

CZŁOWIEK KORONĄ STWORZENIA?

1. „Korona spadła z naszej głowy” (Lm 5, 16)

To, co można by wraz z Heglem nazwać „duchem czasu”, nie skłania bynajmniej do tego, aby określać człowieka mianem korony stworzenia. Ogólne nastawienie ludzi wskazuje raczej na coś przeciwnego: na przemożne dążenie do odcięcia się od takiego właśnie ujęcia. Dominuje bowiem tendencja do nowego, historycznego usytuowania człowieka: to dawniej uznawano go za koronę stworzenia, co powodowało opłakane zgoła skutki. Obecnie nie wierzy się już w coś takiego, uważając, iż tak jest lepiej. O ile bowiem korona oznacza „uwieńczenie lub ozdobę stworzenia”, to przy końcu naszego stulecia samo postępowanie ludzi w stosunku do innych ludzi skłania raczej do przeświadczenia, iż nazwa ta jest po prostu szyderstwem. W tym też sensie należy rozumieć znane powiedzenie G. Benna († 1956), iż „koroną stworzenia jest świnia — człowiek”¹. O ile mianowicie obraz korony ukazuje władztwo człowieka nad nie-ludzkim kosmosem, to głos czasu wskazuje raczej na samooskarżenie się ludzi i na narastające wśród nich zwątpienie co do dalszego biegu życia, tak bardzo obciążonego przez samego człowieka na ziemi. Przed ostatnim „szczytem” w Rio de Janeiro mówiono, iż problem otaczającego nas świata wynika ze świadomego otwarcia się człowieka na ten świat. Z tego otwarcia miałyby się wywodzić „ewolucyjne osiągnięcie naszego gatunku, które się przerodziło w złośliwego raka niszczącego stworzenie”². Współczesne nastawienie przywodzi zatem na pamięć słowa Jeremiasza: „Powiedz królowi i królowej-matce: Usiądźcie na ziemi, albowiem wasza świetlista korona z głów wam się zsuwa” (13, 18).

Hiob czynił jeszcze Boga odpowiedzialnym za swój los: „Pozbawił mnie całkiem godności, zerwał mi z głowy koronę” (19, 9). Natomiast dzisiaj uznaje się człowieka winnym takiego stanu rzeczy. Istniejący kryzys nie obciąża już Boga, ale ubóstwiającego samego siebie (jako obraz Boży) człowieka i jego tradycyjną religijność. Odpowiednio też, celem przewyciężenia tego kryzysu,

¹ G. Benn, *Der Artz*, w: *Gesammelte Werke* (wyd. D. Wellershoff), Wiesbaden 1960, t. I, s. 12.

² H. Markl, *Die Schrecken der letzten Welt*, Frankfurter Allgemeine Zeitung, nr 125 z 30 maja 1992 r.

domaga się rezygnacji z wszelkiej wyjątkowości i dążenia człowieka do władzy. Krytyka obrazu człowieka-korony wiąże się zaś ściśle z krytyką judeo-chrześcijańskiej wiary w fakt stworzenia. Kwestionuje się nie tylko (jako błędne) władztwo człowieka nad ziemią (*dominium terrae* — Rdz 1, 28), ale także samo pojęcie transcendencji jedyne Boga (przewyższającego całe stworzenie), a tym samym myśl o względnej transcendencji człowieka jako obrazu Bożego. Dążenie do remitologizacji przybiera wciąż na sile — jako zaprogramowany ruch przeciwny: prrzebóstwienie tego, co ziemskie, ma doprowadzić do zrelatywizowania Boga i człowieka. W związku z tym należy sobie dobrze uświadomić, kiedy, w jakim sensie, w jakich okolicznościach i dlaczego uznawano dawniej człowieka za koronę stworzenia. Wiele osób współczesnych patrzy przecież na nasze czasy jako na epokę, w której to aroganckie i szkodliwe nawet przeświadczenie zostanie ostatecznie przewyciężone.

Ujawnia się jednak właśnie tutaj jedna z aporii naszego myślenia. Chodzi zwłaszcza o konsekwencję, jaka w słowach J. Monoda († 1976) o implikacjach czysto naturalistycznego ujęcia powstania życia organicznego tak wyraźnie pobrzmiwa: „Złamano dawne przymierze; człowiek wie nareszcie, iż jest sam jeden w niepodzielnej niezmierności wszechświata, z którego przypadkiem się wywodzi. Nie tylko jego los, ale i zadanie nie zostało nigdzie zapisane”³. Obecnie ludzie czują wewnętrzną potrzebę zrezygnowania ze swych dawnych roszczeń do wyjątkowego miejsca w kosmosie, z drugiej zaś strony samo ich nastawienie w swej jakości moralnej (w odniesieniu do obowiązku) i w swym wartościującym wymiarze (gdy chodzi o godny pożalowania, ewentualny ich los) zdradza, iż dążenie to nie zostało jeszcze jasno sformułowane. Przecież faktyczna wyjątkowość pozycji człowieka w świecie spowodowała, iż stał się on sam dla siebie i dla całego współ-stworzenia istotnym problemem; i dlatego właśnie na nim — i tylko na nim — spoczywa moralny obowiązek głębokiej refleksji nad możliwością dalszego przeżycia nie tylko jego samego, ale i innych istot żyjących. Troska o przeżycie ma, co prawda, znowu charakter bardzo naturalistyczny (co jest zresztą w pełni zrozumiałe), niemniej to wszystko, co powoduje tę troskę, nie mieści się w ramach czysto ludzkiego zachowania. Jedynie założenie pewnej wyjątkowości człowieka wyjaśnia aktualność dawnej, a zarazem odwiecznej skargi ludzkości: „Diadem spadł

³ J. Monod, *Zufall und Notwendigkeit*, München 1975, s. 157. Nie wynika stąd jednak wyprowadzany przez Monoda wniosek, iż człowiek ma zatem wybierać między panowaniem a ciemnością. Tamże.

z naszej głowy, biada nam, bośmy zgrzeszyli” (Lm 5, 16). W przeciwnym bowiem razie taka moralna skarga miałaby równie mało sensu, co utyskiwanie nad losem wszystkiego, co istnieje. Gdy się domaga pełnej równości wszystkich istnień, wówczas biadolenie nad ewentualnym kresem ludzkości czy też poza-ludzkiego życia na ziemi jest równie bezsensowne, co utyskiwanie nad przeminięciem dinozaurów lub zniknięciem jakiejś gwiazdy. Nie tylko ludzkie życie, ale całe życie organiczne jawi się wtedy jedynie jako pewna anormalność czasowo-przestrzenna w kosmosie. A przecież gdyby miało być ono tylko nieszczęśliwym przypadkiem, byłoby z naszej strony czymś niedorzecznym ubolewanie nad jego zniknięciem powodującym, samo przez się, powrót do normalności. A zatem tylko wówczas, gdy w ramach ontycznej gradacji bytów określone (nie bylejakie) miejsce (szczególne) przysługuje człowiekowi, można sensownie mówić o sposzywającym na nim obowiązku kształtowania natury, a także (i zwłaszcza) o naruszeniu tegoż obowiązku; i tylko wtedy można będzie dostrzec właściwy wymiar uzasadnionej w pełni boleści.

Zmianę nastawienia w ostatnim czasie wyraża w jakiejś mierze argument B. Russella († 1970) przeciw chrześcijaństwu: „Księżyc ukazuje nam, czym jest właściwie ziemia: czymś martwym, zimnym, pozbawionym życia. Spojrzenie takie jest deprymujące — powiedzą, wielu zaś stwierdzi, że nie da się już żyć dalej, jeśli przyjmie się je na serio. W rzeczy samej nie myśli się zbyt wiele o tym, co będzie po milionach lat”⁴. Tymczasem ani z punktu widzenia nauk ścisłych ani na teologicznej podstawie nie da się dokładnie określić, czy taka księżycowa przyszłość nastąpi szybko, bardzo szybko, czy też wcale jej nie będzie. Tym, co mogłoby się ewentualnie znajdować u progu naszych drzwi, jest obecnie to, nad czym się zastanawiają liczne dyscypliny i wiele osób, nie wyłączając teologii i teologów, którzy — właśnie ze względu na ekologiczny kryzys — starają się na nowo przemyśleć źródła i dzieje swojej dyscypliny. Pomijając bowiem kwestie historyczne: na ile i w jakiej mierze dotychczasowa tradycja wiary mogła się przyczynić do tak widocznego obecnie kryzysu, trzeba postawić kolejne pytanie ściśle systematyczne: w jaki sposób wiara, korzystając z nowych zdobyczy naukowych, zdoła wnikać głębiej w ten problem, aby doprowadzić (tą drogą) do zajęcia właściwej postawy wobec zaistniałego kryzysu?

⁴ B. Russell, *Warum ich kein Christ bin*, München 1963, s. 24.

2. Teologiczne pytania współczesności

Nie należy dziwić się temu, że w dysputach teologicznych wysuwa się obecnie na czoło moment obyczajowo-moralny. Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne w Bazylei (w. r. 1989) w swej trosce o „Sprawiedliwy pokój dla całego stworzenia” uwypukliło na przykład także ubolewanie ludzi w związku z kryzysem ekologicznym. „Faktyczna przyczyna niewłaściwego rozwoju kryje się w sercu człowieka, w jego postawie i mentalności”⁵, tzn. w okłamywaniu siebie i w przecenianiu własnych możliwości, w pozbawionych etyki systemach przemysłowo-naukowych, w ślepych zaufaniu technice i — w odniesieniu do naszej problematyki — „w przeświadczeniu, iż człowiek otrzymał świat po to, by go wykozystać, a nie w tym celu, by o niego się troszczyć”⁶. Niektóre ubolewania wynikają z tego, że chcielibyśmy się uważać za całkowicie niewinnych wobec zaistniałego stanu rzeczy.

Teologii przypada w tej sytuacji zadanie przekraczające samo tylko akcentowanie moralnego wymiaru kryzysu. Problemy związane z techniką i środowiskiem mają, owszem, charakter moralny, ale nie tylko. Jest więc rzeczą słuszną, a nawet odpowiednią dla uwypuklenia zobowiązań moralnych, ukazać także poza-moralne przyczyny kryzysu. Istota rzeczy polega natomiast nie tylko na tym, że człowiek może czynić znacznie więcej i postępować zgoła inaczej, aniżeli zwykł był czynić i postępować, lecz tkwi także w samej ograniczoności jego możliwości i pojmowania. Wielu uświadamianych sobie obecnie braków i fałszywych rozstrzygnięć nie dało się z pewnością wcześniej przewidzieć. Pierwsze odkrycia wróżyły nierzadko coś dobrego, co miało służyć ludzkości i światu; dlatego też wyglądało, iż także z moralnego punktu widzenia nie należy ich lekceważyć ani zaniedbywać. Z kolei drogi, które mogłyby prowadzić do przewyciężenia dzisiejszych i przyszłych problemów związanych ze światem i środowiskiem życia człowieka, nie są jeszcze wyraźne i bezbłędnie rozpoznane; stąd jedynie dobra wola człowieka oraz jego gotowość do wielorakiego przyhamowania, a nawet wycofania się lub zawrócenia z obieranego dotąd kierunku wysuwa się w tym wszystkim na plan pierwszy — jako nieodzowny i podstawowy warunek. Oznacza to bardziej, aniżeli się na pozór wydawało, konieczność gruntownego przemyślenia „łącznie” problemów środowiska życia ludzkiego oraz sprawiedliwości między-ludzkiej.

⁵ *Frieden in Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung*. Dokumente der Europäischen Ökumenischen Versammlung, Basel-Zürich 1989, 52.

⁶ Tamże.

Trzy pytania związane z określeniem istoty i sytuacji człowieka zespalają się wprawdzie ze sobą, chociaż nie są nawzajem wymienne, a mianowicie: co mogę wiedzieć? czego mogę się spodziewać? co winienem czynić? I dlatego dyskusje między nastawionymi zdecydowanie krytycznie w stosunku do techniki myślicielami pozostają, wbrew wszelkim pozorom, czysto formalne i beztreściowe. Ostrzeżenia przed ewentualną reakcją lękową, bądź też niesłychanym pociągiem do ryzyka nie są przekonujące, kiedy wypływają jedynie z czysto subiektywnego nastawienia. Zakodowana w danym podmiocie skłonność do lęku może (obecnie) znacznie się pogłębiać (i rozszerzać) bądź to na skutek osobistego poczucia zagrożenia, bądź też jako poszukiwanie sensu życia. Czysto subiektywna motywacja nie wyklucza jednak tego, że wizja horroru może się naprawdę urzeczywistnić. Głosy przeciwne, które wskazują, że opanowanie problemów spowodowanych postępem techniki może się faktycznie zrealizować tylko drogą zastosowania nowych technik, mają w tym jednym punkcie stuprocentową rację: nowe technologie muszą dostarczyć rozwiązania elementu zobowiązującego etycznie wszelkie dalsze poszukiwania. Obowiązkiem rozumu jest bowiem wiedzieć, na ile takie poszukiwania są jedynie częścią całości i jaki moment ryzyka pociągają one ze sobą, a więc jak wielkie mogą powodować szkody. Tego, czym jest właściwe i umiarkowane działanie a czym nadmierną paniką, nie da się określić subiektywnie i *a priori*: wszystko to zależy także od ponad-subiektywnego obciążenia. Skoro zaś również obiektywne obciążenie bywa często trudne do określenia, pozostaje z konieczności pewna ambiwalencja, błąkanie się między obawą i nadzieją, postawa, w której mimo wszelkich napięć szukałoby się jakiegoś sensownego wyjścia w dalszych dziejach tego świata.

W krytyce podanej przez Zgromadzenie Bazylejskie, a dotyczącej nie określonego bliżej przeświadczenia o słuszności „wykorzystywania” natury, jak też we wzmiankowanej już alternatywie, jaką stanowi „troska” o przyrodę, dostrzec można ściśle teologiczną problematykę odnośnie do przeszłości i przyszłości *dominium terrae*, władzy nad ziemią, stanowiącej pewien element wielowarstwowego pojęcia „korony stworzenia”. Szczególne zaangażowanie się tegoż Zgromadzenia w kwestię kryzysu środowiska wskazuje także na teologiczne zadanie rozwinięcia odpowiedzialnej etyki, łącznie z leżącą u jej podstaw odpowiednią antropologią. Samo Zgromadzenie było gotowe przyznać człowiekowi pewną jedyność w kosmosie oraz wyjątkowe w nim miejsce, chociaż podkreśliło zarazem braterstwo człowieka względem in-

nych stworzeń⁷. W nawiązaniu do Grzegorza z Nazjanzu, nazwano człowieka (przynajmniej przed jego upadkiem) „królem nad wszystkim na ziemi”, traktując go jako mikrokosmos, względnie „inny wielki świat w pomniejszeniu”⁸. Potraktowano także jako nieporozumienie przypisywanie biblijnej relacji o stworzeniu myśli, jakoby człowiekowi przypadała w udziale rola „doprowadzenia stworzenia do jego celu”⁹. Człowiek jest tu raczej tylko odpowiedzialnym, w ramach braterskiej miłości, gospodarzem stworzenia¹⁰. Stąd też żąda się dokonania zwrotu, względnie szukania innej drogi, która wyprowadziłaby z „rozdarcia, jakie istnieje między człowiekiem a resztą stworzenia, i z panowania człowieka nad naturą”¹¹. Nie należało się więc spodziewać zbyt dużego poparcia dla nazwy „korona stworzenia”. Można by jedynie się pytać, czy samo odcięcie się od takiego „niszczyielskiego” wyobrażenia daje już człowiekowi właściwe samo-zrozumienie, które pozwoliłoby mu na odpowiednie wykonywanie tej służby, jakiej się od niego oczekuje i wymaga?

Zasadnicze pytanie jest natury historycznej: czy biblijny, albo teologiczno-tradycyjny, obraz człowieka jako korony stworzenia, względnie *dominium terrae*, ponosi jakąś współ-odpowiedzialność za niewłaściwy rozwój ekologiczny? Niektórzy myśliciele, jak np. F. Fraser-Darling, mocno za tym obstają: „Człowiek Zachodu, gdy przyjął religię judeo-chrześcijańską, wykluczył nie tylko wszystkie inne istoty żyjące, nie należące do jego rodzaju, ze wspólnoty z Bogiem i samym sobą, ale rozwinął też w sobie przeświadczenie, że sam Bóg uczynił całą resztę istot żywych po to, by służyły i ubóstwiały człowieka”¹².

Jeszcze mocniejsza jest wypowiedź J. Moltmanna. W swej „ekologicznej nauce o stworzeniu”, która wychodząc od kryzysu ekologicznego rozwija — ponad kontekstem czysto moralnym — całościową teologię stworzenia, Moltmann (posługując się tradycyjnym sposobem wyjaśniania) dostrzega nieporozumienie nie w samych tekstach biblijnych jako takich, ale w ich pierwotnym teologicznym tłumaczeniu. „Antropocentryczny światopogląd, zgodnie z którym niebo i ziemia zostały stworzone dla człowieka

⁷ Tamże, 58.

⁹ Tamże, 57.

⁸ Tamże, 53.

¹⁰ Tamże, 58.

¹¹ Tamże, 62.

¹² *Die Verantwortung des Menschen für seine Umwelt*, w: D. Birnbacher (Hrsg.), *Ökologie und Ethik*, Stuttgart 1983, s. 12. Por. C. Amery, *Das Ende der Vorschung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Hamburg 1972, zwł. t. II. Inaczej wypowiada się G. Altner, *Schöpfung am Abgrund. Die Theologie vor der Umweltfrage*, Neukirchen-Vluyn 1974, oraz U. Krolzik, *Umweltkrise — Folge des Christentums?*, Stuttgart-Berlin 1979.

będącego «koroną stworzenia», traktowany jest zarówno przez swych zwolenników jak i przeciwników jako «tradycja biblijna». A przecież jest on nie-biblijny, gdyż zgodnie z biblijną, żydowską i chrześcijańską tradycją Bóg stworzył świat z miłości, dla swej własnej chwały, «koroną zaś stworzenia» nie jest człowiek, lecz szabat¹³.

Trzeba przyznać rację Moltmannowi w tym, że zwrot „korona stworzenia” nie występuje w Piśmie św. w odniesieniu do człowieka (nawet w Ps 8, a ponadto także niemal w całej dawniejszej teologii). Wbrew dominującemu od niedawna (ale i obecnie) w chrześcijańskiej teologii zdecydowanemu antropocentryzmowi¹⁴ propozycja Moltmanna jawi się jako swego rodzaju drogowskaz, by odzyskując na nowo dawny, teocentryczny wymiar nauki o stworzeniu skorygować (odpowiednio) jednostronny antropocentryzm wraz z wynikającymi z niego błędnymi wnioskami o nikłym znaczeniu natury. Właściwie pojęty teocentryzm pozwala bowiem przypisać człowiekowi szczególne miejsce w kosmosie, nie dając mu przy tym wolnej karty kredytowej na byle jakie obchodzenie się z naturą, ani też nie popadając w drugą skrajność, jaką by był synkretystyczno-mistyfikujący kosmocentryzm (jak ostatnio u M. Foxa¹⁵), w którym „kosmiczny Chrystus”, zgodnie z odmitologizowaną „duchowością stworzenia”, utożsamiałby się z „Matką Ziemią” lub też ze świadomym swego otoczenia i środowika „Duchem Czasu, spragnionym nowego sensu i znaczenia”. Ten popularystyczny zwrot do nie powiązanych ściśle ze sobą kosmologii mitycznych „byłby niczym innym, jak rozwiązaniem (i rozmydleniem) specyficznej, judeo-chrześcijańskiej wiary w stworzenie poprzez ogólno-religijne uwypuklenie (przeakcentowanie) aktualnego światopoglądu”¹⁶.

Nowy kosmocentryzm, z jakim spotykamy się choćby w ruchu New Age, dostrzega niemoc wyłącznego antropocentryzmu (łącznie ze związanym z nim obrazem Boga) w etycznym oraz teore-

¹³ *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1987³, s. 45. Podobnie M. Rock, *Theologie der Natur und ihre anthropologisch-ethischen Konsequenzen*, w: D. Birnbacher, dz. cyt., s. 82: „Fałszywe rozumienie swego zdania wzięcia w posiadanie ziemi i jej opanowania oddaliło człowieka od natury”.

¹⁴ Por. np. F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart 1953; J. M. Metz, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962; tenże, *Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt*, *Stimmen der Zeit* 210 (1992) 311—320.

¹⁵ *The Coming of the Cosmic Christ. The Healing of Mother Earth and the Birth of a Global Renaissance*, San Francisco 1988; *Creation Spirituality. Liberating Gifts for the Peoples of the Earth*, New York 1991.

¹⁶ J. Moltmann, dz. cyt., s. 36.

tyczno-poznawczym podejściu do bytu nieosobowego (a także takiego bytu, który daje się ująć nie w samych tylko kategoriach osobowych). Można jednak w to wątpić, by taka relatywizacja szczególnego miejsca człowieka, a w konsekwencji i jego odpowiedzialności wobec Boga, przyniosła wiele dobrego dla środowiska lub sprawiedliwości¹⁷. To przecież jedna z tradycji europejskich, podchodząc romantycznie do „ludów natury”, doprowadziła niegdyś do tego, że traktowano te ludy jak dzikie zwierzęta, nie różniące się niczym od natury; wydaje się także, iż leży ona u podłoża eurocentryzmu zawłaszczającego wszystko inne i nie traktującego innych jako autentycznego podmiotu historycznego. Często zresztą importowano tzw. „ludy natury” jako tanią (darmową) siłę roboczą dla zadowolonego ze siebie, rozwiniętego technologicznie świata (zachodniego), aby mógł on rzekomo lepiej funkcjonować. Naczelnik plemienia Seattle pozostaje np. wciąż w pamięci, na ile wspomina się jeszcze obecnie wyrok wydany na niego przez *nie-tubyłców*, że to on ma się sam do nich dostosować. Pogłębione studium tekstów mistyczno-kulturowych pochodzących choćby z kalifornijskich plemion Yuok i Karok, a związanych z corocznym odbudowywaniem tamy celem połowu łososi, mogłoby dostarczyć wielu przykładów na to, jak wiele myślano o bożkach celem zwiększenia połowu i jak mało zastanawiano się nad tym, aby ograniczyć połów dla zachowania tego, co przynależy się bóstwom¹⁸. Czynniki religijne nie są natomiast jedynymi, które tłumaczą „oszczędne” obchodzenie się z naturą przez *tubyłców*, podobnie zresztą jak religijne wyobrażenia ich europejskich następców nie stanowią istotnej przyczyny bezlitosnego wykorzystywania przez nich przyrody i człowieka. Obecne dążenie do odmitologizowania cechuje się, ogólnie rzecz biorąc, tym brakiem, że sytuuje ono mit w jednostronnie, rozumianym kontekście historycznym, trzymając się ściśle przyjętej na Zachodzie alternatywy: człowiek lub przyroda, chociaż nie zawsze bywa ona słuszna¹⁹. Głoszony przez Moltmanna teocentryzm ma ten plus z kolei, że nasuwa konieczność rozważania wraz z Bogiem Jego dzieł, jako że Bóg nie jest — w tym ujęciu — konkurentem swego stworzenia. Niezależnie natomiast od tej wza-

¹⁷ Sam Fox dostrzega zresztą napięcie między kosmocentryczną mistyką a walką o sprawiedliwość.

¹⁸ Por. A. L. Kroeber, *Yurok Myths*, Berkeley 1976; J. Harrington, *Karuk Indian Myths*, Washington 1932. Godne uwagi byłoby porównanie tych i im podobnych ujęć z wypowiedziami Starego Testamentu i z postawą ludu Pierwszego Przymierza.

¹⁹ Por. R. Spaemann, *Rousseau — Bürger ohne Vaterland*, München 1980 (autor ukazuje historyczne korzenie współczesnej problematyki).

jemnej przepychanki antropocentryzmu, kosmocentryzmu i teocentryzmu, należy stwierdzić, że głosiciele takich postaw muszą, jeśli chcą pozostać w prawdzie, skrzyżować swe „kręgi” i je wzajemnie uzupełnić. Kiedy wreszcie zespoli się te trzy ujęcia w eschatologicznym „szabacie”, będzie można wówczas właśnie w nim — w nawiązaniu do sugestii Moltmanna — dostrzec cel i szczyt całego dzieła stwórczego.

Równocześnie jednak trzeba by postawić Moltmannowi pytanie: czy nie rozniją się on z samą treścią tradycji biblijnej i teologicznej, kiedy twierdzi, że „konkretne wyobrażenie biblijne, dotyczące «podporządkowania sobie ziemi», nie ma prawie nic wspólnego z takim panowaniem, o jakim mówiła przez całe stulecia tradycja teologiczna, mając na uwadze *dominium terrae*, lecz odnosi się ono wyraźnie do nakazu spożywania: ludzie wraz ze zwierzętami mają żywić się tym, co ziemia im daje jako produkt roślin i drzew”²⁰. W każdym bądź razie autor ten stwierdza: „Mowa o «panowaniu» znajduje się tylko w Rdz 1, 26: A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam, aby panował nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad całą ziemią i nad wszelkim płazem pełzającym po ziemi»”²¹. Niewątpliwie, panowanie to (poza Rdz 1, 28 i 9, 1 nn) „wiąże się ściśle z tym odniesieniem człowieka do Boga — Stwórcy podtrzymującego świat w istnieniu, jakie oznacza jego podobieństwo do Boga”²²; ale to właśnie nasuwa pytanie o szczególne miejsce człowieka jako jedynego obrazu Boga. Odpowiedzią zaś nie może być samo tylko wskazanie na jahwistyczny obraz „pielęgnującego ogród i czuwającego nad nim ogrodnika”²³, albowiem o stworzeniu człowieka mówi się tu najpierw — przed innym stworzeniem. W jahwistycznym opowiadaniu zostają ponadto podporządkowane człowiekowi bydło, ptaki i dzikie zwierzęta, i to bardziej niż w relacji kapłańskiej. Ograniczenie zaś panowania do prawdziwej troski, a nie tyrańskiego obchodzenia się ze światem stworzonym, wyraża się w tym, że człowiek ma z szacunkiem odnosić się do świata, nie wyłączając własnego życia. Czyż od początku człowiek nie jawi się więc jako ustanowiony przez Boga ogrodnik lub „stróż prawa i pokoju”?²⁴. Kapłańska relacja o przymierzu z Noem (Rdz 9) przywołuje na nowo niektóre miejsca z opowiadania o stworzeniu, wywołując tym samym nowe problemy („Wszelkie zaś zwierzę na ziemi i wszelkie ptactwo powietrzne niechaj się was boi i lęka” — Rdz 9, 2), które tylko częściowo dają się wyjaśnić sytuacją *po-grzechową*. Z drugiej

²⁰ Dz. cyt., s. 43.

²¹ Tamże, s. 43 n.

²² Tamże, s. 44.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

zaś strony w kapłańskim opisie pojawiają się stwierdzenia, które mogą mieć wielką wagę dla lepszego zrozumienia nauki o stworzeniu — w świetle współczesnego kryzysu ekologicznego. Do nich należy m. in. względna własna celowość zwierząt, jaką sugeruje opis potopu ²⁵ (oraz) uznanie stworzenia za „dobre” przez samego Stwórcę (zwl. w Rdz 1, 31) ²⁶. Obok takich dość normatywnych stwierdzeń dostrzec też można w Piśmie św. pewne ujęcia ludowe (jak widać to choćby z porównania Rdz 9, 2 z najbardziej „gwałtowną pieśnią chóru w Antygonie Sofoklesa — 332-375 w.) ²⁷. I dlatego niezbędna jest gruntowna hermeneutyka wypowiedzi biblijnych, uwzględniająca odległość czasową, która ukaze dopiero zdecydowaną odrębność współczesnego kontekstu „porządkowywania sobie świata” wobec historycznej sytuacji sprzed 2000 do 3000 lat temu.

Wbrew temu, co mówi Moltmann w swej krytyce teologiczno-histerycznego zrozumienia wypowiedzi biblijnych, należy jeszcze dodać, że do naszych czasów pojawiały się wciąż na nowo uzasadnione teologicznie błędne wyjaśnienia obrazu człowieka jako korony stworzenia. A nie zatrzymywały się one wyłącznie na poziomie teorii. Mam tu na myśli choćby spór wokół J. Watta, który pełnił funkcję ministra ochrony środowiska w USA w latach 1981-83. Jego wypowiedzi wywoływały u jego krytyków wrażenie, jakoby potwierdzał on przeświadczenie niektórych grup protestanckich o panowaniu nad przyrodą (zawładnięciu ziemią) oraz ich oczekiwanie na bliskie przyjscie Chrystusa, swym urzędowym nastawieniem, by energicznie eksploatować zasoby ziemi, nie przejmując się zbytnio tym, co z tego wyniknie ²⁸. Sam Moltmann ogranicza zresztą swą krytykę do historii teologii, kiedy akcentuje, że fałszywa interpretacja tekstów biblijnych pojawiła się dopiero u progu czasów nowożytnych — jako owoc zwrotu antropocentrycznego. I dlatego wskazuje na nowożytnie określe-

²⁵ Jak choćby (Rdz 8, 11n): „Ale Bóg, pamiętając o Noem, o wszystkich istotach żywych i o wszystkich zwierzętach...”, lub Rdz 9, 10) „Ja zawieram przymierze z wami... z wszelką istotą żywą, która jest z wami: z ptactwem, ze zwierzętami domowymi i polnymi, jakie są przy was, ze wszystkimi, które wyszły z arki, z wszelkim zwierzęciem na ziemi”.

²⁶ Por. L. Scheffczyk, *Die Guttat des Schöpfers auf der Reflex im Menschen*, *Ut Omnes Unum* 45 (1982) 41—46, 68—71.

²⁷ Por. K. Lehmann, *Kreatürlichkeit des Menschen als Verantwortung für die Erde*, w: G. Altner (Hrsg.), *Sind wir noch zu retten? Schöpfungsglaube und Verantwortung für unsere Erde*, Regensburg 1978, s. 41—64. Przedruk w: P. Schmitz (Hrsg.), *Macht euch die Erde untertan? Schöpfungsglaube und Umweltkrise*, Würzburg 1981, s. 65—88, zwl. 76 n.

²⁸ Por. R. Wolf, *God, James Watt, and the Public's Land*, Audubon 83 (1981) z. 5, s. 58—65.

nie celu nauk przyrodniczych, które miałyby doprowadzić Kartezjusza do idei opanowania natury — z powołaniem się na stwórczy nakaz Boga, u F. Bacona natomiast przybrało postać „zniewolenia” natury²⁹. To „ponowne odkrycie” w renesansie i w początkach czasów nowożytnych opowiadania o stworzeniu, uwypuklającego z niespotykaną dotąd siłą wielkość i autonomię człowieka w relacji do natury, odcinało się świadomie od wcześniejszej tradycji teologicznej, ocenianej teraz jako nazbyt pesymistyczna i bierna w odniesieniu do miejsca człowieka w kosmosie³⁰.

Podobnie jak F. Gogarten³¹, również W. Pannenberg sytuuje zasadniczą fazę zmiany jeszcze później: „Dopiero od XVIII w. zalecenie, aby człowiek reprezentował panowanie Boga w stworzeniu, zaczęto ujmować jako wezwanie (i nakaz) do nieograniczonego władztwa człowieka nad naturą, a więc wtedy, gdy samoświadomość nowożytnego człowieka oderwała się od biblijnego Boga Stwórcy. Nie jest zatem 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 na dowolne jej używanie”³². Rozpowszechnienie się w XVIII w. opisanego tu zjawiska potwierdza także wypowiedź Kanta, który powołując się wyraźnie na biblijną relację o stworzeniu pisze: „Czwartym i ostatnim krokiem uczynionym przez rozum wywyższający człowieka (całkowicie) ponad społeczność zwierząt było to, iż pojął on (choć jeszcze niejasno), że sam jest celem natury i nic, co żyje na ziemi, nie może się stać jego współzawodnikiem czy rywalem”³³. Ta własna celowość, której odmówiono innym istotom żyjącym na ziemi, a zwłaszcza bytom nieorganicznym, jawi się — obok opanowania natury — jako drugi znak nadchodzącego, nowożytnego ujmowania „korony stworzenia”. Jak zaś te dwa aspekty mogą tworzyć jedność, ukazuje to poniekąd list Goethego, napisany do Eckermanna w dniu 20 lutego 1831 r.: „Jest czymś naturalnym dla człowieka trakto-

²⁹ Por. dz. cyt., s. 41. Por. też W. Leiss, *The Domination of Nature*, New York 1972.

³⁰ G. Manetti np. pisał, powołując się na Rdz 1, 28: Bóg uczynił człowieka „panem nad wszystkim, co zostało stworzone, i królem, a nawet cesarzem nad całą ziemią”. *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen* (przekład H. Leppina), Hamburg 1990, s. 46. Takich zaś tekstów jest w tym dziele znacznie więcej. Podobnie wypowiadał się też G. Pico della Mirandola w *Traktacie o godności człowieka*.

³¹ Dz. cyt., s. 150 nn.

³² *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, s. 75.

³³ *Mutmasslicher Anfang der Menschheitsgeschichte*, A 10.

wanie siebie jako celu tworzenia i posługiwanie się wszystkimi innymi rzeczami tylko ze względu na siebie i na ile one mu służą”.

Niezależnie od pytania: na ile to błędne znaczenie obrazu człowieka jako korony, które wpłynęło na obecny kryzys, zawarte było w Piśmie św. i Tradycji, z dwóch powodów należałoby życzyć nowego przebadania dawnych tekstów, a mianowicie: najpierw po to, aby móc jasno ustalić, czy są jeszcze jakieś nie odkryte dotąd tradycje dotyczące problematyki człowieka jako korony, które mogłyby wnieść coś nowego do właściwego rozumienia biblijnego opisu stworzenia, po wtóre zaś po to, by odkryć te biblijne teksty, które w obliczu kryzysu ekologicznego mogłyby się przyczynić do „rewizji” dotychczasowej nauki o stworzeniu. W ramach niniejszych wywodów możliwe są tylko dwie takie „krótkie próby”: pierwsza będzie dotyczyła średniowiecznej teologii celów stworzenia, druga zaś *wewnątrz*-biblijnego wykładu Psalmu 8, w którym obraz człowieka-korony dochodzi wyraźnie do głosu oraz uwidacznia się mocno eschatologiczny wymiar problemu.

3. Cele stworzenia według Piotra Lombarda, Bonawentury i Tomasza z Akwinu

Pytanie o cel stworzenia nie było w Średniowieczu nieobecne dlatego, że podjął je w swych *Sentenciach* Piotr Lombard. Autor ten, który przy innych tematach, jak np. w nauce o przeznaczeniu, wychodził z przesłanek teocentrycznych, podał w interesującym nas kontekście zdecydowanie antropocentryczne rozwiązanie (*homo in medio* ³⁴). W ramach pytania; dlaczego człowiek — zgodnie z opisem kapłańskim — został stworzony dopiero po całym innym stworzeniu, Lombard ujmuje lapidarnie obraz człowieka-korony: człowiek jako pan i właściciel znajduje się ponad wszystkim (*homo tamquam dominus et possessor; qui et omnibus praeferendus erat* ³⁵). Dalsze wywody niewiele osłabiają to mocne stwierdzenie autora ³⁶. Człowiek i aniołowie zostali stworzeni ze względu na dobroć Boga (*propter bonitatem eius*), jak też po to (*ad quid*), aby Go wielbili, Jemu służyli i w Nim się radowali. Opisane to zostało jako cel podwójny (*quare vel ad quid*): dla dobra Boga i dla własnego pożytku. Służyć Bogu i Nim się radować, a więc Tym, któremu się służy, to tyle, co panować (według Grzegorza Wielkiego), albowiem przynosi to korzyść nie temu, któremu się służy,

³⁴ II Sent. 1, 5, nr 6. Wyd. Grottaferrata, I, 333, 15.

³⁵ Tamże, 15, 5, nr 1. Wyd. Grottaferrata, I, 402, 3—4.

³⁶ Por. wyd. Grottaferrata, I, 332 n.

lecz temu, kto służy³⁷. Lombard jednak zaraz dodaje, że całe inne stworzenie służy człowiekowi tak, jak on Bogu. Należałoby się zatem spodziewać, że tego rodzaju służba wychodzi na dobro także samemu (służącemu) stworzeniu, a nie tylko wysługującemu się nim człowiekowi. Tymczasem Piotr (podobnie jak Hugo ze św. Wiktora) traktuje obie te służby jako wzmocnienie roli „człowieka, który zostaje postawiony w centrum”³⁸. „Bóg pozwolił usługiwać sobie człowiekowi po to, aby przez tę służbę nie Bóg lecz człowiek usługujący został odpowiednio wsparty; zechciał też, by świat służył człowiekowi, aby w ten sposób człowiek znalazł sobie pomoc”³⁹. Widać tu wyraźnie antropocentryczne nastawienie potwierdzone jeszcze tym, że w odniesieniu do Boga i aniołów mówi się, iż „wszystko jest nasze” czyli służące dobru człowieka⁴⁰. Pewnym złagodzeniem, ale bardzo niewielkim, tego antropocentryzmu Lombarda jest jego stwierdzenie, że aniołowie „już są nasi”, gdyż służą naszemu pożytkowi, nazywają się zaś „panowaniami” lub „posłańcami” nie z racji władzy (*non dominio*), ale dlatego, że znajdują się na jej służbie⁴¹.

Bonawentura w *Komentarzu* do drugiej księgi *Sentencji* Lombarda podejmuje co prawda myśl, że dobro Boga — jako racja stworzenia — nie oznacza bynajmniej jakiegś potrzeby Stwórcy, stara się jednak uniknąć sprowadzania wszystkiego do człowieka. A czyni tak m.in. poprzez podkreślenie wspaniałości i wielkości Boga. Bóg stworzył świat *propter suam gloriam*, co nie znaczy wcale „pomnożenia Jego chwały, lecz oznacza jedynie ujawnienie tej chwały i dzielenie się nią. W jej ujawnieniu bowiem i w udziale w niej widać najwyższy pożytek stworzenia, tzn. także jego uwielbienie lub uszczęśliwienie”⁴². To zaś, że Bonawentura uwypukla obok szczęśliwości, mającej zawsze osobowy charakter, także *glorificatio creaturae* jako cel stworzenia, pozwala mu przypisać również nierozumnemu stworzeniu względną własną celowość. Sprzeciwia się też chyba świadomie Lombardowi, gdy pisze, co oznacza, że człowiek ma „panować” nad całym stworzeniem: „Skoro miłanowicie człowiek jest istotą rozumną, to ma siłą rzeczy wolność wyboru i jest powołany do opanowania (*dominari*) ryb morskich itd. (Rdz 1, 26), tzn. że przez swe podobieństwo (do Boga) został powołany do tego, by unżyć się wprost przed Bogiem, a tym samym skierować ku Bogu całe nierozumne

³⁷ Por. tamże, I, 333, 4—11; PL 78, 206 A.

³⁸ Wyd. Grottaferrata, I, 333, 12—19; Hugo, *De Sacramentis*, PL 176, 205 C — 206 A. Odnośnie do Hugona zob. też Krolzik, dz. cyt., s. 77 nn.

³⁹ Wyd. Grottaferrata, I, 333, 17—19.

⁴⁰ Tamże, I, 333, 20—29.

⁴¹ Tamże, I, 333, 25—27.

⁴² In II Sent. d. 1, p. 2, al. 2, q. 2. Wyd. Quaracchi 1885, II, 44.

stworzenie, tak by za jego pośrednictwem wszystkie inne stworzenia doszły do celu ostatecznego (*in finem ultimum preducantur*)⁴³. Odpowiedź na pierwszy zarzut uwypukla „własność” celów u innych stworzeń (poza-ludzkich) niezależnie od ich praktycznego ukierunkowania na pożytek człowieka⁴⁴. Nawet gdy Bonawentura mówi o użyteczności innych stworzeń dla człowieka (obok wzmiankowanej ich własnej celowości), to ujmuje tę „użyteczność” nie w ten sposób, jaki jawi się obecnie jako bardzo problematyczny. Tak więc np. wielość rodzajów (czy gatunków) ludzi przypomina wieloraką mądrość Boga. Życie wśród zwierząt jest piękniejsze niż życie pośród samych tylko roślin. Człowiek winien brać przykład ze stworzeń, gdy chodzi o ich naturalne skłonności. Również dzikie zwierzęta służą człowiekowi jako słuszna kara. Nawet sam porządek narodzin i śmierci służy „upiększeniu wszechświata, jak najpiękniejsza pieśń, w której zdanie idzie za zdaniem”⁴⁵.

Nastawienie, zauważalne już u Bonawentury, widoczne jest wyraźnie u Tomasza z Akwinu. Lombardowemu antropocentryzmowi przeciwstawia się tu wyraźny teocentryzm zmierzający do uzasadnienia pewnego kosmocentryzmu. Dwa toki myśli są zaś istotne: po pierwsze, przejrzystość pojętego jako cel wszystkich stworzeń dobra Bożego, w którym widzi się sens własnego istnienia i cel poszczególnych stworzeń; po wtóre, prymat jednego, zróżnicowanego w sobie i ontycznie podzielonego wszechświata nad każdą jednostką (nie wyłączając człowieka) — jako miejsca odzwierciedlającego udzielającą się stworzeniu dobroć Boga.

Chcąc pogłębić myśl pierwszą, Tomasz wyjaśnia, dlaczego dobro Boga jest w pierwotnym sensie celem stworzenia, podczas gdy człowiek może stanowić taki cel tylko w znaczeniu pochodnym. Dobroć Boga jest celem stworzenia, na ile staje się jego udziałem i w nim się przejawia⁴⁶. Bóg jest *implicite* celem wszelkiego stworzenia, chociaż *explicite* ma ono swój własny cel⁴⁷. W narracji o stworzeniu mówi się o tym, iż Bóg widział dobro swych stworzeń w samym ich byciu⁴⁸. Cel, który — określony jako dobro Boga — stanowi wobec samorealizacji stworzenia coś zewnętrznego, powinien się uwewnętrznić właśnie przez to, że dobro Boga stanie się udziałem stworzeń i w nich znajdzie swe odzwierciedlenie⁴⁹. Wszelkie dobro, które się jawi jako cel dla kogoś innego, musi być najpierw i jako takie dobrem w pełni

⁴³ Tamże, d. 15, a. 2, q. 1. Wyd. cyt., II, 383.

⁴⁴ Por. tamże.

⁴⁷ Ver 22, 2 ad 2.

⁴⁵ Tamże, ad 4 i 5.

⁴⁸ Por. *S. Th.* I, 65, 2.

⁴⁶ *S. Th.* I, 47, 1.

⁴⁹ Por. tamże, 103, 2 ad 2.

bezinteresownym i szczodrym; i dlatego to Bóg, a nie człowiek, jest ostateczną przyczyną celową stworzenia⁵⁰. Stworzenia są przede wszystkim ukierunkowane na obdarowującą je dobroć Boga, natomiast służą na pożytek człowieka dopiero w drugiej linii⁵¹. Tomasz ogranicza także antropocentryzm nauki Lombarda o aniołach, odwracając obraz korony: anioł jest „dla człowieka” tylko w tej mierze, w jakiej król dla rolnika — jako rzecznik jego pokoju⁵².

Na tej zaś podstawie Tomasz ujmuje bardzo szeroko wtórną użyteczność stworzeń dla człowieka. Jeżeli niektóre zwierzęta stały się po grzechu człowieka bardzo groźne dla niego, to nie w tym tylko celu, aby go ukarać lub nastraszyć, ale także po to, aby mógł on widzieć niejako przed sobą wielkość i mądrość Boga⁵³. Odnosi się to oczywiście tylko do tych istot, które są mu (człowiekowi) najogólniej znane⁵⁴. Ostatecznie zaś człowiek może „korzystać” z każdego stworzenia, albowiem ma używanie rozumu; z drugiej natomiast strony jest istotowo związany z całym stworzeniem. Jego związek z materialnym stworzeniem umożliwia mu faktyczna bliskość z tym, co należy do samorealizacji jego własnej natury. „Człowiek nie jest celem stworzenia w sensie ostatecznego celu każdego stworzenia, ale (jest nim) dlatego, że tylko człowiekowi przypadło w udziale korzystanie z wszelkiego stworzenia; to zaś przysługuje mu znów z racji jego udziału w całym stworzeniu”⁵⁵. Człowiek może zatem być koroną stworzenia tylko dlatego, że ze swej istoty jest jego immanentną częścią.

Ta zewnętrzno-boska celowość, oparta na własnej celowości poszczególnych bytów, jak też różnorodne sposoby wykorzystywania stworzeń przez człowieka powodują, że poszczególne byty mogą mieć równocześnie wiele celów. „Cel bezpośredni nie wyklucza celu ostatecznego. To, że materialne stworzenie zostało uczynione w jakiejś mierze ze względu na stworzenie duchowe, nie wyklucza tego, iż zostało utworzone ze względu na dobroć Boga”⁵⁶. Tomasz wymienia pięć takich przenikających się nawzajem celów. W makrokosmosie każde stworzenie ma najpierw swój cel własny (czynnościowy), gdyż zostało uczynione dla własnej doskonałości. Dopiero potem jedne byty zostają podporządkowane innym, jak np. nieorganiczne — żyjącym, rośliny — zwierzętom, a byty materialne w całości — człowiekowi. Wszy-

⁵⁰ Por. tamże, 44, 4.

⁵¹ Por. In II Sent. 1, 2, 3 co.

⁵² Por. tamże, ad 3.

⁵⁶ S. Th. I, 65, 2 ad 2.

⁵³ Por. tamże, ad 4.

⁵⁴ Por. tamże.

⁵⁵ Tamże, ad 2.

stkie zaś te byty mają na celu doskonałość całego *universum*. Całe *universum* z kolei, ze wszystkimi poszczególnymi bytami, ukierunkowane jest ostatecznie na Boga jako na swój cel, a to w ten sposób, że dobroć Boża uobecnia się w stworzeniach drogą pewnego podobieństwa (odbicia, naśladownictwa) — na chwałę Bożą⁵⁷. Perychoreza (wzajemne przenikanie się) kosmocentryzmu, antropocentryzmu i teocentryzmu jest tu oczywista. Droga, jaka prowadzi od nierozumnych, poszczególnych stworzeń, poprzez człowieka i kosmos, do Boga, zawraca bowiem na nowo w stronę odzwierciedlającego (Boga) stworzenia. To zaś przenikanie się celów istnieje niezależnie od tego, że „obdarzone rozumem stworzenia mają w szczególny sposób Boga za swój jedyny cel, który mogą osiągnąć w swym działaniu przez poznanie i miłość”⁵⁸. Szczególna Opatrzność, jakiej doświadcza każdy pojedynczy człowiek względem siebie, nie powinna zatem skłaniać do błędnego wniosku, jakoby „indywidua nierozumne pozostawały poza zasięgiem bezpośredniej Opatrzności Bożej”⁵⁹. Nawet tam, gdzie troska Boga o stworzenie dzielona jest z innymi rozumnymi stworzeniami, bezpośrednia Opatrzność Boża wcale się nie zmniejsza⁶⁰. Człowiek jawi się sam w sobie jako mikrokosmos analogiczny do makrokosmosu i ściśle z nim związany, a przyporządkowanie sobie celów w poszczególnych jego organach, pomiędzy nimi oraz w ich ukierunkowaniu na całość organizmu, w zasadach bytu i w samorealizacji człowieka, jak też w jego przyporządkowaniu do Boga, jest tu zgoła widoczne⁶¹. Wyższe cele nie upoważniają do lekceważenia niższych.

Tomasz jeszcze raz podkreśla wielość rodzajów i szczególne miejsce kosmosu — także w zestawieniu z człowiekiem jako jego częścią — w odniesieniu do dobra Stwórcy. Właśnie to dobro dochodzi do głosu w wielości i różnorodności gatunków: „powołał On bowiem rzeczy do bytu po to, by udzielić stworzeniom swojej dobroci, one zaś by ze swej strony ją ujawniały; a ponieważ jedno stworzenie nie zdoła wyczerpująco ją przedstawić, dlatego utworzył wiele i to różnych stworzeń, aby czego nie dostaje jednemu dla przedstawienia dobroci Bożej, z drugiego można było uzupełnić; albowiem dobroć w Bogu jest niezłożoną i jedną, w stworzeniach jest rozliczną i rozdzieloną. Wobec czego doskonalej w dobroci Bożej uczestniczy i zarazem ją ujawnia cały wszech-

⁵⁷ Por. tamże, 3 co.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże, 22, 2. W odróżnieniu od M. Maimonidesa, *Doct. Perplex.* III, 17.

⁶⁰ *S. Th.* I, 22, 3.

⁶¹ Tamże, Por. SCG III, 81.

świat niż jakiegokolwiek inne (jedno) stworzenie”⁶². Gdyby zatem brakowało stworzeń nierozumnych, kosmos byłby niewykończony⁶³. „Dobro dzieła przewyższa dobroć jednostki... Na dobro wszechświata składa się zatem dobroć wielu gatunków w większym stopniu, aniżeli wielość jednostek tego samego gatunku. Do doskonałości wszechświata należy zatem nie tylko to, że jest w nim wiele bytów, ale zwłaszcza to, że są różne rodzaje rzeczy, a w konsekwencji i różne ich stopnie”⁶⁴. Korona stworzenia może istnieć tak długo, jak długo — jest to wniosek zgoła oczywisty — zachowana zostanie wielość gatunków. „Nie byłoby doskonałego podobieństwa do Boga w świecie, gdyby istniał w nim tylko jeden stopień wszelkich bytów”⁶⁵. Taki stan rzeczy wyjaśnia — zdaniem Tomasza (a przed nim Augustyna) — dlaczego Bóg na końcu sześciodniowego stwarzania widział, iż stworzenie jest nie tylko dobre, jak było to po dziele dokonanym każdego dnia, ale bardzo dobre (*valde bona*). „To jednak, co w najwyższym stopniu jest dobre w dziełach dokonanych, jest dobrem porządku całości, która w najwyższym stopniu jest doskonała, jak mówi Arystoteles. Zgadza się z tym w pełni Pismo św., kiedy w Rdz 1, 31 stwierdza: „Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre”, chociaż w odniesieniu do poszczególnych dzieł stwierdzał tak po prostu (i tylko), że „były dobre”. A zatem dobroć (całego) porządku utworzonych przez Boga rzeczy jest tym, czego Bóg pragnął w sposób szczególny i co faktycznie uczynił”⁶⁶.

4. „Korona stworzenia” w napięciu pomiędzy już-teraz, jeszcze-nie i nigdy-więcej

Średniowieczna nauka o uznaniu za *valde bona* całości stworzenia nasuwa pytanie odnsnie do hamartiologicznego i eschatologicznego wymiaru doktryny o stworzeniu. O ile jednak aspekt eschatologiczny tej doktryny tylko u nielicznych autorów Średniowiecza dochodzi do głosu — np. przy okazji obrazu zniszczenia świata przez Boga⁶⁷ lub też w związku z pytaniem, na ile różne

⁶² *S. Th.* I, 47, 1 co (przekład polski: O. P. Bełch OP, *Suma teologiczna*, t. 4: *Bóg Stwórca. Aniołowie*, London 1978, s. 53).

⁶³ Por. *S. Th.* I, 47, 2; SCG II, 45.

⁶⁴ SCG, tamże.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ SCG III, 64.

⁶⁷ Por. np. *S. Th.* I, 65, 1 ad 1; 104, 3—5; i paral. Por. też K. E. Logstrup, *Sshöpfung und Vernichtung*, Tübingen 1990. Autor ten, sugerując konieczność uzupełnienia eschatologii nauką o stworzeniu, poszerza znacznie pojęcie zniszczenia, tak iż wykracza ono poza ramy stworzenia i związanej z nim problematyki.

rodzaje nierozumnych stworzeń mogą się doskonalić⁶⁸ — to całość problematyki pozostaje zawsze tłem i podstawą. Pytanie, czy stworzenie nie przestało być bardzo dobre, a zwłaszcza czy nie miało dopiero stać się takim, nie znajduje w Średniowieczu zbyt wielu odpowiedzi. I dlatego J. Moltmann mógł śmiało zakwestionować stałą dobroć stworzenia: „Dla przenikniętej Biblią teologii chrześcijańskiej jest wręcz rzeczą niemożliwą uznać aktualny stan świata za «czyste» stworzenie Boże, ani też się zgodzić z pierwotnym osądem Stwórcy: «Widział», że wszystko było bardzo dobre» (Rdz 1, 31). Do współczesnego stanu świata pasuje bardziej stwierdzenie Pawła, że «stworzenie z upragnieniem oczekuje» i że »zostało poddane marności — nie z własnej chęci, ale ze względu na tego, który je poddał — w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewol zepsucia» (Rz 8, 19-21)»⁶⁹. W związku z tym nasuwa się pytanie, czy to „upragnione oczekiwanie” współczesnego stworzenia wyklucza samo przez się jego dobroć, a także w jakiej relacji znajduje się stworzenie do swej własnej doskonałości?

Niepewność co do trwającej nadal dobroci stworzenia odpowiada ściśle dyskusji toczącej się w ramach doktryny o obrazie Boga. Według W. Panenberga⁷⁰, dopiero teologia reformacyjna ujęła podobieństwo do Boga jako aktualne odniesienie do Niego, zanim doszło jeszcze do myśli o utracie tego podobieństwa i nie zaczęto wraz z Herderem mówić o czysto przyszłościowym jego charakterze (będącym przedmiotem nadziei), względnie o realizującym się już (stopniowo) obrazie Boga w człowieku. Takie ujęcie jest jednak niezgodne z myślą teologii katolickiej, która — poczynając od Ireneusza aż po Średniowiecze — rozróżniała bardzo mocno, zachowany także po grzechu, obraz Boży w człowieku (*imago Dei* jako podstawowa struktura człowieka), mówiąc zarazem — z drugiej strony — o zaciemnionym przez grzech podobieństwie do Boga, które winno być odbudowane (*similitudo* — jako mające się aktualizować odniesienie do Boga). Ścisły związek idei „człowieka—korony” z nauką o *Imago Dei* i o dobroci stworzenia nasuwa jednak pytanie: czy człowiek jest nadal koroną dobrego stworzenia, czy też — być może — był nią kiedyś, i czy powinien nią być?⁷¹

⁶⁸ Ostatnie pytanie SCG: „Unde esse rerum quae aptitudinem habent ad perpetuitatem in perpetuum remanebit”, sugeruje możliwość przetrwania stworzenia nie-osobowego, o ile tylko nie jest ono sprzeczne samo w sobie.

⁶⁹ Dz. cyt., s. 53.

⁷⁰ Dz. cyt., s. 40 nn.

⁷¹ Por. m.in. O. H. Steck, *Welt und Umwelt. Biblische Konfrontationen*, Stuttgart 1978, zwł. s. 187 nn.

Antropologiczne prace Pannenberg'a wykazały natomiast, że różnorodne ujęcia nie są tak odległe od siebie, jak to się wydaje na pierwszy rzut oka. W jednej tradycji brakuje np. wyraźnego wymiaru eschatologicznego, podczas gdy w innej aktualnego odniesienia do obrazu Bożego. Można by zatem się liczyć z ewentualną ponadkonfesyjną zgodą na osąd katolickiego teologa L. Scheffczyka, który pisze: „Znamienny jest także fakt, że przy końcu relacji kapłańskiej całość rzeczy i pełnia boskiego dzieła stworzenia zostaje uznana za «bardzo dobrą» (Rdz 1, 31) przy równoczesnym podkreśleniu, iż wszystko, co Bóg stworzył, nosi na sobie niezatarte znamię Jego dobroci. Tą drogą opis ten wskazuje w końcu na szabat stworzenia, albowiem dobro rzeczy ukierunkowane jest na pełnię, którą przyniesie dopiero spokój dnia siódmego. Dobro rzeczy jawi się więc zarazem jako obecna już prawda i oczekiwanie na największą obietnicę na przyszłość”⁷². Dla ekumenicznego nastawienia współczesnej teologii stworzenia może mieć pewne znaczenie i to, iż Scheffczyk akcentuje tak mocno eschatologiczny wymiar nauki o stworzeniu. Przy okazji autor ten zaznacza, iż wspólny los człowieka i kosmosu, zakładający „odkupienie człowieka w przemianie kosmosu i w stworzeniu «nowego nieba i nowej ziemi» (Iz 65, 17, wiąże się ściśle z tą wspólnotą losu człowieka i kosmosu, o jakiej mówi protologia, gdy wskazuje na upadek”⁷³.

Teologia żyje napięciem zespalałym *via positiva* z *via negativa*, a widać to wyraźnie zwłaszcza w eschatologii. Paradoksalny na pozór fakt, że Paweł przestrzega gminę w Koryncie przed zbyt pogładowym myśleniem na temat zmartwychwstania, by zaraz potem podać takie właśnie pogładowe analogie, jest powszechnie znany, chociaż nie wypowiedziano się dotąd wyraźnie i jednoznacznie na temat wagi tego sprzecznego — jakby się zdawało — nastawienia⁷⁴. I dopóki takie pozytywne poszukiwania sensu (takiej postawy) nie będą w pełni zadowalające (co sprawia, że trzeba je wciąż poddawać poważnej krytyce), dopóty musi stać pod znakiem zapytania kwestia, czy sama *via negativa* wystarczy do zgłębiania danej tajemnicy i czy będzie ona lepsza, aniżeli zastosowanie obydwu metod. Równie Scheffczyk wskazuje na

⁷² *Der Gnadencharakter der Schöpfung*, w: tenże, *Glaube in der Bewährung (Gesammelte Schriften zur Theologie III)*, St. Ottilien 1991, s. 162 (157—171).

⁷³ *Die Wiederkunft Christi in ihrer kosmischen Bedeutung*, w: tenże, *Glaube als Lebensinspiration (Gesammelte Schriften zur Theologie I)*, Einsiedeln 1980, s. 293 (287—310).

⁷⁴ Por. omówienie R. Bultmanna, Karl Barth, *Die Auferstehung der Toten*, w: *Glauben und Verstehen I*, Tübingen 1966⁶, s. 38—64.

napięcie, jakie istnieje między możliwościami i ograniczeniami wypowiedzi eschatologicznych. Z jednej strony stwierdza, „że w mowie o paruzji nie głosi się nigdy całkowitego zniszczenia świata, chociaż nie wzmiankuje się także o uwielbieniu świata materialnego”⁷⁵. Bardziej pozytywnie natomiast stwierdza, iż dla chrystologii Nowego Testamentu „przemiana stworzenia zaczyna się już w ramach obdarowanego łaską człowieczeństwa i stąd się rozchodzi na cały świat”⁷⁶. Oznacza to natomiast „przemianę świata dzięki przyjsciu Chrystusa, rozpoczynającą się już w ludzkości i rozszerzającą się na poza-ludzkie stworzenie”⁷⁷. Na tle wspólnoty losu ludzi z całym stworzeniem zmartwychwstanie Chrystusa oznacza, iż „ludzkość i cały kosmos zostają tym wydarzeniem dotknięte aż do samych swych korzeni i przemienione”⁷⁸. Z drugiej zaś strony nie da się pomyśleć „w związku z niełatwym do rozstrzygnięcia problemem, czy te obrazy (nowego nieba i nowej ziemi) należy traktować konkretnie, realnie, czy też czysto duchowo”⁷⁹, jakiejś spójnej eschatologii bez dodatku apokaliptycznego. „Nie da się bowiem powiedzieć nic konkretnego na temat sposobu realizacji takiej pełnej kosmiczności oraz wypełnienia dziejów świata”⁸⁰. Bardzo ziemskie wyobrażenia tego dopełnienia wymagają negatywnej eschatologii, która przestrzega przed zbyt pewnymi siebie wypowiedziami opartymi na konkretności.

Obraz człowieka jako korony dochodzi w sposób szczególny do głosu w Psalmie 8: „Uczyńeś go niewiele mniejszym od aniołów, chwałą i czią go uwieńczyeś” (w. 6). To uwieńczenie wiąże się tu ściśle z władzą nad stworzeniem: „Obdarzyeś go władzą nad dziełami rąk Twoich, położyeś wszystko pod jego stopy: owce i bydło wszelakie, a nadto i polne stada, ptactwo powietrzne oraz ryby morskie, wszystko, co szlaki mórza przemierza” (w. 7-9). Obraz człowieka jako uwieńczonego chwałą władcy stworzenia zostaje jednak jakby nieco podważony (czy pomniejszony) licznymi innymi wskazaniem Psalmisty⁸¹. Na początku i przy końcu

⁷⁵ *Die Wiederkunft...*, s. 294.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁶ Tamże, s. 295.

⁷⁸ Tamże, s. 299.

⁷⁹ Tamże, s. 293, przyp. 14.

⁸⁰ *Der Auferstandene: Universales Zeichen der Hoffnung*, w: tenże, *Glaube als Lebensinspiration*, dz. cyt., s. 284 (269—286).

⁸¹ Por. G. Altner i in., *Manifest zur Versöhnung mit der Natur. Die Pflicht der Kirchen in der Umweltkrise*, Neukirchen-Vluyn 1984. Stwierdza się tu m.in., powołując na Ps 8: „Również według klasycznej relacji o dziele siedmiu dni człowiek został stworzony jakby na skrzyżowaniu przestrzeni życiowej i istot żywych, nie jako korona stworzenia — pełnią dzieła stwórczego jest odpoczynek Boga dnia siódmego — ale jako zwornik w całym szeregu istot żyjących” (s. 11).

tej pieśni mówi się o Panu jako naszym Władcy („naszym Panu”) oraz podkreśla Jego pełną władzę nad ziemią oraz Jego wzniosłość ponad niebiosa (w. 2 i 10). Moc Boga pozwala Mu „poskromić nieprzyjaciela i wroga” za pomocą samych tylko „ust dzieci i niemowląt” (w. 3). A przecież nie tylko w zestawieniu z Bogiem, ale także w odniesieniu do ciał niebieskich człowiek jawi się jako bardzo mały: „Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz — i czymże syn człowieczy, że się nim zajmujesz?” (w. 5). Porównanie z Ps 144, 3 ukazuje, że przekład M. Bubera oddaje wiernie sens Ps 8, 5: „Czym jest człowieczek, że o nim pamiętasz?”⁸². Napięcie, jakie zachodzi między poczuciem wielkości a pokorą, między nadzieją a zwątpieniem w siebie, pojawia się także w paralelnym ustępie Hioba 7, 17, gdzie następuje jednak przesunięcie akcentu. Widać tu niemal rozpaczliwe napięcie między poczuciem swej małości a wymaganą próbą: „Kim jest człowiek, abyś go ocenił i zwracał ku niemu swe serce? Czemu go badać co ranika? Na co doświadczać co chwilę? Czy wzrok Twój kiedyś odwrócisz? Pozwól choć ślinę mi przełknąć. Zgrzeszyłem. Cóż mogłem Ci zrobić? Przecież człowieka przenikasz. Dlaczego na cel mnie wzięłeś? Mam być dla Ciebie ciężarem? Czemu to grzechu nie zgładzisz? Nie zmażesz mej nieprawości? Wkrótce położę się w ziemi, nie będzie mnie, choćbyś mnie szukał”

Niemoc wyrażana w tych tekstach Starego Testamentu, w których nie nazywa się już człowieka koroną stworzenia, zostaje w pełni uznana, a poniekąd nawet uwypuklona przez Nowy Testament, albowiem wszystkie (trzy) cytaty zostają umieszczone nie w opisowo-antropologicznym, ale w chrystologiczno-eschatologicznym kontekście: 1 Kor 15, 27. Ef 1, 22 i Hbr 2, 6-8. Nie mówi się tu ogólnie i ogólnikowo o człowieku, ale o Chrystusie, któremu wszystko zostanie podporządkowane (położone pod stopy), aby był On wszystkim we wszystkim, Głową Kościoła, swego Ciała i jego Pełnią (Ef 1, 22). On sam przekazuje też w końcu to panowanie Ojcu (1 Kor 15, 27). List do Hebrajczyków zespala myśl o zmartwychwstaniu Chrystusa i o dopełnieniu przez Niego dziejów świata ze wspomnieniem o bolesnej śmierci, kiedy to On na krótko „stał się mniejszym od aniołów” (Hbr 2, 6-8).

Eschatologiczne ujęcie biblijnego obrazu „człowieka-korony” spotkać można także w patrystyce. Tertulian w dziele *De corona* omawia wiele sposobów i rodzajów koronowania, krytycznie się ustosunkowując do symbolu korony, aby wyakcentować w końcu

⁸² Die Schriftwerke. *Verdeutsch*. von Martin Buber, Stuttgart 1992, t. IV, s. 16.

jego chrystologiczny i eschatologiczny wymiar⁸³. Chrystus, jako *Rex Judaeorum*, przyjmując koronę cierniową, nadał temu symbolowi nowe znaczenie, a nas uczynił królami „przed swoim Ojcem i Bogiem”⁸⁴. Dzieło Tertuliana przybliża też niektóre zwyczaje ówczesne, które pragnął on wypełnić. Pomijając czysto prywatne początki zdobienia sobie głowy wieńcem kwiatów lub roślin, służącym jako wyraz miłości czy zaślubin, trzeba stwierdzić, iż wieńce takie pojawiły się najpierw w życiu kultycznym. Różniły się one swoim „materiałem” w zależności od bóstwa, jego kapłanów, ale wyrażały też niekiedy ofiarę. Dopiero potem stały się symbolem sportowego lub żołnierskiego zwycięstwa, by w końcu stać się symbolem władzy i władcy jako ostatecznego i boskiego mocodawcy. Korona naśladowała wieniec (a po części także słońce) — w swym szlachetnym metalu. Znaczenie przebadanych tekstów odnośnie do naszego problemu można by zatem ująć w formie tezy uwzględniającej wzmiankowany rozwój historyczny.

Po pierwsze, gdy chodzi o pojęcie korony: Eschatologia ukazuje w swym apokaliptycznym momencie panowanie człowieka — jako podporządkowany wymiar obrazu człowieka-korony. Na ile uda się w końcu człowiekowi wypełnić to swoje zadanie stróża i opiekuna stworzenia? — trudno obecnie powiedzieć. I dlatego teologia nie jest w stanie załagodzić napięcia między zwolennikami i przeciwnikami techniki. Pewne jest tylko to, że człowiek będzie musiał zdać kiedyś sprawę ze swego włodarstwa. Los stworzenia oraz ziemskie dzieje jego opiekuna mają — jedno i drugie — wieczne znaczenie wykraczające poza kres nakazu stwórczego. To, że człowiek doświadcza w swym ciele niepewności, którą dostrzec można także w jego naturalnym środowisku, i że piastuje często koronę drwin i szyderstwa, prawdziwą koronę cierniową, jest obecnie rzeczą w pełni zrozumiałą.

Po wtóre, gdy chodzi o obraz korony zwycięstwa: Czy kres świata zrealizuje się w harmonii czy też gwałtownie, nie mówią o tym wyraźnie Ewangelie, ani Objawienie św. Jana. W Chrystusie zmartwychwstałym Bóg przyjął ostatecznie do siebie człowieka i — przynajmniej razem z nim — cały kosmos. Niejasna przyszłość człowieka i otoczenia ukazuje, ponownie, wspólnotę ich losu. W kwestii zwycięstwa lub klęski wiele (dla nich obu) jest znaków zapytania.

Wreszcie, gdy chodzi o początki obrazu korony. Propozycja,

⁸³ Por. CSEL 70, 153—188; W. Grundmann, *Stephanos*, w: TWNT (red. G. Kittel — G. Friedrich), t. VII, Stuttgart 1990, s. 615—635.

⁸⁴ Por. tamże, r. 14—15, s. 184—188.

aby w szabacie dopatrywać się korony stworzenia⁸⁵, sprzeciwia się słowom samego Jezusa, iż człowiek jest panem szabatu, a nie odwrotnie. Niemniej, jako Boży szabat, jako boskie stwierdzenie *valde bona* w odniesieniu do całości stworzenia, propozycja ta godna jest uwagi i (ewentualnego) przyjęcia, o ile tylko szabat jako taki znajduje odpowiednie odbicie w człowieku i w pozaludzkim stworzeniu. Nie tylko dzieło stworzenia, ale i (pierwotnie) to, co zostało stworzone, wyraża tę prawdę (własną), iż jest to owoc Bożej miłości, która otwiera tę przestrzeń wolności, jaką stanowi istnienie tego, co nie-boskie, i jego samo-realizacja. To, w jakiej mierze stworzenie jest miłowane przez Boga, nie zależy w pierwszym rzędzie od niego. Zresztą ta właśnie miłość sprawia, iż ono istnieje i że jest takie, jakie jest i jakie ma być. Jako cielesno-duchowa osoba, która ma wyrażać „wzdychanie” stworzenia, a zarazem to, iż jest ono „*valde bona*, człowiek odgrywa szczególną rolę w koronowaniu stworzenia. Niemniej, nie jest tak bardzo oczywiste ani pewne, iż jest on „koroną stworzenia”: jest to jedynie nadzieja zawarta w podarowanej całemu stworzeniu Dobrej Nowinie.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

⁸⁵ Por. wyżej, przyp. 13, 70, 83.