

Krzysztof Bochenek  
(Uniwersytet Rzeszowski)

## Ekologia w kontekście filozofii chrześcijańskiej

Współczesny człowiek, co trudno już dziś kwestionować, doprowadził do wyraźnego zachwiania stanu równowagi w środowisku naturalnym, a jego możliwości oddziaływania na to środowisko zdają się zdecydowanie przewyższać zdolność do odnawiania jego zasobów. Zachwianie to, pomijając niszczenie przyrody, narusza także pośrednio jakość życia ludzi wyrządzając szkodę różnym działom gospodarki: medycynie, biologii czy rolnictwu, gdzie natura stanowi nieoceniony bank genetyczny<sup>1</sup>. Ponieważ zachwianie równowagi w naturze, utożsamiane z kryzysem ekologicznym czy katastrofą ekologiczną staje się coraz groźniejsze dla dalszej egzystencji ludzkiego gatunku na ziemi, to trudno się dziwić, iż kwestią tą interesują się już nie tylko poszukujące sensacji mass media ale i naukowcy, zarówno na poziomie prac teoretycznych jak i badawczych<sup>2</sup>. Zniszczeniu środowiska naturalnego przeciwdziałać można właściwie już tylko poprzez zasadniczą zmianę sposobu myślenia i zachowania człowieka na tym polu<sup>3</sup>. Trudno jednak nie zauważyć, że o ile sama świadomość kryzysu ekologicznego jest na początku XXI w. powszechna, to odnalezienie czynników za niego odpowiedzialnych wcale już oczywiście nie jest. Zarówno bowiem, co do źródeł kryzysu, jak i dróg wyjścia z niego istnieją zasadnicze, praktycznie niemożliwe do pogodzenia ze sobą rozbieżności. Wysoka temperatura toczonych dysput ekologicznych, a właściwie monologów, prowadzonych przez każdą z opozycyjnych względem siebie stron często ma bowiem nie tyle racjonalne ile raczej ideologiczne podłoże.

---

<sup>1</sup> Zob. F. Fines, *Ochrona przyrody, fauny i flory*, w: *Wspólnota Europejska a środowisko naturalne. Konferencja w Angers*, red. J. C. Masclet, Lublin 1999, s. 253.

<sup>2</sup> Por. S. Zięba, *Teologiczny wymiar kryzysu ekologicznego*, w: *Ekologia – przesłanie moralne Kościoła*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2002, s. 11; tenże, *Kryzys ekologiczny (realność czy urojenie)*, „Człowiek i Przyroda” 3 (1995), s. 5-26; tenże, *Natura i człowiek w ekologii humanistycznej*, Lublin 1998, s. 199-232; *O kryzysie*, Warszawa 1990; A. J. Toynbee, *Cywilizacja w czasie próby*, Warszawa 1991; N. Lobkowicz, *Czas kryzysu, czas przełomu*, Kraków 1996; P. Chapelle, *Apocalypse mode d'emploi*, Paris 1993; C. R. Chapman, D. Morrison, *Katakлизmy w historii wszechświata*, Warszawa 1999.

<sup>3</sup> Zob. J. Menkes, *Prawo do środowiska jako prawo do człowieka*, w: *Ekologia i prawo. Materiały sesji naukowej*, Lublin, 7-8 VI 1997, red. A. Przyborowska – Klimczak, Lublin 1999, s. 23.

Jeden z najostrejszych sporów w toczących się dziś dyskusjach wokół ekologii dotyczy bez wątpienia oceny stosunku chrześcijaństwa do środowiska naturalnego. Oceny te są skrajnie różne, oscylując od uznania tej religii za patrona ekologii do dostrzegania w niej głównego winnego zaniedbań na tym polu. Choć myśliciele katolicycy w proponowanej przez siebie formie ekologii widzą jedynie sensowe, racjonalne i wyważone ujęcie relacji człowiek - przyroda, to nie mniej silne wydaje się we współczesnych wiodących nurtach intelektualnych przeświadczenie, że chrześcijaństwo z trudem akceptuje myślenie proekologiczne, jeżeli nie wprost neguje sens jego istnienia.

Trudno nie zgodzić się z tym, że chrześcijanie rzeczywiście nierzadko podejrzliwie spoglądają na różne inicjatywy ekologiczne, łącząc często ich działalność, nie zawsze zgodnie z prawdą, z szeroko rozumianym *New Age* lub grupami lewicowymi<sup>4</sup>. Podobnie jednak wygląda relacja odwrotna, gdyż liczne nurty ekologiczne nie zawsze merytorycznie, lecz za to bardzo ostro krytykują Kościół za rzekome zaniedbania na tym polu. Można tu mówić o swoistej ironii losu, gdyż chrześcijaństwo, długo oskarżane o głoszenie i popieranie ciemnoty, zacofanie oraz wrogość względem postępu, dziś atakowane jest z pozycji przeciwnych i obarczane odpowiedzialnością za współczesny kryzys ekologiczny. Już od lat 60 - tych XX wieku zaczęto oskarżać religię chrześcijańską za jego „wkład” w zagrożenia, jakie w ciągu dziesiątek lat trwania rozwoju przemysłowego Europy i Ameryki Płn. pojawiły się w stosunku do środowiska naturalnego. Nie brak nawet opinii, że gdyby nie chrześcijaństwo, do dziś ludzie pozostawaliby w niezmałconej harmonii z przyrodą. Jego zasadnicza wina miałyby tu polegać na swoistym przecenianiu wartości człowieka, który zgodnie z biblijnym nakazem panowania nad przyrodą uznał się za jej absolutnego pana, korzystającego z niej bezwzględnie dla zaspokojenia swych potrzeb<sup>5</sup>. Pół wieku temu prestiżowe pismo „*Science*” opublikowało artykuł L. White’a Jr., w którym uznał on, iż chrześcijański przekaz religijny stawia człowieka w pozycji istoty, która dzięki otrzymanej od Boga władzy, troszcząc się jedynie o zaspokojenie swoich potrzeb, może eksploatować Ziemię nie patrząc na jej dobro. Wraz z tą uprzywilejowaną pozycją człowiek otrzymuje niejako zgodę na podporządkowywanie sobie przyrody, która w sytuacji, gdy Stwórca znajduje się poza nią traci swój sakralny wymiar. W ten sposób widząc chrześcijaństwo, wielu ekologów sądzi, iż ekofilozofia może nawiązać dialog jedynie z tą światlejszą jego częścią, które jest w stanie wyjść ze swych ograniczeń i porzucić misję głoszenia „jedynie słusznej wiary”, zagrażającej światopoglądowi ekologicznemu<sup>6</sup>. C. Sagan uznając za winnych kryzysu ekologicznego Kartezjusza i Bacona wskazuje, że ulegli oni właśnie potężnemu wpływowi religii chrześcijańskiej ugruntowując pojęcie „my przeciwko Naturze”. W tym kontekście Bóg jawi się niejako jako ktoś, kto ponagla człowieka do tego, „żeby przejmował grozą i strachem każde zwierzę, a termin ‘opaniowanie’ natury pochodzi od hebrajskiego słowa o silnych konotacjach militarnych”<sup>7</sup>. Nie

<sup>4</sup> Chrześcijański teocentryzm sprzeciwia się *New Age* głoszącemu: biocentryzm (fascynacja naturą i sakralizacja ziemi), kosmocentryzm (cały świat jest boski, wieczny i samowystarczalny, istota ludzka to tylko neuron centralnego systemu nerwowego ziemi, a Bóg to „bezosobowa energia”. Zob. J. Drane, *Co New Age ma do powiedzenia Kościołowi*, Kraków 1993, s. 142; W. Eichelberger, *Ekologia wglądu i ekologia strachu*, w: *New Age*, red. P. Macura, Kraków 1993, s. 103-106; H. Bürkle, *Będzicie jak bogowie - koncepcja zbawienia w New Age*, w: *Gdzie szukać zbawienia?*, red. I. Dec, Wrocław 1994, s. 68-69.

<sup>5</sup> Zob. Z. Kijas, *Początki świata i człowieka*, Kraków 2004, s. 163.

<sup>6</sup> Zob. B. Campbell, *Ekologia człowieka*, Warszawa 1995, s. 228.

<sup>7</sup> C. Sagan, A. Druyan, *Cienie zapomnianych przodków. W poszukiwaniu naszej tożsamości*, Poznań 2000, s. 344-363.

brak przy tym opinii, że wcześniejszy, pogański porządek, gdzie dominowało myślenie w kategoriach cyklicznych, oparte na rytmach przyrody, zastąpiło myślenie linearne, dające podstawę do rozwoju nauki i technologii oraz uzasadniające rozwój za wszelką cenę<sup>8</sup>. Już w starożytności pojawiły się też pierwotne formy sakralizacji natury, prowokowane często przez zabobonny lęk, przejęty potem, czasem w lekko zmodyfikowanej formie, przez nowe ruchy ekologiczne<sup>9</sup>. W tym duchu H. Skolimowski wskazuje, że już samo życie, jako posiadające charakter sakralny, powinno stać się przedmiotem „rewerencji”, której podstawą ma być „współodczuwanie życia z każdą żywą istotą”<sup>10</sup>. Ekofilozoficzny model człowieka H. Skolimowskiego to „człowiek na miarę kosmosu”, który uzyskał harmonię wewnętrzną, wrażliwy na wzrost jakości życia, posiadający tzw. sumienie, rozum i świadomość ekologiczną<sup>11</sup>. P. Singer, zwolennik przezwyciężenia partykularyzmu gatunkowego i propagator przyznania praw także zwierzętom wskazuje zaś, iż tak częste dziś podkreślanie godności osoby ludzkiej nie może służyć głoszeniu egoizmu gatunkowego, przez który inne stworzenia traktuje się jako środki do zaspokajania ludzkich potrzeb<sup>12</sup>. W ramach nurtu tzw. ekologii głębokiej zwraca się z kolei uwagę na to, że „obcowanie z przyrodą przybliży człowieka do tajemnicy świata, wzbogaca wewnętrznie i uwalnia od czczego podniecenia codziennego”<sup>13</sup>. Głosząc tzw. biocentryczną równość czyli immanentną wartość i równorzędność wszystkich bytów, przedstawiciele ekologii głębi postulują szacunek dla praw wszystkich istot jako części jednej całości bez hierarchizacji bytów tak charakterystycznej w ramach kultur tradycyjnych<sup>14</sup>. Warto przy tym zauważyć, iż ruchy ekologiczne w swoich żądaniach wobec społeczeństwa na rzecz troski o przyrodę idą niekiedy tak daleko, że w 2005 roku FBI działania te nazwała ekoterroryzmem i uznała za najwiękшие wewnętrzne zagrożenie dla Stanów Zjednoczonych<sup>15</sup>.

Oceniając postawę niektórych chrześcijan w ciągu 20 wieków jego historii względem przyrody trudno rzeczywiście nie odnaleźć faktów przemawiających za bezwzględny jej traktowaniem, lecz nie sposób winę za ten stan rzeczy przypisać *Biblii*, lecz leży ona po stronie ludzi, którzy ideę biblijną na ten temat zniekształcili i wypaczyli<sup>16</sup>. Rozwój cywilizacyjny lekceważący równowagę środowiska nie ma swojego źródła w chrześcijaństwie choćby z tego już względu, że w okresie średniowiecza, gdy religia ta rzeczywiście wyznaczała sposób myślenia i życia społeczeństw, człowiek posiadał

<sup>8</sup> Zob. A. Zwoliński, *Pozachrześcijańskie orientacje i ruchy ekologiczne w Polsce*, w: *Rozdroża ekologii*, Kraków 1999, red. T. Ślipko, A. Zwoliński, s. 189-190.

<sup>9</sup> Zob. F. M. Rosiński, *Spoleczność plemienna a przyroda*, w: red. A. Dyduch - Falniowska, M. Grzegorzcyk, Z. Kijas, *Między niebem a ziemią. Ku etyce ekologicznej*, Kraków 2000, s. 116; A. Zwoliński, *Pozachrześcijańskie orientacje i ruchy ekologiczne w Polsce*, w: T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii*, Kraków 1999.

<sup>10</sup> Por. np. H. Skolimowski, *Święte siedlisko Człowieka*, Warszawa 1999.

<sup>11</sup> H. Skolimowski, *Nadzieja-Matka Mądrych. Eseje o ekologii*, Łódź 1990, s. 25-26.

<sup>12</sup> P. Singer, *Animal Liberation. Towards an End to Man's Inhumanity to Animals*, London 1977, s. 35-37.

<sup>13</sup> Zob. M. Z. Pulimowa, D. Nieznanowska-Gawlik, *O potrzebie nasywania wiedzy racjonalnej duchowością w edukacji ekologicznej*, w: *Elementy chrześcijańskie w edukacji ekologicznej. XVI Seminarium Sacrum i przyroda*, red. M. Ostrowski, J. Partyka, Ojców 2008, s. 27-36.

<sup>14</sup> Zob. Z. Wróblewski, *Ekologii filozofia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Warszawa 2002, t. 3, s. 75.

<sup>15</sup> Od 2003 roku ekotaż (zbitka przedrostka „eko” i słowa „sabotaż”) spowodował na całym świecie poważne straty finansowe. FBI definiuje ekoterroryzm jako „użycie bądź groźbę użycia przemocy o naturze kryminalnej wobec niewinnych ofiar bądź wobec ich mienia przez zorientowane ekologicznie ponadnarodowe grupy powołane w celu osiągnięcia związanych z ochroną środowiska celów politycznych skierowanych do bliżej nieokreślonej publiczności”. Zob. T. Michaud, *Ekoterroryzm: kulisy bycia „zielonym”*, t. A. Żurek, <http://www.naszdziennik.pl/wp/10254,ekoterroryzm-kulisy-bycia-zielonym.html?d=1>, 29 VII 2014.

<sup>16</sup> Z. Kijas, dz. cyt., s. 163.

znacznie większą świadomość bliskości natury i bardziej braterskie z nią relację. W średniowiecznym sposobie podejścia do przyrody, który uznać można za etap trzeci, po przedfilozoficznym i tym zapoczątkowanym przez powstanie w Grecji filozofii<sup>17</sup>, dokonało się jednak radykalne wyodrębnienie się ludzkiej podmiotowości z przyrody. W ramach syntezy chrześcijańskiej wiary i antycznej myśli filozoficznej pojawia się zarówno idea poszukiwania śladów Boga w przyrodzie, gdzie przyroda, na równi z *Biblią* objawia Boga i w tym sensie stanowi wiarygodne źródło jego poznania, jak i ujęcie zalecające ujmowanie rzeczywistości według zasad prawa i porządku. Na szczególną uwagę wśród idei średniowiecznego ujmowania przyrody zasługuje ta wyrażona przez metaforę „machina-mundi”, przygotowująca bezpośrednio mechanistyczną koncepcję przyrody, dominującą w okresie nowożytnym<sup>18</sup>.

Analizując charakterystyczny dla starożytnego i średniowiecznego chrześcijaństwa sposób traktowania przyrody nie sposób nie odnieść się do bliskiej myśleniu ekologicznemu refleksji chrześcijańskiego wschodu czy tradycji benedyktyńskiej i franciszkańskiej. We wschodnim chrześcijaństwie ciekawe wątki o Bogu, kosmosie i relacji człowieka do świata przyrody, rozwijali już ojcowie Kościoła: np. Pseudo-Dionizy Areopagita i Nemezjusz z Emezy. Pseudo – Dionizy wskazuje, że Bóg tak jak słońce promieniuje swoją dobrocią na każdy byt i wszystko istniejące. Zaczynając od istot duchowych a kończąc na materii wszystko jest dostępne promieniom Jego dobroci i otrzymuje od Niego istnienie, zdolność doznawania i poznanie<sup>19</sup>. Nemezjusz z Emezy głosił, iż człowiek – mikrokosmos łączy powierzone mu przez Boga zadanie jednoczenia przeciwnych biegunów świata. Jako „świat w miniaturze”, „odbicie obrazu kosmosu”, łączy stworzenia śmiertelne z nieśmiertelnymi, rozumne z nierozumnymi<sup>20</sup>.

Chrześcijańskiego ujęcia ekologii w średniowieczu nie sposób zrozumieć bez odwołania się do działań na tym polu zakonów: Benedyktynów i Franciszkanów. Benedyktyni, którzy siecią klasztorów pokryli całą zachodnią Europę, sami uprawiali ziemię i opiekowali się zwierzętami wypracowując model „oswajania Ziemi”. Proponowany przez nich model agrokultury stanowił przedłużenie tradycji uprawiania biblijnego ogrodu a wiele stosowanych tu technologii rolniczych wciąż jeszcze funkcjonuje. Ważną cechą relacji tego zakonu do przyrody był szacunek dla każdego jej elementu oraz troska o zachowanie równowagi w naturze i jej nie niszczenie<sup>21</sup>.

Św. Franciszek z Asyżu jako wędrowiec, nie postrzegając jak św. Benedykt świata przyrody w perspektywie użyteczności, nie widział dla swoich współbraci roli typu *homo Faber*. Przyroda była dla niego źródłem radości, zachwyty, modlitwy i wdzięczności za dar życia. Wyrażał więc przekonanie, iż każde stworzenie, z którym łączą nas bra-

<sup>17</sup> Na przedfilozoficznym etapie kultury (magiczno-mitycznym) dominowało przekonanie o ścisłym związku człowieka z przyrodą. Widziano tu w nim integralną część wielkiego organizmu przyrody, rozumianej jako system elementów ukierunkowanych funkcjonalnie na wspólny cel. Drugi etap, radykalnie wyodrębniając ludzką podmiotowość z przyrody, inicjuje „greckie oświecenie”, zrywające powoli z magiczno-mitycznym ujęciem relacji człowieka do przyrody i otwierającym perspektywy ku filozoficzno-naukowemu ujęciu tej relacji. Przyrodę traktuje się tu jako coś niezależnego od ludzkiego poznania i działania. Zob. Z. Łepko, *Problem opozycji człowieka wobec przyrody*, „Seminare” 23 (2006), s. 138-139.

<sup>18</sup> Zob. Z. Łepko, dz. cyt., s. 144.

<sup>19</sup> Zob. P. Boehner, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, tł. S. Stomma, Warszawa 1962, s.133.

<sup>20</sup> Zob. P. Boehner, dz. cyt., s.119-120. Por. E. Morin, *Zaginiony paradygmat – natura ludzka*, [w:] M. Brzostek, J. Chojnacki, T. Kaleta, *Ekofilozofia. Wybór tekstów*, Warszawa 1998, s. 13.

<sup>21</sup> Zob. J. Dębowski J., *Filozoficzne źródła refleksji ekologicznych*, Olsztyn 1996, s. 42-43.

terskie relacje, odzwierciedla obecność Boga i do niego przybliża. We franciszkańskim podejściu do przyrody nie ma śladu pragnienia dominacji nad nią czy jej przekształcania, gdyż wszystkie stworzenia w podobnym stopniu podporządkowane Stwórcy tworzą wielką kosmiczną rodzinę<sup>22</sup>. Równowagę pomiędzy człowiekiem i światem nieożywionym Franciszek zbudował poprzez przyłgnięcie do Boga, które pozwoliło mu na odczytanie głębszego sensu stworzenia, jako obrazu Bożej dobroci i miłosierdzia<sup>23</sup>. Odkrywając „brata” i „siostrę” w każdym ze stworzeń poczuł się zobowiązany odnosić się do nich w sposób mający zawsze na względzie ich boskie pochodzenie<sup>24</sup>. Wyrażając miłość do stworzenia jednoznacznie wykluczał jednak jakąkolwiek formę jego obóstwiania, politeizmu czy panteizmu, wyraźnie rozróżniając Stwórcę i stworzenia<sup>25</sup>. Dostrzegając to, że współcześnie św. Franciszek stanowi inspirację dla wielu osób Jan Paweł II ogłosił go 29 XI 1979 r. patronem ekologów<sup>26</sup>.

Wprawdzie najważniejszy, racjonalistyczny nurt w filozofii średniowiecznej, nie rozpatrywał szerzej przynależności człowieka do świata przyrody, lecz najważniejszy autorytet scholastyki - św. Tomasz z Akwinu - prezentując pogląd silnie antropocentryczny doceniał wartość świata materialnego<sup>27</sup>. Czymś oczywistym było dla niego naczelné miejsce człowieka w świecie, wynikające z jego doskonałości. Jako miniatura świata - mikrokosmos, byt graniczny, stanowi on ogniwo łączące świat cielesny i duchowy. Będąc najdoskonalszym z bytów materialnych jest jednak człowiek jednocześnie najniższym z bytów rozumnych<sup>28</sup>.

W kolejnych wiekach na gruncie myśli chrześcijańskiej trudno mówić o jakiejś wyraźnie wyartykułowanej refleksji ekologicznej, choć nie sposób nie zauważyć, że tematyka ta generalnie rzecz biorąc nie budziła przez całe wieki specjalnego zainteresowania. Pojawiła się ona właściwie dopiero w drugiej połowie XX w., wraz z początkami kształtowania się współczesnej świadomości ekologicznej. Trudno więc mówić o zapóźnieniu chrześcijaństwa na tym polu, skoro kwestię odniesienia człowieka do środowiska przyrodniczego na gruncie refleksji katolickiej podjęli wyraźnie i bezpośrednio ostatni papież w drugiej połowie XX wieku. Ekologia chrześcijańska rozpoczyna się w pewnym sensie w 1970 r., kiedy Paweł VI zabrał głos na spotkaniu z członkami organizacji zajmującej się problematyką ekologiczną a związanymi z ONZ. W 1972 r. powstaje dokument ekspercki, uznany za oficjalny głos tego papieża: *Stanowisko Stolicy Apostolskiej wobec ochrony środowiska naturalnego*. Paweł VI stwierdził tu, że skoro człowiek stanowi jedność z przyrodą, to konieczne jest zastąpienie jej dotychczasowego brutalnego wyzysku szacunkiem dla biosfery widzianej jako całość<sup>29</sup>, a zaangażowanie na rzecz ekologii

<sup>22</sup> A. Dańczak, *Ekologia – temat także chrześcijański?*, [dostęp: 28 IX 2014], <http://nowezycie.archidiecezja.wroc.pl/numery/102006/07.html>.

<sup>23</sup> A. Derdziuk, *Św. Franciszek – patron ekologów*, [w:] *Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2002, s. 205 - 206.

<sup>24</sup> Zob. Z. Kijas, dz. cyt., s. 96-7.

<sup>25</sup> Zob. A. Derdziuk, dz. cyt., s. 209.

<sup>26</sup> Zob. A. Ganowicz - Bączyk, *Średniowieczne źródła antropocentryzmu*, „*Studia Ecologiae et Bioethicae*” 9 (2011), s. 25-26.

<sup>27</sup> Zob. A. Ganowicz - Bączyk, dz. cyt., s. 28.

<sup>28</sup> Zob. J. Dębowski, dz. cyt., s. 44-45.

<sup>29</sup> Choć warto przypomnieć, iż już Pius XI ostrzegał, że światu grozi katastrofa, jeżeli ludzie pozwolą za triumfować porządkowi rzeczy zadającemu gwałt nie tylko Bogu, lecz także prawu naturalnemu. Por. Zob. W. Irek, „*Zielona religia*” czy *Solidarność człowieka z przyrodą*, „*Wrocławski Przegląd Teologiczny*” 16 (2008), s. 112; P. de Laubier, *Myśl społeczna Kościoła Katolickiego*, Warszawa 1988, s. 71.

Jana Pawła II, czy wreszcie Benedykta XVI jest niepodważalne<sup>30</sup>. Apel Jana Pawła II o to, aby zmienić dotychczasowe metody ochrony zasobów planety i dążyć do rozwoju zrównoważonego i solidarnego, kształtując w ten sposób świadomość ekologiczną, nie pozostawia wątpliwości, co do intencji Kościoła względem ekologii<sup>31</sup>. Na przełomie XX i XXI wieku temat szeroko rozumianej ekologii podejmuje także wielu polskich katolickich filozofów i teologów, zwłaszcza duchownych<sup>32</sup>.

Próbując doktrynalnie usytuować ekologię inspirowaną chrześcijaństwem można próbować ocenić ją jako stanowisko pośrednie, wyważone. Za priorytet uznaje się tu bowiem właściwe rozpoznanie skali zjawiska i jego zasadniczych przyczyn, ukazywanie środowiska naturalnego jako cennej wartości i poszukiwanie w tej kwestii wskazań o charakterze moralnym. Panuje tu przeświadczenie, że kryzys ekologiczny można przezwyciężyć tylko przez wyjście z kryzysu moralnego człowieka, ukierunkowanie go na prawdę, bo tylko wówczas jest szansa, aby zlikwidować przejawy jego destrukcyjnego działania<sup>33</sup>. Nazywając ten typ ekologii humanistyczną, S. Zięba zaznacza, iż jest ona „nauką środka” koncentrującą się na powiązaniu bytu ludzkiego z otoczeniem<sup>34</sup>. Podobnie widzi to S. Nowosad, wskazując, iż przedmiotem zainteresowań ekologii chrześcijańskiej są relacje i korelacje występujące w tym powiązaniu. „Podstawą wszelkich analiz jest tu człowiek, jako element systemu, który oddziałuje na środowisko a zarazem jest odbiorcą oddziaływań ze strony tego środowiska. Nie chodzi tu wcale o tworzenie nowego wizerunku człowieka, lecz o ukazanie problemów, przed którymi staje on w kontekście relacji do przyrody. Wiąże się to z odtworzeniem wiarygodnego obrazu przyrody i ustaleniem prawidłowego miejsca człowieka w niej”<sup>35</sup>. Największą przeszkodą, według ekologii chrześcijańskiej, w ustaleniu takiego wiarygodnego obrazu przyrody i wyznaczeniu tu właściwego miejsca człowiekowi wydaje się być problem z uznaniem przez niego swoistej wartości każdego życia jako pochodzącego od Stwórcy. Zwraca się tu uwagę na to, że człowiek - istota stworzona przez Stwórcę, lecz w odróżnieniu od innych istotnie wolna, może odrzucić plan jaki zamierzył On wobec ludzkości i wszelkich innych bytów. Podłożem „grzechu ekologicznego” zagrażające-

<sup>30</sup> Zob. np. E. Albińska, *Jan Paweł II o odpowiedzialności człowieka za środowisko przyrodnicze*, w: *Stużba prawdzie, wolności i życiu. Refleksje nad myślą społeczną Jana Pawła II*, red. E. Albińska, S. Fel, Lublin 2008, s. 267-276; P. Majcher, *Środowisko naturalne dobrem dla człowieka. Zarys ekoteologii papieża Benedykta XVI*, [dostęp: 28 IX 2014] <http://www.lexcredendi.pl/index.php/wyklady-mainmenu-5/55-ekoteologia-benedykta-xvi>, J. Horowski, *Turystryka w chrześcijańskiej edukacji ekologicznej*, „Pedagogia Christiana 28 (2011), s. 215.

<sup>31</sup> Jan Paweł II, *Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1990*, w: *Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II, Kraków 1998*, t. 1, s. 106-109.

<sup>32</sup> Można tu dostrzec różne ujęcia: teorię teologii stworzenia formułują: ks. R. Rogowski, o. W. Hryniwicz, o. Z. J. Kijas. Kwestię ochrony naturalnego środowiska w aspekcie etycznym ujmują księża: J. Grzesica, A. L. Szafranski, T. Ślipko. Doktrynę społeczną Kościoła w kwestii ekologicznej podejmują: ks. J. Mariański, o. Zbigniew Świerczek, ks. J. Łukomski. Z perspektywy dialogu nauki i wiary prezentował te zagadnienia niezyskujący już abp J. Życiński a z perspektywy metodologii ks. J. Dołęga. Ekologią humanistyczną kształtuje zespół naukowców z KUL z ks. S. Ziębą na czele. Na uwagę zasługuje poezja ks. J. Twardowskiego, ks. J. Pasierba czy ks. J. Szymika, pokazujących w swojej twórczości piękno i harmonię całej przestrzeni między Stwórcą i stworzeniem. W UKSW rozwija działalność Instytut Ekologii i bioetyki (ks. W. Bołoz, ks. Z. Łepko).

<sup>33</sup> Zob. Jan Paweł II, *Trzeba zapobiec katastrofie ekologicznej. Audiencja generalna z 14 I 2001 r.*, L'Osservatore Romano 4 (2001), s. 44; P. Bortkiewicz, *W stronę integralnej i adekwatnej etyki ekologicznej*, w: *Między niebem a ziemią. Ku etyce ekologicznej*, red. A. Dyduch - Falniowska, Kraków 2000, s. 201.

<sup>34</sup> Zob. S. Zięba, *Natura i człowiek w ekologii humanistycznej*, Lublin 1998, s. 160.

<sup>35</sup> S. Nowosad, *Antropologiczno - etyczny wymiar ekologii*, w: *Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2002, s. 98.

go środowisku naturalnemu jest tu grzech człowieka, którego źródłem jest niechęć do uznawania Boga - Stwórcy całej Natury<sup>36</sup>. W świetle refleksji chrześcijańskiej wszelkie problemy związane z ustaleniem wiarygodnego obrazu przyrody i wyznaczeniem w niej właściwego miejsca człowiekowi, tak zresztą jak niemal wszystkie współczesne problemy społeczne, gospodarcze, polityczne, cywilizacyjne, mają więc wyraźnie podłoże moralne. Za degradację przyrody obwiniał zresztą „grzech ekologiczny” już protestancki teolog J. Moltmann, który uznał, iż „egzystując w grzechu człowiek odmawia współpracy z Bogiem, nie chcąc strzec środowiska „z miłością i godnością”<sup>37</sup>. S. Zięba stwierdzając, że kryzys ekologiczny ma w pierwszym rzędzie podłoże duchowe, zwrócił uwagę na to, że wynika on nie tylko z dewiacji stosunku człowieka do przyrody, ale i szeroko rozumianych stosunków społecznych obarczonych licznymi konfliktami: rasowymi, narodowościowymi, ekonomicznymi. Skoro usprawiedliwia się każde niemoralne działania, nawet zabijanie niewinnych ludzi, to trudno się dziwić, iż można znaleźć racje dla niszczenia przyrody<sup>38</sup>.

Podobnie widział tę kwestię również Jan Paweł II źródeł złego stanu ekologii upatrując w głębokim kryzysie moralnym człowieka<sup>39</sup>. Do jego symptomów zaliczał on. in.: bezkrytyczne zastosowanie w praktyce zdobyczy naukowych i technologicznych<sup>40</sup>, brak poszanowania przez człowieka praw natury i ogólny zanik poczucia wartości życia<sup>41</sup>. Dostrzegając, iż w naszych czasach człowiek lekkomyślnie zdewastował przyrodę „depcząc z pogardą (...) tę grządkę, którą jest ziemia, nasz dom”<sup>42</sup>, Jan Paweł II wprowadza termin „grzechu społecznego”, który jako rezultat wielu grzechów indywidualnych, popełnianych już od całych pokoleń skumulował się w naszym stylu życia i pracy, w instytucjach i tradycjach społecznych. Formułując tezę o zaistnieniu w ostatnim okresie groźnych struktur grzechu papież nie miał zarazem wątpliwości, że stoją za nimi niezmiennie, jak w każdej innej sprawie poszczególne osoby popełniające grzech a nie bezosobowe instytucje<sup>43</sup>. Grzech ten wyraża się nie tylko w strukturach społecznych, politycznych czy gospodarczych, ale ma również kształt motywacji, przekonań i postaw, a więc istnieje również w obszarze ludzkiej mentalności. Dlatego mówić można przede o przede wszystkim o moralnym charakterze źródeł kryzysu ekologicznego wywołującego „cierpienia ziemi”. Szczególnie groźny, „strukturalny” kształt przybiera według Jana Pawła II konsumpcjonizm, za którym stoi kult materialistycznego dobrobytu, rodzący i upowszechniający nawyki oraz postawy życiowe obiektywnie niegodziwe i szkodliwe. Tworzy się tu styl życia, który lekceważąc dążenie do tego, aby bardziej być, koncentruje się raczej na tym, aby doznawać jak najwięcej przyjemności. Kształtuje się zjawisko swoistej nadkonsumpcji, radykalnego nienasycenia, które popychając ludzi do bezmyślnego korzystania z jego zasobów, zwłaszcza w wielu współczesnych boga-

<sup>36</sup> Zob. J. Bajda, *Grzech ekologiczny*, w: *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, red. J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski, A. Skowroński, Warszawa 2001, s. 227.

<sup>37</sup> J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995, s. 535.

<sup>38</sup> Zob. S. Zięba, *Teologiczny wymiar...*, s. 33-35.

<sup>39</sup> Zob. W. Irek, dz. cyt., s. 113.

<sup>40</sup> Jan Paweł II, *Pokój z Bogiem Stwórcą...*, nr 6.

<sup>41</sup> Jan Paweł II, *Piękno tej ziemi woła o zachowanie jej dla przyszłych pokoleń (Zamość, 12 VI 1999)*, „L' Osservatore” 20 (1999), nr 3.

<sup>42</sup> Jan Paweł II, *Trzeba zapobiec katastrofie...*, s. 44.

<sup>43</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska Reconciliatio et paenitentia*, 2 XII 1984, [w:] Kraków brw., t. 1, nr 16.

tych społeczeństwach niesie ze sobą niebezpieczeństwo dla środowiska naturalnego<sup>44</sup>. W tym kontekście Jan Paweł II stawia ważne pytania: „Czy ów postęp, którego autorem i sprawcą jest człowiek, czyni życie ludzkie na ziemi pod każdym względem ‘bardziej ludzkim’, bardziej ‘godnym człowieka’? Czy człowiek również rozwija się i postępuje naprzód, czy też cofa i degraduje w swym człowieczeństwie?”<sup>45</sup>.

Pytania te, które uznać można właściwie za retoryczne, nie pozostawiają wątpliwości, co do tego, że punktem odniesienia dla problematyki ekologicznej jest sam człowiek, a zwłaszcza to jak on sam siebie definiuje, gdyż to właśnie określa jego relacje względem przyrody. W tym kontekście warto zauważyć, iż szukając czynników odpowiedzialnych za niszczenie przyrody myśliciele katolicycy, odwołujący się przede wszystkim do Jana Pawła II<sup>46</sup>, wskazują często na tzw. „błąd antropologiczny”<sup>47</sup>. To właśnie błędne odczytanie przez człowieka prawdy o stworzeniu świata przez Boga i jego w tym świecie pozycji stoi, według nich, za niszczeniem środowiska naturalnego i trwonieniem jego zasobów. Konsekwencją błędu antropologicznego jest w końcu bunt natury, raczej tyranizowanej niż rządzonej przez człowieka. Człowiek opanowany żądzą posiadania rzeczy, zamknięty na sferę duchową nie jest w stanie zdobyć się na postawę bezinteresowną, szlachetną, wrażliwą na wartości estetyczne, gdyż rodzi się ona z zachwyty dla istnienia i dla piękna odczytywanego w rzeczach widzialnych jako przesłanie Boga, który je stworzył<sup>48</sup>.

Uznając, że u korzeni bezmyślnego niszczenia środowiska naturalnego tkwi właśnie błąd antropologiczny M. Pokrywka zauważa z kolei, że człowiek odkrywający swą zdolność przekształcania i w pewnym sensie stwarzania świata własną pracą, „zapomina, że zawsze dzieje się to w oparciu o pierwszy dar, otrzymany od Boga na początku w postaci rzeczy przezeń stworzonych. Człowiek mniema, że samowolnie może rozporządzać ziemią, podporządkowując ją bezwzględnie własnej woli, tak jakby nie miała ona własnego kształtu i wcześniejszego, wyznaczonego jej przez Boga, przeznaczenia, które człowiek, owszem, może rozwiązać, lecz któremu nie może się sprzeniewierzyć”<sup>49</sup>. Również K. Jeżyna, widząc w błędzie antropologicznym zasadnicze zagrożenie ekologii ludzkiej podkreśla, że konieczna jest dziś ochrona dóbr zbiorowych, zwłaszcza środowiska ludzkiego przed mechanizmami wolnego rynku. W wymiarze społecznym

<sup>44</sup> Zob. Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, 1 V 1991, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, T. II, Kraków brw., nr. 36-37. Por. S. Nowosad, dz. cyt., s. 74.

<sup>45</sup> Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis*, 4 III 1979, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, T. I, Kraków brw., nr 15.

<sup>46</sup> Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus...*, nr 13, 37.

<sup>47</sup> Korzeni błędu antropologicznego doszukiwać się można w antropocentryzmie zapoczątkowanym przez Bacona i Kartezjusza. Poddając naturę człowiekowi postawa ta wytworzyła arogancję wobec natury, prowadzącą do jej wyzyskiwania. Świat materialny jest tu czymś w praktyce bezwładnym, podległym duchowi. Nawet zwierzęta jawią się jako swoiste żywe mechanizmy, gdyż to, co istotne związane jest ze sferą ludzkiego umysłu. Stanowiska uznające antropocentryzm za utrwalone w kulturze antagonistyczne odnoszenie się człowieka do przyrody pozaludzkiej widzą w starożytności europejskiej, nowożytnej absolutyzacji światopoglądu przyrodoznawczego czy judeochrześcijaństwo. Zob. B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, tł. A. Marcol, Warszawa 1994, s. 360-361; L.T. White, *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, „Science” 155 (1967), s. 1203-1207; E. Drewermann, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentum*, Regensburg 1981; A. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek 1974.

<sup>48</sup> Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus...*, nr 37.

<sup>49</sup> M. Pokrywka, *Ekologia a demografia*, [w:] *Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2002, s. 148-149.



ekologia wymaga zaś takiego rozumienia i funkcjonowania rodziny, przedsiębiorstwa, państwa i międzynarodowych wspólnot, aby istniejące w nich relacje uwzględniały podmiotowość tych społeczności<sup>50</sup>.

Za zasadniczy motyw troski o środowisko ekologia chrześcijańska uznaje fakt stworzenia świata przez Boga, który nie pozostawia wątpliwości, co do tego, że w każdym swym elemencie należy uznać go za dobry. W świecie tym, jako jego element odnaleźć musi swoje miejsce człowiek, który nie mogąc zapomnieć o swych związkach z resztą stworzenia nie może zapomnieć, że jako obraz Boga w świecie, otrzymując specjalne zadanie, zajmuje w nim miejsce wyróżnione. Nie można tu jednak mówić o dominacji człowieka nad przyrodą, gdyż jego relacja względem niej posiada charakter przepelnionego troską panowania.

Chrześcijańskie ujęcie stworzenia zakłada, że Bóg stworzył wszystko, co istnieje zupełnie dobrowolnie, nie przymuszony przez nic i przez nikogo, nie przestaje też nigdy troszczyć się o nie, a troska ta pełna jest miłości<sup>51</sup>. Jak zauważa M. Heller „cały świat przepojony jest wartościami. I choć w dobie panowania metod empirycznych ujawnia się nieczułość na wartości, to świat materialny pozostaje nośnikiem ‘wartości’, gdyż jego stworzenie jest realizacją zamysłu Stwórcy. Zamyśl Boży nie tylko zawiera w sobie to, co usiłują odszyfrować nauki przyrodnicze przy pomocy właściwych sobie metod, lecz także to, co w aksjologii nazywamy układem wartości”<sup>52</sup>. Skoro zaś świat stworzony przez Boga jako dobry i powierzony przez Niego człowiekowi posiada wartość samą w sobie, to jest on zobowiązany do tego, aby rozwijać naturę i panować nad nią, kontynuując Jego dzieło, nawet po swoim wypędzeniu z raju.

W świetle refleksji chrześcijańskiej w środowisku naturalnym, przedmiocie podziwu i kontemplacji, widzi się jeden ze sposobów „wypowiadania się” Boga, dzieło doskonałego artysty ukazujące jego geniusz i zdolności<sup>53</sup>. *Biblia*<sup>54</sup> nie pozostawia wątpliwości, co do tego, że sam Stwórca wyraża przekonanie o dobru każdego stworzenia błogosławiąc całą naturę i to nie ze względu na człowieka. Taki status ontyczny wszelkich stworzeń współtworzących naturę wynika więc zarówno z osoby ich Stwórcy, jak i z nich samych, skoro podzielił się On ze stworzeniami dobrocią, życiem i pięknem. Podziwiając naturę kontemplujemy w pewnym stopniu odbite w niej „oblicze” Boga. Tym zaś, co najbardziej zbliża stworzenia, w tym i człowieka, do Boga, jest dar życia, którym podzielił się On ze swym stworzeniem<sup>55</sup>.

Zakładając tezę o współstworzonności natury i człowieka chrześcijańska refleksja przyjmuje prawdę o jego solidarności z całym światem<sup>56</sup>. Skoro bowiem Stwórca wpisał w swoje dzieło prawo kierujące jego istnieniem, to rzeczy stworzone mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek. Nie może tu być mowy o absolutnej autonomii, lecz natura - Boże stworzenie domaga się szacunku i nie jest absolutnie przyporządkowana człowiekowi. W świetle ekologii inspirowanej

<sup>50</sup> Zob. K. Jeżyna, *Ekologia ludzka*, w: *Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła...*, s. 107-108.

<sup>51</sup> Zob. Z. Kijas, dz. cyt., s. 55-58.

<sup>52</sup> M. Heller, *Stworzenie a ewolucja*, „*Communio*” 4 (1982), s. 61-62.

<sup>53</sup> Zob. Z. Kijas, dz. cyt., s. 149.

<sup>54</sup> Zob. Rdz 1, 12

<sup>55</sup> Zob. Z. Kijas, dz. cyt., s. 164-165.

<sup>56</sup> Zob. K. Lehmann, *Stworzonność człowieka podstawą jego odpowiedzialności za ziemię*, „*Communio*” 12 (1992), s. 58-59.

*Biblią* różnego rodzaju „bracia mniejsi”, przyczyniając się do bogactwa Ziemi, nie istnieją tylko ze względu na człowieka, gdyż już przez sam fakt istnienia cieszą ich Stwórcę i oddają Mu przez nie chwałę.

Oceniając proekologiczne zaangażowanie chrześcijaństwa trzeba powiedzieć, że myślicie odwołujący się do tej religii zdają się wykazywać coraz większą świadomość ścisłego związku pomiędzy duchowym rozwojem człowieka a troską o przyrodę. S. Zięba pisze więc o tym, że świat sztuczny, stanowiący wytwór człowieka, wpływa nie tylko na postawę wobec Stwórcy, ale i wobec przyrody. Życie w takim świecie, powodując utratę w ludziach poczucia naturalności niejako z zasady zmienia jego stosunek do przyrody. Tymczasem ludziom nie wolno, przynajmniej bezkarnie, zapominać o tym, że jako element przyrody muszą żyć w niej i z nią. Ludzkość może kontynuować swój rozwój tylko wtedy, gdy zachowa odpowiednie warunki środowiska biologicznego i abiotycznego. Niszcząc swój bytowy fundament człowiek wywołuje perturbacje w sferze moralnej, duchowej, kulturowej, społecznej. Należy też być pewnym, iż przyroda za te działania wystawi ludziom rachunek, który w „najlepszym” dla nas przypadku zapłaci następne pokolenie<sup>57</sup>.

Pomimo tego, że w całej naturze odbija się wielkość Stwórcy, to chrześcijańska ekologia konsekwentnie broni tezy o szczególnej pozycji jaką wśród innych istnień zajmuje człowiek, stworzony na obraz Stwórcy, odznaczający się szczególną godnością. Doszłoby do zafalszowania tej prawdy, jeśliby człowiek chronił przyrodę, a nie chronił jej serca, nie stając np. w obronie ludzkiego życia<sup>58</sup>. Ch. Delsol w dążeniu wielu ekologów do przyznania przyrodzie takiej samej godności jak człowiekowi widzi poważne zagrożenie zaniknięcia samej idei godności. Jeśli bowiem „wszystko jest godne, to nic nie jest godne, bo godność oznacza pewne wyróżnienie. Kiedy odrzucimy to wyróżnienie, wszelka hierarchia szacunku staje się zależna od panujących ideologii i od lęków opartych na samej tylko opinii”<sup>59</sup>.

Ze szczególnym statusem ontycznym człowieka ekologia chrześcijańska wiąże jego uprzywilejowaną pozycję w świecie przyrody, którą wyraża poprzez termin „panowanie”, nie zawsze dobrze odbierany w dobie demokracji. W świetle doktryny chrześcijańskiej wyjątkowe, osobowe pochodzenie człowieka, naznaczone szczególną godnością, różniące się od pochodzenia przyrodniczego niesie dla niego zobowiązanie do panowania nad naturą. Duchowość człowieka, zdolność do wartościowania, dając mu prawo do bycia w swoisty tylko dla niego sposób, wyznacza charakter relacji człowiek – przyroda<sup>60</sup>. Panowanie to, jeśli człowiek zachowuje w sobie podobieństwo do Stwórcy charakteryzować powinna mądrość i miłość. Nie może on zapominać, że pozostając autonomicznym podmiotem, źródłem swoich czynów, nosi w sobie istotne cechy zależności od swojego Stwórcy<sup>61</sup>. Człowiek pojawia się jako ostatni wśród stworzeń, lecz jest ich szczytem, najdoskonalszym dziełem najpełniej odbijającym w sobie moc Boga. Wskazuje na to sama wypowiedź Stwórcy, który nie tworzy człowieka jako „seryjnego”

<sup>57</sup> Zob. S. Zięba, *Teologiczny wymiar kryzysu...*, s. 22-23.

<sup>58</sup> Integralnie pojmowanej ekologii zagraża wszystko, co można nazwać pogardą dla człowieka a zagraża jego życiu – zagłada nie narodzonych, prowokowanie śmierci starych i chorych, niedopuszczalne manipulacje u początków życia, czy klonowanie człowieka. Zob. S. Nowosad, dz. cyt., s. 77.

<sup>59</sup> Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tł. M. Kowalska, Kraków 2003, s. 21.

<sup>60</sup> Zob. S. Zięba, *Teologiczny wymiar kryzysu...*, s. 33-35.

<sup>61</sup> Zob. S. Nowosad, dz. cyt., s. 69.

okazu swej mądrości, ale zatrzymuje się przed powołaniem go do życia, zamyśla się i rozważa. W uroczystej liczbie mnogiej odwołuje się do swojej mądrości i mówi: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam”<sup>62</sup>. Odznaczając się wyjątkowym statusem człowiek, i tylko on, otrzymuje możliwość prowadzenia dialogu z Bogiem. Tylko on jest dla Boga partnerem, „rozmówcą” na ziemi. Tylko jemu Bóg ujawnia swoje plany zbawcze i tylko jego wzywa do uczestnictwa w życiu wiecznym<sup>63</sup>.

Środowisko życia, za które człowiek odpowiedzialny jest także wobec przyszłych pokoleń, ma służyć jego życiu i osobowej godności<sup>64</sup>. Misja powierzona ludzkości przez Stwórcę nakazuje okazywać szacunek dla pierwotnego zamysłu stworzenia, tzn. podejmować działania nie burzące porządku natury i jej praw, ale chroniące jej zasoby<sup>65</sup>. Stworzony na obraz i podobieństwo Boże człowiek posiada uprawnienia pozwalające mu podporządkować sobie ziemię po to, aby uczynić na niej godne siebie mieszkania. Ma on odkrywać wszystkie skarby oraz prawa ziemi i obracać je ku swemu pożytkowi<sup>66</sup>. Ponieważ realizując tę powinność staje się niejako kontynuatorem stwórczego dzieła Boga, to musi pamiętać o tym, żeby jego działania włączały go w jeden wielki obieg życia, które swe źródło posiada w Bogu i obejmuje całe stworzenie. *Biblia* w żadnym wypadku nie absolutyzuje jednak kosmicznej funkcji człowieka, gdyż nie oddziela jej od konieczności jego stałego dialogu z Bogiem, a także dialogu z ludźmi i moralnej odpowiedzialności za powierzone życie<sup>67</sup>. Wyrażając przekonanie, że całe stworzenie spokrewnione jest ze Stwórcą, autor biblijny wskazuje na to, iż idea obrazu Bożego nie otwiera przepaści między człowiekiem a resztą stworzenia, lecz służy do ukazania ścisłej jedności i wzajemnej przynależności człowieka i całego dzieła stwórczego Boga<sup>68</sup>. Podobieństwo ludzi do Boga uwydatnia się bowiem nie w tym, że dominują, używają władzy, ale dlatego że żyją we wspólnocie i w relacjach promujących życie. Stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo człowiek ma to podobieństwo odzwierciedlać, rządząc ze stanowczością ale i delikatnością nad światem. Na podobieństwo stwarzającego Boga zobowiązany jest powoływać do życia i tworzyć dzieła swoich rąk. Musi pamiętać o tym, że tylko wtedy ujawnia swój ontyczny status obrazu Boga, jeśli odczytuje i szanuje Jego zamysł względem świata i siebie samego, gdy odrzucając egoizm daje miejsce i prawo istnienia oraz rozwoju innym istnieniom, gdy potrafi, kontemplując piękno stworzenia, tworzyć dobro i piękno wokół siebie i w sobie. Bóg wyznaczył człowiekowi misję panowania nad stworzeniem, ale ma ono być służebne a nie absolutne, respektujące prawa natury<sup>69</sup>.

Istotną rolę w rozumieniu przez myślicieli chrześcijańskich idei ludzkiego panowania nad naturą wyraża utożsamienie jej z „troską o Boży ogród”. Metafora ta

<sup>62</sup> Rdz 1, 26. Por. Z. Kijas, dz. cyt., s. 95.

<sup>63</sup> Zob. J. Grzeškowiak, *Teologiczne przesłanki odpowiedzialności za środowisko przyrodnicze*, „Roczniki Teologiczno-kanoniczne” 27 (1980), s. 13.

<sup>64</sup> Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae*, 25 III 1995, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków brw., nr 42.

<sup>65</sup> Jan Paweł II, *Solidarny rozwój jako narzędzie walki z głodem i niedożywieniem. Przesłanie Papieża z okazji Światowego Dnia Wyżywienia*, „L'Osservatore Romano” 1 (2005), s. 19.

<sup>66</sup> W. Granat, *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2007, s. 104.

<sup>67</sup> Z. Kijas, dz. cyt., s. 166.

<sup>68</sup> J. Grzeškowiak, dz. cyt., s. 14-15.

<sup>69</sup> Jan Paweł II, *Odpowiedzialność za prawdę poznawaną i przekazywaną* (przemówienie wygłoszone w auli KUL, 1987), „Seminarium” 32 (2003), s. 16-18.

eksponuje szczególną bliskość człowieka i Boga a nie jego władczą pozycję względem reszty świata. Boże polecenie skierowane do człowieka, aby czynił sobie ziemi poddaną nie oznacza tu nieograniczonego władania i dowolnego rozporządzenia, a uprawianie i doglądanie Bożego ogrodu. Powierzenie człowiekowi roli ogrodnika Bożego dzieła wyklucza jakąkolwiek formę wyzysku, stosowanie względem natury przemocy, niszczenie czy marnowanie jej bogactw. Większość współczesnych egzegetów jest zgodna, że słowo *kabasz* znaczy nie tylko „panować”, „powalić”, „zadać gwałt”, „ujarzmzić”, ale także „wziąć pokojowo w posiadanie”. Skoro więc człowiekowi polecono wziąć świat pokojowo w posiadanie, to w swoich rządach nad nim powinien naśladować postępowanie Boga kierującego życiem stworzeń w sposób nacechowany mądrością, troską, wrażliwością i szacunkiem dla godności każdego, bez wyjątku stworzenia<sup>70</sup>. Wzorem ludzkiego panowania nad światem ma być postawa gorliwego i roztropnego gospodarza, zatroskanego zarówno o realizację swoich planów jak i rozwój trzody. Nikt i nic nie może podważyć posiadanych przez gospodarza praw własności, lecz byłby złym i niezbyt mądrym zarządcą swych dóbr jeśliby niszczył je lub zaniedbywał<sup>71</sup>.

R. Guardini pokazuje, że skoro człowiek jest „panem świata” na podstawie otrzymanej łaski, to swoje panowanie powinien sprawować w duchu odpowiedzialności wobec Tego, który jest Panem ze swej istoty<sup>72</sup>. J. Ratzinger wskazuje z kolei na to, że w *Biblii* spotkać można dwa rodzaje władzy: mającą na celu panowanie oraz wynikającą z posłuszeństwa. Za władzą w pierwszym sensie tęskni biblijny Adam, drugiej uczy Jezus Chrystus. Sięgając po zakazany owoc „Adam szuka poznania jako władzy. Nie szuka poznania po to, aby móc lepiej roznieć mowę istnienia, aby ‘czyściej’ słyszeć i dzięki temu być bardziej autentycznie posłusznym, lecz dlatego, że władza Boga stała się dla niego podejrzana i chce on jej przeciwstawić władzę równorzędną”<sup>73</sup>. Adam, który sam pragnął zostać bogiem wykorzystuje swoje przyrodzone zdolności dane mu przez Stwórcę, aby zdobyć władzę, a nie żeby lepiej służyć. Jego rozumienie władzy odbiega więc radykalnie od rozumienia jej przez Boga. U Adama posiadanie i sprawowanie władzy nie wiąże się z odpowiedzialnością, lecz z możliwością kierowania innymi. Istotą tego typu – złej władzy jest egzystowanie bez żadnych odniesień, tylko dla siebie. Satysfakcję czerpie się wtedy nie z możliwości tworzenia życia i opiekowania się nim, jak pokazał to Bóg w trakcie stworzenia, lecz z samego faktu posiadania władzy i możliwości podporządkowania sobie innych. Istota tego rodzaju władzy, gdzie człowiek przeciwstawia się Bogu, a nawet pragnie Go wyeliminować, sprowadza się do uczynienia z wszystkich i wszystkiego narzędzia, wyznaczenia im jedynie określonej funkcji do spełnienia i braniu na służbę własnej woli. Wszelkie stworzenia, także i ludzi, traktuje się tu jako coś czym można dysponować według swego egoistycznego uznania. Konsekwencje tej postawy są dramatyczne, gdyż niewłaściwie sprawowana władza, której obrazem nie jest władztwo Boga nad światem, uśmierca zarówno pełniącego ją jak i tych, wśród których żyje i wśród których wykonuje swoją władzę. To właśnie ten grzeszny rodzaj władzy, w przeszłości i współcześnie odpowiedzialny jest za to, że ludzkie panowanie nad przyrodą powoduje kryzys ekologiczny. Droga zaś wyjścia z

<sup>70</sup> Zob. A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu*, t. J. Fenrychowa, Kraków 1999, s. 37; Z. Kijas, dz. cyt., s. 96-97.

<sup>71</sup> Z. Kijas, dz. cyt., s. 97.

<sup>72</sup> R. Guardini, *Die Macht. Versuch einer Wegweisung*, Wuerzbuerg 1952, s. 26.

<sup>73</sup> J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, t. J. Zychowicz, Kraków 1999, s. 73.

tego kryzysu nie jest zerwanie z Bogiem, jak się nierzadko współcześnie proponuje, lecz przeciwnie, jeszcze większe zbliżenie się do Niego i przejmowanie Jego wzorów panowania nad światem<sup>74</sup>. Pozostając względem przyrody rozumnym i szlachetnym stróżem, współpracownikiem Boga i niejako Jego reprezentantem człowiek nie może być tyranem i bezwzględny eksploratorem lecz „pasterzem”<sup>75</sup>. Jest nie tyle wszechwładnym panem ziemi ile raczej jej dzierżawcą, kimś, kto ma przedłużyć Bożą troskę o ziemię uczestnicząc w przymierzu zawartym przez Boga z wszelkim stworzeniem. To przed Bogiem będzie musiał też kiedyś rozliczyć się ze swych rządów nad naturą<sup>76</sup>.

Chrześcijańska wizja stworzenia wyrażając jednoznacznie troskę o naturę nie pozostawia wątpliwości, co do tego, że całe stworzenie odnajduje swój pełny sens w człowieku osobowo odnoszącym się do Stwórcy. Kontakt pozostałych istot ze Stwórcą dokonuje się poprzez relację człowieka do Boga. Można więc powiedzieć, że chrześcijańska wizja stworzenia jest zarówno antropocentryczna jak i teocentryczna. Ma ona swoje źródło w ujęciu człowieka jako istoty będącej częścią całego stworzenia, pozostającej w zależności od Stwórcy ale zarazem transcendentnej, szczególnie wyróżnionej godnością<sup>77</sup>.

W świetle takiego statusu ontycznego natury i jej wyróżnionej części – człowieka – ekologia chrześcijańska wskazuje, że przyroda jest nie tyle dana człowiekowi, ile zadana. Posiada ona przecież swoją organizację, która pomimo wolności człowieka narzuca mu cele i zadania<sup>78</sup>. Biblijne przykazanie czynienia sobie przez człowieka ziemi poddaną oznacza wezwanie do zachowania „sprawiedliwego pokoju” pomiędzy ludźmi a przyrodą, zwłaszcza zwierzętami<sup>79</sup>. Człowiek współczesny często nie chce już jednak pełnić względem przyrody funkcji współpracownika Boga lecz jego celem staje się zajęcie Jego miejsca, co w efekcie prowokuje bunt natury, nie tyle rządzonej przez ludzi ile raczej tyranizowanej. Jak zaznacza Jan Paweł II, zwłaszcza w obrębie wysoce rozwiniętej cywilizacji technicznej i przemysłowej, zamiast troskliwie panować nad przyrodą człowiek stał się na wielką skalę jej bezwzględny eksploratorem, traktując ją często w sposób użytkowy, niszcząc wiele jej bogactw i uroków, zanieczyszczając zarazem naturalne środowisko swojej egzystencji<sup>80</sup>. Zdaje się on często nie dostrzegać innych znaczeń swego naturalnego środowiska, jak tylko te, które służą celom doraźnego użycia i zużycia. Wbrew woli Stwórcy, zamiast obcować z przyrodą jako jej rozumny i szlachetny pan i stróż bezwzględnie ją eksploatuje.

Warto w tym kontekście zauważyć, że T. Ślipko źródeł tej eksploatorskiej postawy wobec środowiska naturalnego dopatruje się w nominalizmie, który u schyłku średniowiecza zdominował nowożytną Europę. Sztandarową tezę narastających od tamtej epoki indywidualizmu oraz liberalizmu jest przekonanie, że podstawą wszel-

<sup>74</sup> Z. Kijas, dz. cyt., s. 169-170.

<sup>75</sup> Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor Hominis*, nr 15.

<sup>76</sup> Zob. Z. Marek, *Panowanie i miłość. Kluczowe pojęcia edukacji ekologicznej*, w: *Mówić o przyrodzie*, red. A. Dyduch - Falniowska, M. Grzegorzczak, J. Perzanowska, Z. Kijas, s. 164.

<sup>77</sup> Zob. J. Mariański, *Problem ochrony środowiska i „ekologii ludzkiej”*, [w:] Jan Paweł II, *Centesimus annus. Tekst i komentarze*, red. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998, s. 328.

<sup>78</sup> Zob. S. Zięba, *Teologiczny wymiar kryzysu...*, s. 33-35.

<sup>79</sup> Zob. A. Sebesta, *Konsumeryczny a ekofilozoficzny wymiar człowieka XXI wieku*, [w:] *Etyka wobec problemów współczesnego świata*, red. H. Promieńska, Katowice 2003, s. 118.

<sup>80</sup> Zob. J. Salij, *Panowanie człowieka nad przyrodą*, [dostęp: 23 VII 2014], <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/poszukiwania/panowanie.html>.

kiej działalności człowieka powinna być wolność rozwijania wrodzonych mu popędów. Inspirowany tendencją do nieustannego rozwoju indywidualnego czy zbiorowego, wzmocniony wręcz apoteozą nauki i techniki *homo oeconomicus*, dążąc do dobrobytu rozpoczął proces ujarzmania przyrody i poddania jej woli człowieka. Niejako naturalnym skutkiem tego rodzaju ideologicznej inspiracji stał się paradygmat, który wyższość człowieka nad przyrodą przekształcił w zasadę dominacji nad nią i jej maksymalnej eksploatacji<sup>81</sup>.

Formułując wyważone stanowisko względem ekologii chrześcijaństwo zdecydowanie odrzuca dwa, jak się tu sądzi, przeciwstawne względem siebie błędy w stosunku do środowiska naturalnego. Człowiek może po pierwsze przypisać sobie wobec natury prerogatywy boskie i poczuć się uprawnionym do realizowania swych różnych, często skrajnie aroganckich pomysłów. Może jednak także zapomnieć o tym, że wśród stworzeń widzialnych jedynie on został ukształtowany na obraz i podobieństwo Stwórcy. Znacznie groźniejszy na przełomie II i III tysiąclecia jest oczywiście błąd polegający na tym, że człowiek zachowuje się wobec przyrody i całego naturalnego środowiska tak jakby był Bogiem, którego postępowanie z natury jest dobre i sprawiedliwe. Tymczasem w świetle refleksji chrześcijańskiej jest po prostu metafizyczną niemożliwością, żeby Bóg przestał być całkowitym i bezpośrednim Panem całego stworzenia. Tylko On udziela istnienia wszystkim bytom w całej różnorodności ich natur i w całym bogactwie ich wzajemnych i niezwykle złożonych relacji. Człowiek nie tylko nie jest w stanie zastąpić Go w tym panowaniu, nie posiadając mocy pozwalającej zmieniać prawa natury, lecz sam nie mógłby istnieć ani żyć bez Stwórcy podtrzymującego w istnieniu zarówno jego samego, jak i całą naturę.

Nie ulega wątpliwości, że perspektywa ekologiczna znacznie zwiększa świadomość wzajemnych skomplikowanych zależności naszego świata a pytający o konsekwencje braku swojej harmonii ze środowiskiem człowiek pozostaje tym jedynym bytem w świecie, który odczuwa potrzebę stawiania tej kwestii. Z tego właśnie powodu środowisko naturalne powinno właśnie jemu służyć i w tym celu zostało stworzone przez Boga. Jak przypomina Jan Paweł II, człowiek jest „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego”<sup>82</sup>. Równocześnie jednak papież nie miał wątpliwości, co do tego, że kryzys ekologiczny musi wywołać odpowiedzialną reakcję każdego, gdyż „wspólne przeznaczenie ludzkości, radykalna współzależność w świecie zostawiają nam tylko jedną alternatywę - możemy albo „budować razem”, albo doprowadzić do „zagłady wszystkich”<sup>83</sup>. Odpowiedzialność za środowisko naturalne - będące wspólnym dziedzictwem rodzaju ludzkiego odnosi się bowiem nie tylko do obecnej generacji ale i do przyszlých pokoleń.

Wyrażając przekonanie, iż dramatyczne skutki lekkomyślności ekologicznej są zawsze skutkiem grzechu, czyli jakiegoś odejścia od Boga, chrześcijaństwo stara się rozpoznać obiektywny porządek świata i określić kodeks moralny także w odniesieniu do kwestii ekologicznych. Zwraca się przy tym uwagę na to, że chrześcijanie mają istotną rolę do odegrania w zakresie edukacji ekologicznej a naprawiając swoje relacje z naturą

<sup>81</sup> T. Ślipko, *Granice życia*, Warszawa 1988, s. 35 i n.

<sup>82</sup> Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus...*, nr 11.

<sup>83</sup> Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis*, 30 XII 1987, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Krakówbrw., t. 1, nr 26.

człowiek naprawia w istocie samego siebie<sup>84</sup>. Jan Paweł II za najistotniejsze w kwestii ekologicznej uznaje wykorzenie problemu, a nie walkę z jego objawami. „Nie pomoże oczyszczenie rzeki, stawu, modne w ostatnich latach akcje sprzątania świata. Nie pomogą ani rezolucje państw czy organizacji międzynarodowych, ani próby zastraszenia przez ekoterrorystów. Metodą skutecznego przeciwdziałania degradacji środowiska jest trwała zmiana sposobu myślenia człowieka: z eksploatującego przyrodę na współżyjącego z przyrodą”<sup>85</sup>.

Z. Kijas zwraca uwagę na to, że człowiek powołany jest do lepszego poznania świata, aby mądrzej panować. Wezwany jest do odkrywania śladów Boga w tym, co go otacza, aby po ich odkryciu i poznaniu pójść nimi<sup>86</sup>. Biblia nie pozostawia wątpliwości, co do tego, że ludzie wierzący muszą widzieć w przyrodzie nie tylko coś dzikiego, co należy ujarzmić, lecz napełniający zdumieniem wyraz boskiej mądrości. Chrześcijańską postawę wobec przyrody sprowadzić więc można do troski o to, aby dzieło Boże nie ulegało degradacji i zniszczeniu, lecz osiągało coraz większą doskonałość. W tym właśnie duchu należy widzieć dar władzy i możliwość panowania powierzone przez Boga człowiekowi. Dlatego sprawując swoją trudną „władzę” nad naturą człowiek potrzebuje wielkiej mądrości, pokory i posłuszeństwa. Zarówno wobec samej natury, jak i jej oraz jego Stwórcy.

---

<sup>84</sup> Zob. J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995, s. 535.

<sup>85</sup> Jan Paweł II, *Trzeba zapobiec katastrofie...*, s. 43.

<sup>86</sup> Zob. Z. Kijas, dz. cyt., s. 169-170.

Резюме

**Экология в контексте христианской философии**

Отношение христианства к экологии воспринимается совершенно по разному. Некоторые считают христианство в качестве покровителя экологии и другие обвиняют его в современной экологической катастрофе. Католический подход к экологии можно считать умеренным. Здесь рассматривается человека как связанного с природой и от ее совершенного. Будучи похож на Бога, человек имеет не столько господствовать над природой, сколько разумно заботиться о ней.

Summary

**Ecology in the context of Christian philosophy**

The relation between christianity and ecology is perceived in various ways. Some people claim that christianity is the patron of ecology. Others, however, blame it for the contemporary ecological disaster. The catholic perception of ecology can be found as moderate. It is believed that the human being is related to ecology and it is even more perfect. Being similar to God, the human being should not only control the nature, but also cherish it sanely.

