzeń. Dobroć Boża sama przenika bycie, posiadanie i działanie bytu stworzonego. Stąd też nie powiększy się chwały poprzez poniżanie stworzeń. Nie są one przecież tak zwyczajnie miejscem właściwej Bogu działalności. Byt stworzony, jak pokazuje fakt grzechu pierwotnego, może oczywiście zamknąć się sam w sobie, ale nie jest to rzeczą nieuchronną. Stworzoneość jest wprawdzie warunkiem grzechu; tego faktu jednak nie powoduje lub nie konstytuuje sama niedoskonałość bytu stworzonego. Nie jest tak, że już od chwili swego początku byt ten jest nieprzezroczysty, ciemny oraz zwrócony sam ku sobie. Posiada on własną wartość i niezależność tylko dzięki temu, że ze swej istoty jest wewnętrznie czysty i otwarty na swego Twórcę. Dzieła stworzone nie są, co prawda, Bogiem, przez co mogą nawet przesłonić nasz wzrok, sprowadzić na złą drogę oraz urzec (por. Rz 1-2). Jednakże już od chwili

swego powstania są jasne, symboliczne i przezroczyście. W ten sposób stanowią obraz i podobieństwo dobroci Bożej. Z powodu tej płynności i przejrzystości stworzony świat może być całkowicie oddany na służbę Bogu, jeśli stanie się w sakramentach skutecznym i pełnym znakiem Boga i Jego zbawienia. Szczególnego znaczenia nabiera to np. w eucharystycznych darach chleba i wina.

c) *Ubóstwo rzeczy stworzonych*

Byt stworzony nie zasklepia się w sobie. Nawet w swej własnej pozytywności nie jest dla siebie samowystarczalny. W związku z tym stworzenia stanowią drogę wiodącą do Boga. Zbliżają się one bardziej ku swej doskonałości, gdy akceptują własne „ubóstwo”, zgadzając się mianowicie z tym, że wszystko posiadają od Boga i że w Nim osiągną swe udoskonalenie. Tym bardziej stają się otwarte i wrażliwe na swego Twórcę, im bardziej są doskonałe. Niedostatek ten, który sprawia, że pełnię mogą one uzyskać tylko dzięki darom Bożym, nie oznacza niedoskonałości. Ukierunkowanie na Boga nie jest uszczerbkiem lecz największą ich możliwością. Gdy stworzenia nie doceniają swej istotowej pokory i stawiają siebie na pierwszym miejscu, w mgnieniu oka stają się zarozumiałe. Odmowa przyjęcia ubóstwa płynącego z faktu bycia stworzeniem staje się przyczyną takiego grzechu jak: *Non serviam!*

d) *Zwrócenie się ku Bogu poprzez dziękczynienie i uwielbienie*

Skoro tak się rzeczy mają, to stworzenia nie tylko odznaczają się swym własnym pięknem, lecz także są ukierunkowane na swego Twórcę i wiedzą o tym, że swą doskonałość mogą osiągnąć właśnie poprzez ubóstwo. W tym sensie nie ma całkowicie niemych stworzeń. Człowiek jest jednak powołany do tego, aby słowami wyrażać tę dobroć stworzenia, aby pozwolić rzeczom otworzyć się oraz pomóc im wysłowić ową przejrzystość. Dzieła Boże są przecież zobowiązane do dania odpowiedzi. W ten sposób nie ma już niczego, co nie mogłoby wielbić swego Stwórcę.

Pełne ujęcie teologii stworzenia ⁷ znajduje się w tzw. „formule

⁷ Jak bardzo brakuje go w dzisiejszej teologii, ukazuje to np. niezadowolająca dyskusja na temat takich pojęć jak „autonomiczna moralność”. Podobnie też relacja autonomiczności do stworzoneości potrzebuje całkowicie nowego określenia.

pochwały", zawartej w kapłańskim opisie stworzenia. Zwłaszcza na zakończenie podkreśla się po raz siódmy: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1, 31). Dla Boga nie ma w świecie niczego, co by zakłócało jego porządek. W Jego oczach, stworzenie jest dobre. Krótko mówiąc, Bóg bez zastrzeżeń aprobuje ten świat. Jednakże człowiek może niemal całkowicie zniszczyć owo TAK wobec świata. Może zdewastować stworzenie oraz rozwinać w nim śmiertelne moce. W ten sposób dobroć stworzenia zostaje przesłonięta do tego stopnia, że człowiek już jej nie dostrzega.

Wobec takiego stanu rzeczy człowiek powinien zaaprobować świat i uznać go za stworzenie. Przeciwnieństwem tego jest odmowa, wyparcie się, sprzeciw, a nawet bunt. Pierwotna dobroć rzeczy stworzonych, nawet jeśli nie jest obecnie już tak wyraźna, wciąż na nowo zachęca człowieka do tego, by w uprzednim akcie wyraził swą aprobatę wobec świata oraz dobrowolnie uznał sensowność bytu. Wiara i zaufanie, „ontologiczna afirmacja” oraz „męstwo istnienia”, wszystko to stanowi zasadnicze odniesienie człowieka do stworzonego świata. Stworzenie żyje dzięki owej pierwotnej jedności między istnieniem a dobrem. To, że wszystko, co Bóg uczynił, jest bardzo dobre, nadaje światu najgłębszy i niezniszczalny sens, jako że w oczach Bożych okazał się on dobry ⁸.

Świadomość możliwego i prawdziwego przesłonięcia dobrego charakteru stworzenia uchroniła nas przed niebezpiecznym optymizmem. Realizm zaś wzrasta jeszcze bardziej, gdy weźmiemy pod uwagę konkretną odpowiedzialność człowieka za powierzone mu stworzenie.

3

Jest rzeczą wiadomą, że opis stworzenia, zwłaszcza pochodzący od Jahwisty, powierza człowiekowi szczególną odpowiedzialność za wszystkie stworzenia. Idea ta występuje najwyraźniej przy utworzeniu zwierząt (por. Rdz 2, 18 nn). One to mają stanowić dla człowieka pomoc oraz mają mu towarzyszyć. On zaś, ze swej strony, powinien jednocześnie panować nad zwierzętami. Myśl tę wyraża najdobitniej nadawanie im imion ⁹. Imiona zwierząt mają być właśnie takie, jakie nadał im człowiek. Człowiek musi, co prawda przyjąć zwierzęta takie, jakie zostały stworzone, lecz

⁸ Dobitną interpretację podaje Cl. Westermann, *Schöpfung*, dz. cyt., s. 88 nn. Por. także: tenże, *Genesis*, dz. cyt., s. 118. 228 n; O. H. Steck, dz. cyt., s. 43. 47. 60 i in. (por. indeks, hasło: *Billigungsformel*).

⁹ Odnośnie do tego por. Cl. Westermann, *Genesis*, dz. cyt., s. 311 n.

poprzez nadanie im imion wyznacza właściwe im miejsce w świecie oraz określa konkretne ich przeznaczenie. „Zwierzęta jako istoty stworzone nie posiadają żadnego imienia; imiona otrzymują dopiero z chwilą włączenia ich do świata ludzkiego i w związku z tym tylko człowiek może im te imiona nadać. Poprzez ten czyn człowiek odkrywa, określa i porządkuje swój świat. Dopiero mowa czyni ten świat ludzkim; poprzez nadanie imion zwierzęta zaczynają przynależeć do świata ludzkiego”¹⁰.

Pozycja człowieka wobec świata staje się jeszcze bardziej jasna w następującym tekście *Księgi Rodzaju*: „I powiedział Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!». Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. Po czym Bóg im błogosławił, 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, 26-28).

Znamy opinie pojawiające się w nowszych dyskusjach prowadzonych na temat problemów ekologicznych, co do roli, jaką wypowiedź ta odgrywa w swym kontekście. Jeśli chodzi o teren języka niemieckiego, warto wspomnieć książkę Carla Amery'ego: *Das Ende der Vorsehung*¹¹. Według niego, religia chrześcijańska przyczyniła się w sposób istotny do zarozumiałego sądu człowieka, że świat musiał być uformowany zgodnie z ludzkim obrazem. „Wszystkie możliwe wątpliwości co do tej absolutnej i całkowitej wyższości znikają wobec Bożego nakazu, jakim jest wyraźne zadanie zupełnego panowania. Człowiek jest powołany do napełniania ziemi i do czynienia jej sobie poddaną. Fakt ten nie ma żadnego związku z wymiarem magicznym, co oznacza, że to sam człowiek decyduje o tym, w jaki sposób wypełni swe zadanie. Słońce i księżyc są tylko ciałami niebieskimi. Surowce, flora i fauna tworzą arsenał, którym człowiek może rozporządzać w sposób wolny; stanowią one jego teren myśliwski oraz obszar rodzący plody rolne”¹². Chrześcijaństwo utworzyło zatem kodeks wartości, który wzmógł jedynie eksploatację natury oraz ludzką żądę marnotrawstwa. Innymi słowy, chrześcijaństwo jest religią „wykładniczego rozwoju”. Również Dennis L. Meadows,

¹⁰ Tenże, *Schöpfung*, dz. cyt., s. 121 n.

¹¹ Reinbeck bei Hamburg 1972.

¹² *Das Ende der Vorsehung*, dz. cyt., s. 16.

jeden z kompetentnych autorów pierwszego raportu Klubu Rzymskiego, zatytułowanego: *Granice rozwoju*, uważa, że duch bezgranicznej i krótkowzrocznej eksploatacji „jest silnie zakorzeniony w tradycji żydowsko-chrześcijańskiej”¹³. Teza ta nie jest jednak aż tak nowa. Znajduje się już ona u takich historyków czy filozofów jak: Amerykanin J. Lynn White, A. Toynbee, K. Löwith, F. Nietzsche lub M. Heidegger (odnośnie do niego zob. niżej nr 7)¹⁴.

Z pewnością, istnieje związek pomiędzy biblijnym zadaniem panowania nad ziemią a intensywnym, techniczno-naukowym wykorzystywaniem wyższości człowieka nad przyrodą. Zadanie panowania mogło nie budzić na początku żadnych zastrzeżeń. Nie można też zaprzeczyć, że dopiero dzisiaj możemy dostrzec niektóre niuanse tekstu biblijnego, — pouczeni możliwościami współczesnej interpretacji Pisma św. oraz powszechnie znanym rozmiarem zniszczenia stworzenia.

Drugą część wypowiedzi z Rdz 1, 28 można streścić w sposób następujący: „Czyńcie sobie ziemię poddaną i panujcie nad wszelkimi zwierzętami”. Należy tu poddać dokładniejszej analizie czasowniki hebrajskie: *kābās* (czyścić poddanym, ujarzmić) oraz *rādāh* (panować)¹⁵. Etymologicznie oba te słowa zawierają w sobie bardzo drastyczne obrazy z życia. *Kābaš* oznacza „postawić na czymś nogi”, jak np. faraon stawia swą nogę na podnóżku, co symbolizuje władzę nad zdobytymi krajami. *Rādāh* natomiast może oznaczać: „podeptać, stratować, coś przygnieść do ziemi”. Słowo to przywodzi też na myśl deptanie winogron w tłoczni

¹³ D. L. Meadows, *Wachstum bis zur Katastrophe? Pro und Contra zum Weltmodell*, Stuttgart 1974, s. 28—30. Podobnie pisze J. W. Forrester, *Die Kirchen zwischen Wachstum und globalen Gleichgewicht*, w: D. L. Meadows i D. H. Meadows, *Das globale Gleichgewicht. Modellstudien zur Wachstumskrise*, Stuttgart 1974, s. 247—258, zwłaszcza s. 255 n.

¹⁴ Por. jego dzieło: *Gefährdete Umwelt*, München 1970, s. 20.

¹⁵ W. H. Schmidt, dz. cyt.; Cl. Westermann, *Genesis*, dz. cyt.; O. H. Steck, *Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2, 4b — 3, 24* (Biblische Studien 60), Neukirchen 1970; E. Jenni — Cl. Westermann, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. I-II, München 1971—1976: t. I: s. 932; t. II: s. 569 nn. 982 nn; Cl. Westermann, *Schöpfung*, dz. cyt.; W. Zimmerli, *Die Weltlichkeit des Alten Testament*, Göttingen 1971, s. 45 nn; G. Liedke, *Von der Ausbeutung zur Kooperation. Theologisch-philosophische Überlegungen zum Problem des Umweltschutzes*, w: *Humanökologie und Umweltschutz (Studien zur Friedensforschung 8)*, Stuttgart 1972, s. 36—65; H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973, s. 239 nn; O. H. Steck, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift*, dz. cyt.; N. Lohfink, *Unsere Grossen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg 1977, s. 156 nn. 172 nn. Por. także literaturę zawartą poniżej w przypisie 38.

(por. J1 4, 13). Nie można oczywiście przeakcentowywać znaczenia tych słów, jakie nadaje im współczesne rozumienie świata. Oba czasowniki mogą po prostu oznaczać: „wziąć coś w posiadanie”, albo „paść/prowadzić”. Mimo to są to „mocne słowa” (H. Gunkel). Wyraża się w nich np. absolutna godność, czy też nawet królewskie panowanie i bezwzględna wyższość (por. Ps 72, 8; 110, 2; Iz 14, 6; Ez 34, 4). Zawierają one przy tym elementy bezlitosnego i brutalnego ujarzmięcia (por. Jr 34, 11. 16; Rdz 9, 7). Wskazują bez wątpienia na srogie obchodzenie się z innymi (por. Kpł 25, 43. 53). Wydaje się więc, że oznaczają władzę, która nie ma granic i nie znosi żadnego oporu.

4

Jednakże współczesny czytelnik nie powinien wnosić do tekstu tych elementów, które są owocem dzisiejszych doświadczeń. Nie można np. czytać go z punktu widzenia marksistowskich kategorii „ucisku” lub „wyzysku”. Zadanie panowania ma znaczenie całkowicie pozytywne (por. także Rdz 1, 31). Człowieka porównuje się niejako do „księcia”, co nie musi przywoływać koniecznie na myśl obrazu wschodniego despoty. Na królu spoczywa odpowiedzialność za całość oraz za przyszłość terytorium, nad którym sprawuje on władzę. Musi on troszczyć się o to, aby wszyscy jego poddani byli bezpieczni. Panowanie nie upoważnia więc, na pierwszym miejscu, do stosowania przemocy, lecz zobowiązuje (również) do służby i troski o utrzymanie przestrzeni życiowej. Na starożytnym Wschodzie nie przez przypadek mówiono o panującym jako o pasterzu (por. 2 Sm 5, 2 = 1 Krn 11, 2; 2 Sm 7, 7 = 2 Krn 17, 6; Ps 78, 71 n; Jr 23, 4; Ez 34, 23 n; 37, 24; Mi 5, 3).

Jak bardzo zróżnicowane powinno być rozumienie tych tekstów, można to zaobserwować w kontekście zadania panowania człowieka nad zwierzętami. Nie jest wykluczone, że zadanie to wskazuje na chwilę, kiedy zwierzę było śmiertelnym wrogiem człowieka, w związku z czym właśnie do człowieka należało pokonanie tego niebezpieczeństwa. W starożytności panowanie nad światem urzeczywistniało się przede wszystkim poprzez hodowlę oraz oswajanie zwierząt. Pierwsza pieśń chóru z *Antygony* Sofoklesa (w. 332-375)¹⁶ w sposób mistrzowski wyraża ten główny rys człowieka:

¹⁶ Odnośnie do tego por. K. Reinhardt, *Sophokles*, Frankfurt a.M. 1948³; M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1958², s. 112 nn; W. Bröcker, *Der Gott des Sophokles*, Frankfurt a.M. 1971, s. 17 nn. Cytat

Wiele jest mocy natury,
 Lecz nie ma większej nad człowieka!
 On wśród burzliwej wichury,
 Wśród fal odmętu mknie daleko
 Przez szare płynąc morze;
 Najwyższą z bogów — Wieczną Ziemię —
 On niestrudzenie co rok orze
 W krąg nawracając i konia, i lemiesz.

Ptaki płochliwe /w przestworzu,
 Polną zwierzynę w matnię łowi
 I to, co kryje się w morzu,
 Chwyta w swą sieć przemyślny człowiek.
 Chytrze pod niebem gołym
 Dzikiego zwierza w górach zgoni
 I nieznuzone jarzmi woły,
 I w uprzęż pęta kark grzywiastych koni.

Mowę wynalazł i myśli dał polot,
 I w ludzkim życiu stworzył ład.
 Przed mroźną nocą i deszczów swawolą
 Roztropnie schronił się do chat.
 Przejdzie przez wszystko, co mu przyszłe zechcą
 Zgotować wieki:
 Przed jedną wprawdzie on nie ujdzie śmiercią,
 Lecz na cierpienie znalazł leki.

Bystrości zręcznej kryjąc w sobie ogrom
 Raz w zły, raz w dobry wpada czyn:
 Gdy w kraju strzeże praw, jak przysiągł bogom,
 Wielki w ojczyźnie jest to syn.
 Wrogi jej będzie, kto się ima zbrodni
 Dla własnej dumy.
 Taki pod dachem mym mieszkać niegodny:
 Odmienne nasze są rozумы.

Walka ludzi z ziemią, a zwłaszcza ze zwierzętami, nie musi bezwzględnie się kończyć wyzyskiem i zniszczeniem. „Swego czasu istniała między człowiekiem a zwierzęciem walka na śmierć i życie, ale nie zakończyła się ona wytępieniem zwierząt, lecz wspólnym życiem z nimi. W tym wspólnym bytowaniu człowiek uczył się, na czym polega panowanie. Z jednej strony oznaczało ono, że życie człowieka wymaga w pewnym stopniu zabijania

z *Antygony* Sofoklesa w wersji polskiej podany jest według tłumaczenia M. Rożka, Wrocław 1961, s. 62—63.

zwierząt. Oznaczało to jednak równocześnie, że poprzez oswojenie zwierząt człowiek wchodził w nową relację z nimi”¹⁷. W takiej formie panowania podporządkowanie i władza ściśle współbrzmia ze sobą¹⁸.

Nie można również pominąć następującego wymiaru Bożego zadania panowania: człowiek, jako obraz Boży, nie jest ostatnią miarą rzeczy. Należąca pierwotnie do Boga władza rządzenia została mu dana z zewnątrz. Jest on przede wszystkim przedstawicielem, ambasadorem czy też pełnomocnikiem Boga i zarządza stworzeniem tak jak powierzonym mu lennem. Tak więc chociaż panowanie człowieka nie ma granic, to jednak nie można go mylić z jakąkolwiek formą jawnej samowoli lub absolutnego ucisku.

5

Jeśli chcemy w pełni zrozumieć tekst biblijnego opisu stworzenia, musimy uwzględnić jego kontekst kulturalno-historyczny. „W znaczeniu biblijnym, myśl o podobieństwie w żadnym wypadku nie jest przyczyną — jak uważa C. Amery — głębokiej przepaści między człowiekiem a resztą stworzenia, lecz pomaga lepiej zrozumieć jedność i związek, jaki istnieje między człowiekiem a tymże stworzeniem”¹⁹. Przekaz biblijny na przestrzeni więcej niż dwunastu wieków uległ naturalnie różnorodnym przeobrażeniom. Jego postać zależy wprawdzie od przynależności do określonej fazy rozwoju ludzkiej kultury, jednakże trzeba pamiętać, że Pismo św. przechowuje także wydarzenia zapomniane, rzeczy przyszłe i nie zgłębione w pełni, jak to widzieliśmy przed chwilą. Daje to w rezultacie bardzo szeroką tęgę barwę: „Wówczas nie można było sobie wyobrazić, że człowiek jest tak potężny, by był w stanie wyczerpać zasoby ziemi. Faktu tego nie można przytaczać na usprawiedliwienie tekstu; musimy jednak przyznać, że przy czytaniu opisu wcale nie bierzemy go pod uwagę. W owych czasach chodziło o to, by człowiekowi pomóc w uwolnieniu się spod dominujących nad nim sił przyrody. Obecnie chodzi niemal o coś przeciwnego”²⁰.

¹⁷ Cl. Westermann, *Schöpfung*, dz. cyt., s. 78.

¹⁸ Zdanie z Rdz 1, 26 należy rozważać w kontekście Rdz 1, 16 i 1, 29. Rdz 9, 1 — 3, 7, tekst umieszczony po opisie potopu, mówi o walce między człowiekiem a zwierzętami. Blżej na ten temat zob. Cl. Westermann, *Schöpfung*, dz. cyt., s. 117 nn; tenże, *Genesis* dz. cyt., s. 617 nn; N. Lohfink, dz. cyt., s. 168 n.

¹⁹ N. Lohfink, dz. cyt., s. 161.

²⁰ O. Jensen, *Unter dem Zwang des Wachstums, Ökologie und Religion*, München 1977, s. 146.

Pismo św. podaje jednak jeszcze jedną wskazówkę, nad którą najczęściej nikt bliżej się nie zastanawia. W tzw. jahwistycznym opisie stworzenia (Rdz 2, 4 nn), który jest starszy od wspomnianego „dokumentu kapłańskiego” o około pięć wieków, mówi się o ogrodzie Eden, o raj. Bóg dał człowiekowi ten ogród, „aby uprawiał go i doglądał (strzegł)” (2, 15). Nie da się tu rozstrzygnąć trudnych problemów samego tekstu i jego kompozycji²¹. Stawia się np. (i to słusznie) pod znakiem zapytania fałszywą alternatywę, czy wchodzi tu w grę zawód ogrodnika, czy też rolnika. Nie można bowiem ograniczać sensu „uprawiania i doglądania (strzeżenia)” do jakiejś określonej czynności lub do jakiegoś konkretnego zawodu. Chodzi o zadanie, które Bóg przekazał i powierzył człowiekowi do spełnienia w wyznaczonej mu przestrzeni życiowej. Wszelka ludzka praca ma coś z „uprawiania” i „doglądania/strzeżenia”. Przy pomocy obu tych czasowników narrator chce określić główne działanie człowieka²². Podwójny ich sens pojawia się też jeszcze w pierwotnym znaczeniu „kultury”, gdyż *colere* oznacza zarówno „uprawiać”, jak też „pielegnować”. Oba te wyrażenia wzajemnie się uzupełniają. „Uprawianie” (*colere* odpowiada hebrajskiemu słowu: *'abad*) oznacza twórczą działalność człowieka, karczowanie, zdobywanie świata, co oczywiście nie powinno identyfikować się z gospodarką rabunkową i eksploatacją. Taką interpretację potwierdza bowiem inne słowo, mówiące o doglądaniu, względnie strzeżeniu (*šamar*). Na ziemi nie tylko należy pracować, lecz także powinno się ją strzec przed tym, co może jej zaszkodzić. „Zadanie to wypełnia się poprzez doglądanie, zapobieganie zniszczeniu, lecz także poprzez troskę o to, by ziemia mogła służyć również przyszłym pokoleniom. W tym miejscu zachowuje swe znaczenie słowo: *conservare*. Nie ma ono sensu samo w sobie, lecz tylko jako otoczenie opieką tego, co zostało powierzone człowiekowi”²³. Znowu pojawia się tutaj pełne troski zadanie pasterza, w którym służba i panowanie stanowią nierozdzielalną jedność. Granice ludzkiego panowania nie zaczynają się tam, gdzie dochodzi ono do swego szczytu i gdzie

²¹ Odnośnie do tego por. O. H. Steck, *Die Paradieserzählung*, dz. cyt., s. 49, przyp. 77; E. Haag, *Der Mensch am Anfang. Die alttestamentliche Paradieserzählung nach Gen 2—3*, Trier 1970, s. 173 n; Cl. Westermann, *Genesis*, dz. cyt., s. 299 n; G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2—4)*, Göttingen 1972⁹, s. 56; *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. II, s. 100. 188. 791. 982 nn.

²² Por. Cl. Westermann, *Genesis*, dz. cyt., s. 301 n.

²³ Tenże, w: H. Aichelin — G. Liedke (wyd.), *Naturwissenschaft und Theologie*, Neukirchen 1974, s. 206 n.

ma największy zasięg. Całemu postępowaniu towarzyszy raczej napięcie istniejące między uprawianiem a strzeżeniem.

Podstawę tego stwierdzenia stanowią dwa zagadnienia: zarówno kwestia „odmitologizowania” ludzkiej kultury, jak też podstawowa wypowiedź ludzkiej antropologii. Ludzie nie są stworzeni po to, by przejąć pracę bogów i w ten sposób zdjąć z nich ten obowiązek, jak to przedstawiają sumeryjskie i babilońskie mity o stworzeniu²⁴. Człowiek wykonuje swą pracę z mandatu Bożego, lecz nie jest to zadanie przymusowej pracy wykonywanej zamiast bogów. „Ludzkość musi pracować, gdyż sama przestrzeń życiowa, powierzona jej przez Stwórcę, wymaga tej pracy. Praca człowieka jest jednak odmitologizowana; dzięki temu kultura, do której należy przede wszystkim uprawianie i dogłądanie roli, ma swe osobliwe znaczenie”²⁵.

Owej, zaistniałej w historii, eksploatacji oraz rabunkowej gospodarki przyrody nie może, ściśle mówiąc, obronić ani Pismo św. ani też jego interpretacja ze strony Kościoła. Choć biblijna wiara w stworzenie umacnia w sposób pozytywny ludzkie bytowanie na ziemi, to jednak faktu tego nie powinno się mylić z krańcowymi formami zniszczenia przyrody, które wymykają się spod kontroli, a poprzez zeświecczenie oraz racjonalizację nabierają postaci nie mającej wiele wspólnego z zadaniem panowania, takim, jakim je przedstawia Pismo święte. Należy więc odrzucić wszelkie zbyt proste — a przez to, być może, bardzo popularne — próby interpretacji, gdyż złożonych procesów tego rodzaju nie da się ująć tak, jakby miały one tylko jedną przyczynę. Byłoby rzeczą nieroztropną, gdybyśmy usuwali w cień zbawienne działanie oraz dobroczynne skutki związane z wypełnianiem zadania panowania. Szczegółowa analiza historyczno-duchowa nie jest zbyt łatwa do wykonania w przypadku tych epok, które dla nowożytnego pędu do opanowywania przyrody mają bez wątpienia charakter programowy. Można to wykazać np. poprzez interpretację znanej wypowiedzi Kartezjusza, zawartej w *Discours de la Méthode* (1637): „Moglibyśmy je (techniki rzemieślnicze) w podobny sposób wykorzystać w tym, do czego się nadają, i w ten sposób uczynić nas panami i właścicielami przyrody (*maîtres et possesseurs de la nature*)”. Kartezjusz nie ma tu na myśli zwykłego zdobywania panowania przy pomocy techniki, lecz jasne rozpoznanie²⁶.

²⁴ Por. tenże, *Genesis*, dz. cyt., s. 301 n.

²⁵ Tamże, s. 302; por. także N. Lohfink, dz. cyt., s. 172 nn.

²⁶ Dotyczące tego szczegóły podaje H. Goedeking, w: H. Aichelin — G. Liedke, dz. cyt., s. 214—220.

Jest jeszcze jeden wymiar rozumienia biblijnego nakazu panowania, ważniejszy nawet od filozoficzno-teologicznego pogłębienia dotychczasowych wypowiedzi, jak też od poszerzenia problematyki rozważaniami o naturze historyczno-duchowej lub ekologicznej. Podstawą tego, co dotychczas powiedzieliśmy, jest zasadniczo teologia stworzenia. Należy bowiem zauważyć, że człowiek, jako centrum stworzenia, jest wezwany do solidarności z otaczającym go światem stworzeń („współstworzoność”). Trzeba jednak przywołać jeszcze na pamięć ważną przesłankę zawartą w biblijnym nakazie panowania, a mianowicie podobieństwo człowieka do Boga. W opisach stworzenia widać wyraźnie, że to polecenie panowania i zgodne z nim spełnianie tego zadania wiąże się z podobieństwem człowieka do Boga. Tylko wtedy jest ono doskonałe, kiedy człowiek wypełnia swoje „panowanie” na sposób Boży. Porządek w świecie, w którym żyją stworzenia, ściśle zależy od tego, czy człowiek zaakceptuje naturę bytu stworzonego. Nawet jeśli nie będziemy mogli zatrzymać się tutaj szerzej nad problemem grzechu pierworodnego, to i tak nie ma żadnej wątpliwości co do tego, że pierwotne wykroczenie człowieka w sposób istotny spowodowało zakłócenie świata stworzeń. Owa pierwsza próba wyzwolenia się spod zależności od Boga oraz odrzucenie „ubóstwa” istot stworzonych były związane z pomniejszeniem, skrzywdzeniem i uciemieniem wszelkiej egzystencji. Rdz 3 opisuje ten niepojęty konflikt pomiędzy dobrym ukonstytuowaniem stworzenia przez Boga a doświadczeniem istnienia zakłóconego w swej istocie. Rzeczą interesującą jest to, że w tym wykroczeniu człowieka, w którym główną rolę odgrywają kobieta i wąż, uczestniczy niejako całe stworzenie. Człowiek chciałby kształtować swe życie w sposób niezależny i sam określać, co jest dla niego pożyteczne, a co szkodliwe (takie znaczenie ma „poznanie dobra i zła”). Rdz 3 i wszystkie wydarzenia prahistoryczne ukazują, że to, co człowiek określił w swej niezależności jako pożyteczne, niesie w rzeczywistości zgubne skutki. „Kobieta bierze owoce z drzewa zakazanego, spożywa je, a potem daje swemu mężowi, a on też spożywa. Co za zniekształcony obraz wspólnoty, do której troskliwość Boża przeznaczyła człowieka w chwili stworzenia. Oto traci się zaufanie do Boga Jahwe, a w związku z tym zakłócona zostaje relacja między zwierzętami i człowiekiem oraz jedność mężczyzny i kobiety!”²⁷. Wskutek owej próby samodzielnego stanowienia o sobie (por. Rdz 3, 7-24)

²⁷ O. H. Steck, *Die Paradieserzählung*, s. 104.

wszystkie relacje między stworzeniami zostają dotknięte przekleństwem. Jednakże pierwotna postać stworzeń, taka, o której mówiliśmy wcześniej, nie zostaje całkowicie zniekształcona, czy też unicestwiona. Egzystencja ludzka nie traci swej pierwotnej konstytucji, choć zostaje w pewien sposób ograniczona²⁸. Poprzez swe zuchwałe dążenie do niezależnego stanowienia o sobie (odnośnie do tego por. niżej 7), człowiek nie osiąga tego, co miało mu przynieść pożytek. Bóg w swej trosce zna daleko więcej naturę człowieka. Nakreślił mu pewne granice i jeśli on je przekroczy, prawdziwie szkodzi sam sobie²⁹.

Nie ma tutaj miejsca na to, by dalej mówić o rozprzestrzenianiu się skutków tego przekleństwa; trzeba by było bowiem przedstawić teologiczne znaczenie całej prahistorii. „Pan widział, że wielka jest niegodziwość ludzi na ziemi i że usposobienie ich jest wciąż złe” (Rdz 6, 5). W każdym razie również Nowy Testament liczy się z przekleciem wszystkich stworzeń z powodu pierwotnego wykroczenia człowieka. W kontekście tym warto zwrócić uwagę na jedyną w swoim rodzaju wypowiedź z Rz 8, 19-22: „Stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych. Stworzenie bowiem zostało poddane marności — nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał — w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia”. Tak więc z winy człowieka stworzenie zostało poddane marności. W człowieku, jako części stworzenia, owo napięcie dochodzi do punktu kulminacyjnego. Z tego powodu, że człowiek zechciał się uniezależnić, całe stworzenie oddaliło się od Boga. Mimo to wciąż pozostaje dziełem Bożym. „Z winy człowieka jest ono poddane marności, jednakże z nią się nie identyfikuje. Dlatego żywi nadzieję na własne wyzwolenie. Jeżeli jednak obecna jego marność została zawiniona przez człowieka, to również przyszłe jego wybawienie ściśle wiąże się z historią człowieka”³⁰. Rzeczy stworzone nie mogą same przez się osiągnąć wyzwolenia i chwały; dzięki człowiekowi jednak, który w swej ziemskiej egzystencji należy do stworzeń, mogą wziąć udział w ostatecznej wolności Boga. „Jak zostały one zdeprawowane przez grzeszność człowieka, tak teraz wchodzą na drogę zbawienia i uzdrowienia poprzez wiarę i duchowe oddanie człowieka”³¹. Proces ten rozpoczął się

²⁸ Por. tamże, s. 114.

²⁹ Por. tamże, s. 39 n, przyp. 62; s. 63, przyp. 110; s. 114 z przyp. 270.

³⁰ H. R. Balz, *Heilsvertrauen und Welterfahrung*, München 1971, s. 49

³¹ Tamże, s. 51.

w chwili przyjścia Jezusa Chrystusa. Chrześcijanie mogą z powrotem przybliżyć świat do Boga, jeśli doskonaląc na nowo stworzenie w Jezusie Chrystusie naprawią swój zachwiany stosunek do rzeczy stworzonych. Św. Paweł użył tu bardzo rzadko występującego słowa: *apokaradokia* po to, by wyrazić to pełne napięcia oczekiwanie. Jest rzeczą możliwą, że z oczekiwaniem tym łączy się nawet jakiś niepokój z powodu nieznannej chwili wypełnienia się owej nadziei ³².

W niniejszym artykule nie ma miejsca na to, aby jeszcze pełniej rozwinąć ten chrystologiczny wymiar stworzoności. Byłoby to, oczywiście, niczym innym, jak tylko ponownym odczytaniem tego, co zostało wcześniej powiedziane na temat struktur bytu stworzonego. Nie zatrzymując się już nad tym dłużej, dotknijmy na zakończenie jeszcze jednego zagadnienia.

7

Tak oto zadanie chrześcijan polega na tym, by nauczyć się nowego myślenia prowadzącego do wrażliwej odpowiedzialności człowieka, którego miejsce jest między Bogiem a światem, między historią a przyrodą. Chodzi o to, aby panował on nad stworzeniami w taki sposób, aby nie wyrządzić im żadnej szkody. Człowiek zawsze był do tego zdolny, choć nigdy tego w pełni nie wykorzystał. Jest on „synem ziemi” (por. możliwe pokrewieństwo hebrajskiego terminu: *'ādām* = człowiek z terminem: *'ādāmāh* = ziemia) w o wiele większym stopniu, niż to ukazywała dotąd teologia. Ukryte, gnostyczne i dualistyczne tendencje zachodniego myślenia sprawiły, że filozofii i teologii jest coraz trudniej wyrazić, w sposób wyrazisty i autentyczny, pozytywny aspekt bytu stworzonego (oczywiście, bez zastosowania jakiegokolwiek mistyki, usiłującej ukazać jego istotę i warunki istnienia). Stąd ciągle powinniśmy patrzeć na świat jako na dzieło stwórcze.

Być może wysiłek ten prowadzi do spotkania z ideą Martina Heideggera. Również on zauważa bowiem, że człowiekowi zagraża utrata własnej istoty. Ukazał to w 1951 r., w referacie zatytułowanym: „Budować, mieszkać, myśleć” ³³. Zamieszkiwanie ozna-

³² Por. następujące prace dotyczące tego zagadnienia: A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970; H. Paulsen, *Überlieferung und Auslegung in Römer 8*, Neukirchen 1974; P. von der Osten-Sacken, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie*, Göttingen 1975; P. Fiedler, *Römer 8, 31—39 als Brennpunkt paulinischer Frohbotenschaft*, w: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 68 (1977) 23—34.

³³ *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, s. 145—162.

cza w swej istocie sposób, w jaki śmiertelni ludzie zagospodarowali się na ziemi i na niej przebywają. Budowanie ma dwa różne aspekty: może ono oznaczać uprawianie, jak też wznoszenie mieszkania i produkowanie. „Oba znaczenia budowania: zarówno uprawianie (łacińskie słowo: *colere, cultura*), jak też wznoszenie budowli (*aedificare*) zawierają się w prawdziwym budowaniu i zamieszkiwaniu”³⁴. Być człowiekiem oznacza: przebywać na ziemi jako osoba śmiertelna. Oznacza to także: przebywać pośród rzeczy. „Jesteśmy — w ścisłym sensie tego słowa — od nich zależni. Wyzbyliśmy się przez to zarozumiałości i niezależności”³⁵. Dlatego do budowania — o czym przekonujemy się coraz bardziej — należy otaczanie troską i szacunkiem, dogłębne i pielegnowanie. Człowiek nadaje stworzeniom oraz rzeczom zbyt małą i zbyt niską wartość. Stąd Martin Heidegger może stwierdzić: „Ludzie mieszkają dopóty, dopóki ratują istnienie ziemi — słowo użyte w starym sensie, w takim, jaki znał jeszcze G. Lessing. Nie chodzi tutaj tylko o ratowanie od niebezpieczeństwa. Ratować oznacza przede wszystkim: pozwolić na to, by dana rzecz zachowała swą istotę. Powinno się zatem raczej ratować istnienie ziemi, niż ją eksploatować lub wyzyskiwać. Ratowanie istnienia ziemi nie przeobraża się w panowanie nad nią i nie oznacza ujarzmiania dzieł stworzonych, od czego tylko jeden krok do przerażającej eksploatacji”³⁶.

Człowiek *mieszka* prawdziwie tylko wtedy, gdy utrzymuje w równowadze wszystkie wymiary swego bytowania i gdy żadnego z nich nie zaniedbuje. Martin Heidegger wylicza pośród nich cztery elementy: ocalić istnienie ziemi, odziedziczyć niebo, oczekiwać rzeczy Bożych, towarzyszyć ludziom śmiertelnym³⁷. Taka jest miara przebywania ludzi na ziemi. Człowiek może ukształtować świat według swego zamysłu tylko wtedy, gdy przyjmie prawidłową miarę. Według Heideggera, należy do niej — mówiąc słowami Hölderlina — *łaskawość*, do której wprost ma prawo. Nie jest to jakieś niefrasobliwe słowo, gdyż Hölderlin i Heidegger tłumaczą nim grecki termin *Charis*, który my — często nieco zbyt pochopnie i bezmyślnie — wyrażamy słowem: *łaska*.

Obecna rzeczywistość może być w pewnym sensie czasem bezlitosnym. Bezlitosnym dla stworzeń, którym zadaje się nie-

³⁴ Tamże, s. 147.

³⁵ Tamże, s. 179.

³⁶ Tamże, s. 150.

³⁷ Por. tamże, s. 159.

ludzki niemal gwałt i nie zważa się na ich dobro. Dopóki jednak człowiek jest tego świadomy, ma się nadzieję na jakąś zmianę³⁸.

łłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC

³⁸ Odnośnie do postawionych powyżej problemów por. także następującą literaturę: C. Derrick *The Delicate Creation. Towards a Theology of the Environment*, Old Greenwich 1972; K. Scholder, *Grenzen der Zukunft*, Stuttgart 1973; G. Altner, *Schöpfung am Abgrund*, Neukirchen 1974; R. F. Dasmann, *Bedrohte Natur*, Düsseldorf 1974; G. Altner, *Zwischen Natur und Menschengeschichte. Anthropologische, biologische, ethische Perspektiven für eine neue Schöpfungstheologie*, München 1975; W. Jäger — H.-O. Mühleisen (wyd.), *Umweltschutz als politischer Prozeß*, München 1976; A. M. K. Müller (wyd.), *Zukunftsperspektiven zu einen integrierten Verständnis der Lebenswelt*, Stuttgart 1976; C. Link, *Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie*, München 1976; M. Blin, *Die veruntreute Erde. Der Mensch zwischen Technik und Mystik*, Freiburg i.Br. 1977; O. H. Steck, *Zwanzig, Thesen als alttestamentlicher Beitrag zum Thema: «Die jüdisch-christliche Lehre von der Schöpfung in Beziehung zu Wissenschaft und Technik»*, w: *Kerygma und Dogma* 23 (1977) 277—299. Ten ostatni artykuł zasługuje na szczególną uwagę (por. także załączoną w nim literaturę).