

Jarosław Babiński*

Wydział Teologiczny, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska)

STWORZONOŚĆ CZŁOWIEKA JAKO FUNDAMENT EKOLOGICZNEJ ODPOWIEDZIALNOŚCI

Streszczenie: Kreatologia jest doskonałym obszarem do podejmowania refleksji ekologicznej w przestrzeni teologii. Prawda o stworzeniu człowieka jako korony stworzeń – „na obraz i podobieństwo Boże” przyznaje mu uprzywilejowane miejsce w świecie. Jednocześnie jednak uświadamia powierzone przez Boga zadanie, jakim jest objęcie świata troską i opieką. Człowiek, będąc dzieckiem Bożym, jest jednocześnie dzieckiem świata. To obliguje go do poczucia solidarności ze stworzeniem i taką realizację swoich aspiracji, by nie niszczyć otaczającego go świata. Zadanie „czynienia sobie ziemi poddanej” musi być realizowane z uwzględnieniem rządzących nią praw. Człowiek musi być świadomy, że nie jest właścicielem świata, ale jego dzierżawcą. To implikuje postawę mądrego gospodarza, roztropnego zarządcy i ogrodnika ziemi.

Słowa kluczowe: kreatologia, ekologia, ekoteologia, kryzys ekologiczny.

Biblijny opis stworzenia świata, który w całej swej złożoności i bogactwie jest manifestacją Bożej mądrości, miłości i mocy stwórczej, odsłania również istniejące w nim zależności, korelacje oraz zasady współżycia świata istot żywych (Babiński, 2017, s. 84–85; Bochenek, 2015, s. 147). Świat jawi się jako zintegrowana całość, w którym każde stworzenie ma swoje miejsce i znaczenie, a szczególna rola wyznaczona zostaje człowiekowi (Leśniewska, 2000, s. 188). Z racji wyjątkowego uposażenia – w rozum i wolną wolę – oraz misji *czynienia sobie ziemi poddanej* (por. Rdz 1, 28) spoczywa na nim szczególna odpowiedzialność. Człowiek jako władca stworzenia, korzystając z dóbr świata, ma go przekazać następnym pokoleniom, nie zakłócając ustanowionego w nim porządku (Dziuba, 1996, s. 45). Pierwszy nakaz, jaki otrzymuje on od swego Stwórcy, można odczytywać jako zawierający pierwiastek ekologiczny – określający relacje człowieka do środowiska: „człowiek jest zawsze dzieckiem środowiska, w którym żyje [...]”. Biosfera i ludzkość tworzą więc dwa elementy

* Adres/Address: ks. dr hab. Jarosław Babiński, prof. UKSW; ORCID: 0000-0002-1358-1516; jbabinski@wp.pl

tego samego skomplikowanego równania, którego rozwiązania bywały wspinałymi sukcesami lub złożonymi klęskami” (Jurczyk, 1990, s. 75). Prawda o jedności człowieka ze światem, a jednocześnie ich wzajemnej współzależności, implikuje obowiązek wzięcia dzisiaj szczególnej odpowiedzialności za podejmowane przez człowieka działania: „pojawia się świadomość, że człowiek i jego środowisko są bardziej niż kiedykolwiek nierozłączni. Środowisko stanowi podstawowe uwarunkowanie życia i rozwoju człowieka. Ten zaś z kolei udoskonala i uszlachetnia środowisko poprzez swoją obecność, pracę i kontemplację [...]. Tak więc człowiek i przyroda są ze sobą złączeni i dzielić muszą wspólny los doczesny” (Paweł VI, 1973, s. 68).

1. Stworzość podstawą solidarności człowieka ze światem

Podejmując refleksję nad zagadnieniem stworzenia w aspekcie ekologicznym, konieczne jest uwzględnienie prawdy o przynależności człowieka do świata przyrody i kształtującego go środowiska przyrodniczego. Człowiek transcendujący porządek stworzenia ze względu na podobieństwo do Boga, jednocześnie żyje w świecie i jest kształtowany w jego uwarunkowaniach. Ludzka relacja do Boga urzeczywistnia się w określonym kontekście świata, zwłaszcza innych stworzeń. Oznacza to, że warunkiem manifestacji pełni człowieczeństwa jest uczestnictwo w naturalnej wspólnotie ze stworzeniem. Uwzględnienie takiej perspektywy sprawia, że przyroda nabiera nowego, pełniejszego znaczenia w relacji do człowieka. Staje się przestrzenią współuczestniczącą w życiu człowieka; nie tylko tłem, w którym rozgrywa się ludzka historia. Świat wokół człowieka tym samym nie może zostać zredukowany do zbioru przedmiotów, lecz musi być traktowany jako rzeczywistość mająca przemożny wpływ na życie człowieka i jego historię. Będzie on w pełni człowiekiem tylko wtedy, gdy swoją egzystencję będzie przeżywał w naturalnej wspólnotie życia ze wszystkimi stworzeniami. W ten sposób stanie się autentycznym i wiarygodnym reprezentantem świata, w którym natura prawdziwie dochodzi do głosu (Łepko, 2003, s. 85–86).

Takie ujęcie rozumienia człowieka i jego misji w świecie wynika z opisu stworzenia. Podstawową prawdą, którą można z niego wyczytać, jest bowiem właśnie stwierdzenie, że człowiek został stworzony w komunii ze światem – jest dzieckiem Bożym, ale równocześnie „dzieckiem ziemi i dzieckiem świata” (Rogowski, 2002, s. 192). Wpisuje się to w podstawową zasadę antropologii chrześcijańskiej, rozumiejącą człowieka jako byt w swej strukturze subontyczny: cielesno-duchowy, w którym współsubstancjalne materia i duch tworzą integralną całość (Gaudaniec, 2016, s. 354). Ciało ludzkie jest niezbędnym „narzę-

dziem”, przez które duch ludzki może się wyrażać, działać i nawiązywać kontakt ze światem zewnętrznym. „Obecność człowieka w świecie jest obecnością jego żywego ciała” (Krapiec, 2005, s. 157). Nie może on zaistnieć bez ciała, a dusza – która jest nasycona „materialnością” – w swych aktach ludzkich jest zależna od ciała (Dec, 1994, s. 243–245).

Teksty biblijne jasno wyrażają prawdę o solidarności człowieka ze światem stworzonym. Najbardziej podstawową relacją jest związek człowieka z ziemią. Człowiek zostaje stworzony w celowo przygotowanym dla niego przez Boga środowisku. Cały opis stworzenia konsekwentnie zmierza do jego finalnego aktu, jakim jest powołanie człowieka do istnienia. Ulepiony z *prochu ziemi* stanowi integralny element świata, przez który jest ostatecznie zdeterminowany (Franciszek, 2015, n. 2). Fakt narodzin w konkretnych uwarunkowaniach czasu i przestrzeni ma przemożny wpływ na ludzką cielesność (Bartnik, 1996, s. 51; Gózdź, 2008, s. 7; Łukomski, 1994, s. 26–27). Oczywiście człowiek przekracza świat materii swoją duchowością, jednak to właśnie jedność z materią ziemi decyduje o jego ontycznym statusie. Fakt stworzenia z materii jest podstawą mówienia o człowieku jako o stworzeniu i decyduje o ograniczeniach jego natury. Bóg, ściśle wiążąc dzieje człowieka z losami ziemi, realizuje swój plan zbawienia. Wolą Jego jest bowiem nie tylko zbawienie człowieka, ale i całej rzeczywistości stworzonej, stąd zaprojektowana przez Niego w planie stworzonym głęboka solidarność człowieka ze światem. Człowiek, będąc jego integralnym elementem, w nim wzrasta, korzysta z jego dóbr, ale i obejmuje go swoją troską i opieką (Rychlicki, 1999, s. 56–58).

Jeszcze wyraźniej solidarność człowieka ze światem oddaje opis stworzenia zawarty w drugim rozdziale Księgi Rodzaju. Człowiek ulepiony z prochu ziemi zostaje powołany do istnienia przez tchnienie życia (por. Rdz 2, 7). Jest więc istotą zniszczalną, śmiertelną, ukształtowaną z ziemi, a więc z tych samych pierwiastków materialnych, co pozostałe ziemskie istoty. To w sposobie istnienia, a więc podleganiu procesom rozwoju, zniszczenia i śmierci, wyraża się podobieństwo do wszystkich istot niedoskonałych i przemijających. Również za element jednoczący należy uznać posiadanie *oddechu życia*: tej samej życiowej zasady, na której opiera się egzystencja człowieka i zwierząt (Kędzierski, 2006, s. 60). Tu dostrzec można swego rodzaju paradoks – człowiek, będąc obrazem Boga, jest jednocześnie prochem ziemi. Między człowiekiem a przyrodą nie ma przepaści, lecz zażyłość – tworzą razem organiczną całość (Linzey, 2010, s. 65–66) i ulegają tym samym regułom przemijania i procesom zmiany, uświadamiającym ich efemeryczność, przygodność i niekonieczność.

Również Nowy Testament podkreśla wartość ludzkiej cielesności, której niszczenie ściągą karę Bożą (por. 1 Kor 3, 17). Ciało jest chlubą dla człowieka, przez nie bowiem objawia się obecność Boga (1 Kor 6, 19). To miejsce, w któ-

rym – podobnie jak w świecie – Bóg powinien odbierać cześć i szacunek. Co więcej, ciało jest warunkiem wchodzenia w relację z Bogiem i światem (Utrata, 2006, s. 224–225; Franciszek, 2015, n. 155). Cieleśność człowieka „skupia w sobie [...] elementy świata materialnego, tak że przez niego dosięgają one swego szczytu i wnoszą głos w dobrowolnym chwaleniu Stwórcy” (Sobór Watykański II, 2002, n. 14). Człowiek jest istotą żyjącą w świecie i w jego przestrzeni manifestujący swą teotroficzną naturę. Świat jest niejako „przedłużeniem” ludzkiego ciała, które łączy istotę ludzką z otaczającą ją rzeczywistością i warunkuje jego rozwój. Do osoby ludzkiej odnieść można w tym kontekście określenie „mikrokosmosu”. Streszcza on bowiem w sobie wszystkie stopnie bytu stworzonego i jest „bytem przejścia”, zmierzającym ku ostatecznemu spełnieniu się jego losu, który oznacza powrót do Boga jako Stwórcy i źródła wszelkiego bytu (Hryniewicz, 1991, s. 429).

Jedność stworzenia implikuje skierowane do człowieka wezwanie do solidarności z innymi stworzeniami: „Człowiek jako dobry zarządca, «ekonom» Boga, powinien w taki sposób kształtować ziemię i tak panować nad innymi żyjącymi na niej stworzeniami, żeby mógł się stale realizować pierwotny zamysł Boga – zachowywanie ziemi jako miejsca życia wystarczającego dla wszystkich istot żyjących” (Kehl, 2008, s. 160). Przywilej panowania nad światem natury (Ganoczy, 1999, s. 39) nie oznacza prawa do protekcyjnalno-utylitarnego traktowania stworzenia. Świadomość panowania ma rodzić postawę odpowiedzialności za świat, a w konsekwencji solidarność z każdym żyjącym istnieniem. Świadomość zachodzenia naturalnych związków między człowiekiem a stworzeniem – które istnieją z woli Stwórcy – powinna wyznaczać stosunek człowieka do środowiska naturalnego, uwzględniający dynamizm wzajemnych relacji i uwarunkowań (Krawczyk, 1986, s. 21). Człowiek jest dzieckiem Bożym, ale i dzieckiem tego świata – dzieckiem przyrody. To musi implikować wobec stworzenia postawę nie wrogości czy obcości, lecz solidarności i braterstwa.

2. Aktywność człowieka w świecie naśladowaniem Boga

Teleologiczność bytu ludzkiego domaga się dookreślenia jego misji w świecie. W perspektywie zadań w świecie stworzonym ludzkie powołanie można najogólniej określić jako uczestnictwo w nadawaniu ostatecznych i doskonałych kształtów dziełu stworzenia, które wyszło z ręki Boga, ale które jest w stanie zalążkowym i elementarnym. Bóg nie stworzył bowiem w pełni gotowego, doskonałego świata. Dzieło stworzenia to nie tylko „statyczny”, jednorazowy akt Boga-Stwórcy, ale Jego stale urzeczywistniające się stwórcze działa-

nie, które należy rozumieć jako dzieło utrzymania rzeczywistości w istnieniu oraz permanentną kreację przez zachodzenie praw i procesów oraz dokonujący się rozwój, zmiany, ewolucję. W dziele tym – rozumianym jako *creatio continua* – ma do odegrania swą rolę również człowiek. Jego zaangażowanie w ten proces ma służyć przez jego umysł, działanie i technikę rozwojowi świata i osiągnięciu jego przeznaczenia (Buxakowski, 1998, s. 29, 101–106; Müller, 2015, s. 244–250). Ontyczna struktura człowieka – materialno-duchowego mikrokosmosu – umożliwia realizację wyjątkowej misji: przekształcania świata ku jego coraz pełniejszej humanizacji i uduchowieniu. Dzięki aktywności człowieka w świecie, który realizuje Boży plan, materia staje się „materią ku duchowi”, a człowiek – „demiurgiem powrotu materii do Boga”. Oczywiście, powrót stworzenia do swego Stwórcy w sposób pełny i ostateczny dokona się w Paruzji. Oznacza to, że już teraz realizuje się przez człowieka konsekwentny powrót do Prapoczątku (Rogowski, 1974, s. 425–427).

Misja człowieka w świecie, wynikająca ze szczególnej pozycji, jaką otrzymał on z Bożego nadania, wtedy jest właściwie realizowana i wydaje dobre owoce, gdy urzeczywistniana jest z uznaniem suwerenności Boga jako Stwórcy i Pana wszelkiego istniejącego bytu. Pokusa uzurpacji i przypisywania sobie przez człowieka prerogatyw Bożych zawsze niesie ze sobą tragiczne skutki dla człowieka, jak i całej ludzkości, a w dalszej konsekwencji – dla całego świata. Konieczne jest dlatego nieustanne uświadamianie, że otrzymane od Boga przez człowieka wyjątkowe dary, pociągają za sobą konkretne powierzone mu zadania (Bajda, 2001, s. 224). Ich realizacja nie może wykraczać poza zakres stworzonego powołania ani się jemu sprzeciwiać. Traktowanie przez człowieka świata w sposób pryncypialny – jako swej własności, a nie powierzonej mu „dzierżawy” (rzeczywistości nie tyle danej, co zadanej) – powoduje zawsze degenerację relacji między człowiekiem a światem. Postawa zawłaszczania daru, jakim jest świat, czyni człowieka niezdolnym do bezinteresownej afirmacji bytu, do postawy kontemplacji jego dobra i piękna. Jej miejsce zastępuje postawa silniejszego, pragnienie władzy i korzyści. To powoduje zanikanie świadomości *sacrum* rzeczywistości stworzonej, które w konsekwencji rodzi postawę redukcjonistyczno-utylitarnego jej widzenia, który każe ją postrzegać jako źródło surowców, bogacenia się bądź hedonistycznie rozumianej przyjemności (Bajda, 2001, s. 232).

Prawda o współstworzonosci człowieka wraz z innymi istotami implikuje wezwanie do solidarnosci z otaczającym światem. Określane jest ono niejednokrotnie jako „biblijna zasada solidarnosci” (Bajda, 2001, s. 198). Jej istotą powinna być miłość, która leży u źródeł stworzenia: *Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia, niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś, bo gdybyś miał coś w nienawiści, nie byłbyś tego uczynił* (Mdr 11, 24). Niestety, współczesny człowiek

często nie postrzega siebie jako części natury, lecz jako zdolnego nad nią zapanować władcę czy użytkownika. Kieruje się nie miłością, lecz siłą i chęcią zaspokojenia swych żądz, przez co wydaje walkę naturze. Jednak nie uświadamia sobie, że jeśli tę walkę wygra, paradoksalnie sam stanie się przegranym (Kędzierski, 2006, s. 64).

Człowiek pełni wyjątkową rolę wśród stworzeń, ale nigdy nie jest w stanie wyemancypować się ze świata przyrody. Choć Bóg powierza mu misję czynienia sobie ziemi poddanej, nie zmienia to ludzkiego statusu ontycznego. Jest więc z woli Boga dzierzawcą, administratorem świata, nie jego właścicielem (Banora, 1982, s. 9). Człowiek został stworzony na obraz Boga (Rdz 1, 27), dlatego przewyższa on wszelkie inne stworzone istoty (Jakubiec, 1968, s. 23). Pozostaje w szczególnym odniesieniu do Stwórcy i w mocy Boga działającego w świecie uzyskał prawo do funkcjonowania w nim. Opis stworzenia mówi o prymacie człowieka, wynikającym z wyjątkowości sposobu jego powołania do istnienia. Człowiek jest finalnym aktem stworzenia – ukoronowaniem wszystkiego, co zostało z woli Boga stworzone, jest „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego” (Urbański, 2002, s. 467). Jednak nie oddziela to go od reszty stworzeń i nie czyni go absolutnym panem wszystkiego, lecz stawia go w postawie służby stworzeniu.

Trzykrotne powtórzenie w Księdze Rodzaju prawdy o podobieństwie człowieka do Boga (Rdz 1, 26-27), stanowi zaproszenie do panowania nad światem natury, które – będąc realizacją Bożej woli – ma być urzeczywistnieniem stwórczego i zbawczego planu Boga przez wprowadzanie ładu i harmonii w całe stworzenie (Łukomski, 1994, s. 198). Oznacza to, że nakaz *czynienia sobie ziemi poddanej* musi być wypełniany z uwzględnieniem natury każdego stworzenia. Z racji powołania ich do istnienia przez Boga należy się im szacunek, a możliwość korzystania z nich powinna budzić w człowieku wdzięczność za powierzenie mu przez Boga świata, jak i za zaproszenie do udziału uczestniczenia w Jego władzy nad światem (Buxakowski, 1998, s. 106; Franciszek, 2020, n. 41).

Szczególnie zdaje się to potwierdzać biblijny opis nadawania przez człowieka nazw zwierzętom. Mówi on jednocześnie o relacji przyjaźni i bliskości, jaką człowiek ma ze wszystkimi istotami żywymi (Dańczak, 2004, s. 77). To, że człowiek nadaje różnym zwierzętom nazwy, uświadamia, że są one istotami niższymi od niego i jako takie są mu one podporządkowane. W Bożym planie mają one towarzyszyć człowiekowi i stanowić dla niego pomoc, on wyznacza im właściwe dla nich miejsce oraz konkretne przeznaczenie (por. Rdz 2, 18n). Adam, nadając zwierzętom imiona, wypełnia nakaz panowania. Oznacza to, iż uznaje ich prawa oraz swoje wobec nich obowiązki (Filipiak, 1979, s. 9; Lehmann, 1992, s. 50). Dzieło stworzenia nie jest bowiem przestrzenią eksploatacji i absolutnej władzy człowieka, lecz z woli Bożej – dzierzawą, lennem.

Stwórca powierza człowiekowi pełnomocnictwo wraz z łączącymi się z nim zobowiązaniami ochrony świata, który otrzymał od Stwórcy i który, jako owoc dzieła stworzenia, ma swą niezbywalną wartość (Löw, 1992, s. 95).

Przyroda została podporządkowana człowiekowi na mocy obrazu Boga, który w sobie nosi i który upoważnia go do sprawowania władzy. Jednak na skutek grzechu obraz ten uległ „zamazaniu” – nie jest już czysty i nieskazitelny – jak na początku, kiedy człowiek przebywał w raju. Dlatego prawa człowieka do zwierzchnictwa nad naturą są ograniczone. Człowiek dotknięty grzechem nie jest już władcą stworzenia i pełni jedynie funkcję włodarza i zarządcy powierzonych mu dóbr. Ziemia nie jest jego własnością. Jeśli człowiek traktuje ziemię i zwierzęta jak swoją własność, czyni to bezprawnie, gdyż grzechem jest traktowanie jak swojej własności tego, co otrzymało się tylko w zarządzanie, w dzierżawę. Jedynym właścicielem ziemi jest sam Bóg (Osek, 2005, s. 101).

Pismo Święte przestrzega przed przekraczaniem kompetencji, które zostały powierzone człowiekowi. Próba ich poszerzania, przekraczania czy ewidentnego przypisywania sobie prerogatyw Boga zawsze prowadzi do tragedii. Szczególnym tego uwyrażeniem jest budowa wieży Babel (por. Rdz 11, 1-9). Pokusa ulegania materialnym dobrom świata, kwestionowanie ustalonego przez Stwórcę porządku i hierarchii wartości prowadzi do degradacji osoby ludzkiej i jej natury, do „odrzućcia tajemnicy świata i swojego istnienia” (Bajda, 2001, s. 232; Franciszek, 2015, n. 105). Respektowanie Bożych praw jest warunkiem zachowania przez człowieka pozycji prymatu (nie dominacji) wobec świata z asystencją Bożego błogosławieństwa. Współpraca z Bogiem wyznacza człowiekowi misję takiego działania, by świat stawał się coraz bardziej kosmosem, a nie chaosem, a więc by skutki ludzkich działań były zawsze dobre, stanowiąc ludzką partycypację w *creatio continua*, a jednocześnie i wypełnianie misji kapłańskiej, oznaczającej pośredniczenie między Bogiem a stworzonym światem (Bajda, 2001, s. 232).

3. Istota władzy człowieka nad stworzeniem

Biblijny „obraz Boży” w człowieku utożsamiany jest z jego misją panowania nad światem i go przekształcania (por. Rdz 1, 26-30). Zadania tego nie należy rozumieć jako opcjonalnego, dodatkowego, lecz „jako istotny element tej egzystencji, związany wewnątrznie z powołaniem człowieka” (Rogowski, 1986, s. 82–84). Człowiek w Bożym planie jest tym, za pośrednictwem którego dokonuje się powrót wszechświata do swego Boskiego Centrum. Ludzkie działanie przeobrażające świat prowadzi ku osiągnięciu tego zamysłu. Aktywność ludzka – partycypacja w *creatio continua* – jest wpisana w teleologiczny sposób

istnienia świata, jest koniecznym uzupełnieniem i wymogiem wynikającym z Bożego planu (Rogowski, 1986, s. 84).

Najbardziej ukonkretnia to powołanie ludzka praca. Została stworzona razem z człowiekiem, stanowiła naturalną potencjalność manifestacji natury człowieka i wyznaczonej przez Boga misji: *Gdy Pan Bóg uczynił ziemię i niebo, nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi, ani żadna trawa polna jeszcze nie weszła – bo Pan Bóg nie zsyłał deszczu na ziemię i nie było człowieka, który by uprawiał ziemię i rów kopał w ziemi, aby w ten sposób nawadniać całą powierzchnię gleby* (Rdz 2, 4-6). Praca jako jedna z aktywności człowieka w świecie jest środkiem jego autodoskonalenia, jak i drogą do udoskonalania rzeczywistości – przechodzeniem z chaosu do kosmosu (Babiński, 2007, s. 150; Franciszek, 2015, n. 128). Odczytywanie Bożego planu wobec świata wyznacza zakres ludzkiego zaangażowania, które wtedy jest właściwe, gdy efekty jego są *dobrze*. Ilekroć człowiek wprowadza bezład i zniszczenie, tylekroć zdradza swoje powołanie (Krawczyk, 1986, s. 20).

Boże polecenie panowania człowieka nad stworzeniem zawarte zostało w opisie stworzenia (Rdz 1,1-2, 4a.26.28). Dla właściwego zinterpretowania tego tekstu konieczna jest etymologiczna analiza językowa. Dotyczy to zwłaszcza czasowników hebrajskich: *kabas*: czynić poddanym, zdobywać, ujarzmić, oraz *radah*: panować, władać, deptać (Krawczyk, 1986, s. 20). Nie jest to jednak jedyna możliwość tłumaczenia, gdyż można te terminy rozumieć jako: „wziąć coś w posiadanie” lub „paść, prowadzić” (Lehmann, 1992, s. 53). W tym kontekście relację między człowiekiem a stworzeniem można rozumieć analogicznie, przyrównując ją do relacji między pasterzem a jego stadem. Oznacza to więc ze strony człowieka troskę o jego zachowanie, zapewnienie mu bezpieczeństwa, kierowanie nim, utrzymanie w dobrej kondycji powierzonych pasterzowi stworzeń. W kontekście uwarunkowań kulturowych hebrajskie terminy *kabas* (czynić poddanym) i *radah* (panować) mogą być interpretowane jako dwa różniące się stylistycznie pojęcia, w swej genezie odnoszące się do osiedlania się człowieka, tworzenia podstaw kultury agrarnej i udomawiania zwierząt. Człowiek ma więc opiekować się ziemią i stworzeniami – tak z nich korzystać, by zapewnić harmonię i szansę właściwego rozwoju każdej istocie (Witaszek, 1993, s. 44). Co więcej, kontekst pojawienia się sformułowania wyrażenia *niech panuje* wskazuje na błogosławieństwo. Oznacza więc to panowanie rozumiane jako kompetencję dobrego króla-władcy, zatroskanego o dobro swych poddanych. Zadaniem jego jest rządzenie, wydawanie rozkazów, pasterzowanie, a przez to zapewnienie bezpieczeństwa wszystkim podlegającym jego władzy, zapewnienie optymalnych warunków życia i rozwoju, wskazywanie wspólnych celów oraz moderowanie ich realizacji (Banora, 1982, s. 11; Lehmann, 1992, s. 51; Suchy, 1993, s. 14n). Terminy *kabas* i *radah* nie wyrażają supremacji

człowieka nad pozostałymi stworzeniami, lecz działanie porządkujące, przekształcające, będące naśladowaniem działania samego Boga, wyprowadzającego *dobry* ład i porządek (Góralczyk, 1992, s. 68; Kopec, 2008, s. 21; Rychlicki, 1999, s. 56).

Człowiek dostępuje szczególnego wyróżnienia, gdy zostaje włączony w urzeczywistnianie zamysłów Bożych w świecie. Wtedy tylko owo zadanie jest realizowane w pełni, gdy człowiek – wiedząc o wielkim zakresie swych prerogatyw, jak i jednocześnie wielkim zaufaniu, jakim obdarza go Stwórca – nie zapomina, że to Bóg jest jedynym Panem świata. Podejmując swą aktywność, jest świadomy swej królewskości/pasterzowania, ale i tego, że mandat władzy pochodzi od Boga. Winien jest Mu przez to więc cześć i posłuszeństwo. Bóg konsekwentnie egzekwuje swoje panowanie nad ziemią i rozlicza człowieka z powierzonego mu zarządu. Gdy człowiek sprzeniewierza się swemu zadaniu, tzn. przestaje być stróżem stworzenia i zaczyna nadużywać swej władzy, ściągając na siebie niszczące konsekwencje (Rychlicki, 1999, s. 56). Władza ta nie jest bowiem nigdy absolutna, lecz zapodmiotowana jest w panowaniu Boga, który łaskawie udziela jej człowiekowi. Człowiek został wyniesiony do niezwykłej godności bycia obrazem Boga. Nie oznacza to jednak nigdy równości panowania Bożego i ludzkiego. Jeśli człowiek pragnie swym zarządem światem uobecnić obraz władzy Boga, musi włożyć wysiłek, by swoje działania upodabniać do Bożych. To oznacza, że powinny charakteryzować je: służebność, mądrość, ukierunkowanie na dobro innego człowieka, świata zwierząt i ziemi jako Bożego środowiska wzrostu, rozwoju, odkrywania i wypełniania swego powołania (Benedykt XVI, 2009, n. 11, 19; Franciszek, 2015, n. 67; Jan Paweł II, 1995, n. 52).

Człowiek jest panem przyrody, ale jednocześnie jej częścią. Dlatego nie może jej użytkować, kierując się wyłącznie własnymi upodobaniami. Świat zostaje powierzony mu jako swego rodzaju lenno, jako dar od Boga, w którym kryje się zobowiązanie mądrego z niego korzystania oraz przekazania go następnym pokoleniom. Stworzenie jest bowiem dziedzictwem powierzonym człowiekowi. Z tej racji człowiek nie ma prawa niszczyć stworzenia lub „obciążać hipoteką, której nie da się już obliczyć” (Töpfer, 1992, s. 78–80). Nie jest wszechwładnym panem ziemi, lecz jej dzierżawcą i współpracownikiem Boga, „sprawiedliwym zarządcą” (Franciszek, 2015, n. 116). Swoje powołanie ma podejmować jako stworzony na obraz i podobieństwo Boże, tym samym wyrażając w swych działaniach Bożą troskę o ziemię i stając się uczestnikiem wypełniania przymierza, jakie Bóg zawarł z wszelkim stworzeniem (Mirek, 2001, s. 164; Ratzinger, 1999, s. 72–91; Rogowski, 1999, s. 329).

W zadaniu *czynienia sobie ziemi poddanej* zostały zawarte uprawnienia do dysponowania światem, ale nie są one nieograniczone. Człowiek ma prawo

przekształcać świat, by stawał się on coraz bardziej mu przyjazny, przystosowany do jego potrzeb i oczekiwań. Proces ten jednak musi dokonywać się z uwzględnieniem rządzących nim praw przyrody oraz starania o integralne trwanie i rozwój wszelkiego stworzenia (Franciszek, 2015, n. 68). Dostrzec tu można dwie zasadnicze granice w podejmowaniu działań. Pierwszą jest sam człowiek, którego nie wolno wykorzystywać przeciwko jego dobru, rozumiejąc przez to zarówno innych ludzi (ludzkość), jak i dziedzictwo przyszłych pokoleń. Drugą są „same istoty stworzone”, dokładnie: Boży zamysł wyrażający się w ich stworzeniu, który implikuje określony ich sposób traktowania. Oznacza on nie tyle dowolność, co troskę skoncentrowaną na ich dobru, co wyraża się w życzliwej opiece: *dogłądaniu* czy *uprawianiu* (Benedykt XVI, 2005, n. 48; Łukomski, 1999, s. 190–191).

Człowiek jako obraz Boga i namiestnik Stwórcy winien Go naśladować w swych zabiegach w odniesieniu do stworzeń. Oznacza to – w sensie negatywnym – odrzucenie wszelkich zakus realizowania postawy dominacji, uzewnętrzniającej się w brutalnej eksploatacji przyrody (Pieniek, 2008, s. 83). Interpretacja słów o czynieniu sobie ziemi poddanej jako legitymizacja dewastacji, bezwzględного panowania nad środowiskiem czy prawa do grabieżczego, lekomyślnego czy podyktowanego chciwością korzystania z jego dóbr stoi w sprzeczności z duchem przekazu biblijnego. Stworzenie człowieka w świecie na obraz i podobieństwo Boga stawia go wobec świata w relacji braterstwa i symbiozy. Jednocześnie właśnie wyjątkowe uposażenie człowieka (rozum i wolna wola) podkreśla jego odpowiedzialność za podejmowane działania. Z racji umiejętności przewidywania konsekwencji swego postępowania, ma on obowiązek pełnienia roli mądrego gospodarza, roztropnego zarządy i ogrodnika ziemi. Człowiek jest koroną stworzenia, co nie oznacza, że nie ma przejawiać wobec pozostałych dzieł Bożych postawy pełnej szacunku i czci (Langiewicz, 2002, s. 525). Ma tak panować nas światem, „aby mu nie wyrządzić szkody i zachować ze wszystkimi stworzeniami solidarność w doczesnej wspólnocie losu, w duchu poszanowania stwórczego zamysłu Boga” (Łukomski, 1999, s. 200). Postawa służby wobec świata nie oznacza, że przestaje istnieć ontologiczna i aksjologiczna różnica pomiędzy człowiekiem a innymi istotami żyjącymi. Nie chodzi o traktowanie natury jako ważniejszej od samej osoby ludzkiej, lecz o wykształcenie właściwego stosunku człowieka do przyrody, charakteryzującej się szacunkiem, poszanowaniem rządzących nią praw oraz traktowaniem jej jako depozytu powierzonego aktualnym i przyszłym pokoleniem (Benedykt XVI, 2005, n. 48).

Człowiek nie może ubóstwić natury, traktując biosferę tak, jak jednostkę biotyczną o nieodróżnicowanej wartości (Jan Paweł II, 1997, s. 522). Takie stanowisko prowadzi do postaw neopogańskich lub do nowego panteizmu. Z sa-

mej tylko natury, pojmowanej w sensie czysto naturalistycznym, nie może być udzielone człowiekowi zbawienie. Bóg nie jest częścią świata, lecz się w nim immanentnie objawia (Benedykt XVI, 2005, n. 48; Dziedzic, 2019, s. 106). Jednocześnie równie odległą od ducha Biblii jest pokusa deistycznego postrzegania świata, zapoczątkowanego przez idee Oświecenia, w którym człowiek – twierdząc, że Bóg wprawdzie stworzył świat, ale nie przejawia nim większego zainteresowania – rości sobie prawo do nieograniczonego panowania nad przyrodą. W tym kontekście trzeba stwierdzić, że „nie jest rzeczą słuszną obciążenie chrześcijaństwa zachodniego zarzutem zdrady jego powierniczej funkcji. To dopiero wyemancypowanie się nowożytnego człowieka spod biblijnego Objawienia stało się przyczyną przeobrażenia biblijnego nakazu panowania w podporządkowanie sobie natury ze względu na swą siłę oraz dowolne jej używanie” (Kehl, 2008, s. 160). Wiara w siłę ludzkiego rozumu i kult nauki rodzi w człowieku postawę skrajnego antropocentryzmu i w konsekwencji – dążenie do bycia „małym bogiem” (Ziemiański, 2000, s. 161–163). Tymczasem biblijny nakaz panowania nad światem można rozumieć tylko w postawie służebnej wobec woli Stwórcy, która jest zaprzeczeniem bezmyślnego i rabunkowego władania.

Podsumowanie

Panowanie człowieka w świecie, odrzucające zależność człowieka od Boga, nieuchronnie wiedzie ku zniszczeniu stworzenia. Współcześnie obserwowany kryzys ekologiczny jest tego przejawem. Stąd wezwanie zaangażowania w obronę środowiska, inspirowanego chrześcijańską wizją świata i człowieka. Konieczne jest też uświadomienie człowiekowi na nowo, że jego najbardziej pierwotnym powołaniem, jest „strzec i pielęgnować” powierzone sobie stworzenie. Jest to misja nadana człowiekowi przez Boga, jest więc realizacją uczestnictwa ludzkości w *creatio continua*. Za jej fundament można uznać również status stworzonosci człowieka i płynącą z tego prawdę o braterstwie i solidarności z wszelkim stworzeniem. Świadomość kohabitacyjnych zależności powinna stać się impulsem do podjęcia wysiłku pełnego rozumienia zachodzących w naturze procesów. Dostrzeżenie w tym kontekście negatywnych skutków ludzkich działań produkcyjnych i wynalazczych powinno pociągać wysiłek tworzenia zrównoważonego rozwoju. Panowanie człowieka nie może charakteryzować się brakiem odpowiedzialności, bezmyślnością, egoizmem, zachłannością czy niesprawiedliwością. Musi być pozytywnym zatroskaniem o porządek stworzenia, wkładem w jego rozwój, w równowagę całego wszechświata. Pokój z całym stworzeniem zostanie osiągnięty, gdy człowiek będzie obcować

z przyrodą zgodnie z wolą Stwórcy, gdy będzie „w niej i dla niej” jako jej rozumny, szlachetny i odpowiedzialny „pan i stróż”.

Bibliografia

- Babiński Jarosław, 2007, *Człowiek teologiczny w pismach biskupa Jana Bernarda Szlagi*, Bernardinum, Pelplin.
- Babiński Jarosław, 2017, *Ekologiczna interpretacja kreatologii*, w: Jarosław Kupczak, Cezary Smuniewski (red.), *Credo Domine, adiuvā uncredulitate meam. Księga jubileuszowa dedykowana Ojcu Profesorowi Jackowi Salijowi OP*, W drodze, Poznań, s. 83–98.
- Bajda Jerzy, 2001, *Grzech ekologiczny*, w: Józef Marcełi Dołęga, Jacek Wojciech Czartoszewski, Antoni Skowroński (red.), *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa, s. 222–242.
- Bartnik Stanisław Czesław, 1996, *Idea polskości*, Oddział Lubelskiego Stowarzyszenia „Wspólnota Polska”, Lublin.
- Benedykt XVI, 2005, *Deus Caritas est*, Libreria Editrice Vaticana, Rzym.
- Benedykt XVI, 2009, *Caritas in veritate*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Bochenek Krzysztof, 2015, *Ekologia w kontekście filozofii chrześcijańskiej*, Wschodni Rocznik Humanistyczny, 11, s. 139–154.
- Bonora Antonio, 1982, *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie*, *Communio*, 2, s. 3–23.
- Buxakowski Jerzy, 1998, *Stwórca i stworzenie. Teologia prawd wiary. Tom IV*, Bernardinum, Pelplin.
- Dańczak Andrzej, 2004, *Wzajemna relacja człowieka i świata w teologii doby ekologii*, *Studia Gdańskie*, 17, s. 73–83.
- Dec Ignacy, 1994, *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława A. Krąpca OP i kard. Karola Wojtyły*, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław.
- Dziedzic Jan, 2019, *Kościół a ekologia ludzka*, *Polonia Sacra*, 1, s. 103–126.
- Dziuba Andrzej Franciszek, 1996, *Wyzwanie ekologiczne*, *Studia Płockie*, 24, s. 45–56.
- Filipiak Marian, 1979, *Mysł hebrajska. Specyfika. Przejawy. Konsekwencje*, w: Stanisław Łach, Marian Filipiak, Hugolin Langkammer (red.), *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 7–18.
- Franciszek, 2015, *Laudato si' . W trosce o wspólny dom*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Franciszek, 2020, *Posynodalna Adhortacja Apostolska Querida Amazonia. Do Ludu Bożego i wszystkich ludzi dobrej woli*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Ganoczy Alexandre, 1999, *Nauka o stworzeniu. Traktat III*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Gaudaniec Arkadiusz, 2016, *U podstaw jedności bytowej człowieka. Studium z metafizyki osoby*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Góralczyk Paweł, 1992, *Kształtowanie postaw odpowiedzialności etycznej*, *Communio*, 6, s. 63–74.
- Gózdź Krzysztof, 2008, *Człowiek potrzebuje Boga*, w: Krzysztof Gózdź, Krzysztof Michalczak (red.), *Teologia znaków czasu. Dogmatycy wobec polskiego „dziś” Kościoła*, Wydział Teologiczny UAM, Poznań, s. 7–10.
- Hryniewicz Waław, 1991, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Jakubiec Czesław, 1968, *Pradzieje biblijne. Teologia Genesis 1-11*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin.
- Jan Paweł II, 1990, *Przemówienie do uczestników konferencji „Człowiek i środowisko” (18 maja 1990)*, *Insegnamenti di Giovanni Paulo II*, 1, s. 1335.

- Jan Paweł II, 1995, *Evangelium Vitae*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Jan Paweł II, 1997, *Przemówienie do uczestników Sympozjum na temat zdrowia i ochrony środowiska*, Insegnamenti di Giovanni Paolo II, 1, s. 522.
- Jurczyk Bernard, 1990, *Ekologiczne wyzwanie dla refleksji moralnej*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, 3, s. 73–88.
- Kehl Medard, 2008, *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, W drodze, Poznań.
- Kędziński Przemysław, 2006, *Kościół i ekologia*, Wyższe Seminarium Duchowne, Rzeszów.
- Kopeć Jacek, 2008, *Biblijne podstawy chrześcijańskiej troski o środowisko naturalne*, w: Jarosław M. Lipniak (red.), *Ekologia w Kościołach chrześcijańskich*, Wydawnictwo Maria, Świdnica, s. 19–22.
- Krawczyk Roman, 1986, *Stary Testament a ekologia*, Ateneum Kapłańskie, 1, s. 13–23.
- Krąpiec Mieczysław Albert, 2005, *Ja – człowiek*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Langiewicz Magdalena, 2002, *Katolicka myśl ekofilozoficzna na przykładzie Katedry Filozofii Ekologii na Uniwersytecie Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*, Ateneum Kapłańskie, 138, s. 515–530.
- Lehmann Karl, 1992, *Stworzonność człowieka podstawą jego odpowiedzialności za ziemię*, Communio, 6, s. 44–62.
- Leśniewska Jadwiga, 2000, *Pomiędzy ekumenią a ekologią*, Roczniki Teologiczne, 7, s. 187–207.
- Linzey Andrew, 2010, *Teologia zwierząt*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Löw Reinhard, 1992, *Człowiek w centrum ochrony środowiska?*, Communio, 6, s. 82–96.
- Łepko Zbigniew, 2003, *Antropologia kryzysu ekologicznego w świetle współczesnej literatury niemieckiej*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa.
- Łukomski Julisław, 1999, *Podstawy chrześcijańskiej etyki środowiska naturalnego*, w: Józef Marce-li Dołęga, Jacek Wojciech Czartoszewski (red.), *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, Wydawnictwo ATK, Warszawa, s. 177–202.
- Łukomski Julisław, 1994, *Solidarność człowieka z przyrodą*, Radomskie Wydawnictwo Diecezjalne „Ave”, Radom.
- Mirek Zbigniew, 2001, *Panowanie i miłość. Kluczowe pojęcia edukacji ekologicznej*, w: Anna Dyduch-Falniowska, Małgorzata Grzegorzczak, Joanna Perzanowska, Zdzisław Józef Kijas, Zbigniew Mirek (red.), *Mówić o przyrodzie. Zintegrowana wizja przyrody. Podręcznik dla studentów*, Instytut Ochrony Przyrody PAN, Kraków, s. 152–168.
- Müller Gerhard Ludwig, 2015, *Dogmatyka katolicka*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Osek Ewa, 2005, *Odpowiedzialność za przyrodę w ujęciu Bazylego Wielkiego*, Vox Patrum, 25, s. 79–103.
- Paweł VI, 1973, *List do Sekretarza Generalnego Konferencji Narodów Zjednoczonych o ochronie środowiska człowieka*, Chrześcijanin w Świecie, 2, s. 68–71.
- Ratzinger Joseph, 1999, *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, Znak, Kraków.
- Rogowski Roman, 1974, *Antropologiczne podstawy postępu*, Ateneum Kapłańskie, 2–3, s. 420–435.
- Rogowski Roman, 2002, *Teoekologia: mistyka wszystkich rzeczy*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Rogowski Roman, 1999, *Wicher i myśl*, Księgarnia św. Jacka, Katowice.
- Rogowski Roman, 1986, *Światłość i tajemnica*, Księgarnia św. Jacka, Katowice.
- Rychlicki Czesław, 1999, *Chrześcijańskie rozumienia stworzenia a ekologia*, Studia Płockie, 27, s. 49–59.
- Sobór Watykański II, 2002, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes” (7 XII 1965)*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje – dekryty – deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Pallottinum – Poznań, s. 526–606.
- Suchy Jerzy, 1993, *Czyńcie sobie ziemię poddaną, panujcie nad zwierzętami*, Zeszyty Naukowe KUL, 1–4, s. 13–22.
- Töpfer Klaus, 1992, *Ekologia i polityka*, Communio, 6, s. 75–81.

- Urbański Stanisław, 2002, *Ekologia duchowości człowieka*, Ateneum Kapłańskie, 138, s. 465–479.
- Utrata Leszek, 2006, *Bóg, człowiek, natura. Teologiczna odpowiedzialność za naturę*, Wrocławski Przegląd Teologiczny, 1, s. 221–230.
- Witaszek Grzegorz, 1993, *Kościół wobec ekologii*, Zeszyty Naukowe KUL, 1–4, s. 141–144.
- Ziemiański Stanisław, 2000, *Kryzys ekologiczny i perspektywy jego przezwyciężenia według Jürgena Moltmanna*, w: Anna Dyduch-Falniowska, Małgorzata Grzegorzczak, Zdzisław Kijas, Zbigniew Mirek (red.), *Między niebem a ziemią. Ku etyce ekologicznej*, Polska Akademia Nauk. Instytut Ochrony Przyrody, Kraków, s. 156–169.

Human creation as the foundation of ecological responsibility

Summary: Creatology is an excellent area for undertaking ecological reflection in the field of theology. The truth about human creation as the crown of creatures – “in God’s image and likeness” – gives him a privileged place in the world. At the same time, however, it makes us aware of the task entrusted to us by God, which is to take care of the world. Man, being a child of God, is also a child of the world. This obligates him to feel solidarity with creation and to fulfil his aspirations in such a way that he does not destroy the world around him. The task of “making the land subjugated” must be carried out with respect to the laws that rule it. People must be aware that they are not the owners of the world, but they are just tenants. This implies the attitude of a wise host, a reasonable manager and gardener.

Keywords: creathology, ecology, ecotheology, ecological crisis.