

Włodzimierz Tyburski
(Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Problem ekologiczny w myśli protestanckiej

Ekoteologia jako chrześcijańska refleksja nad przyczynami i istotą kryzysu ekologicznego jest nową dyscypliną, którą współczesność dopisuje do bogatego katalogu klasycznych dziedzin i nurtów teologicznych. W obliczu postępującej degradacji przyrodniczego środowiska człowieka stawia przed sobą - najogólniej rzecz można - dwa podstawowe zadania: 1. gruntownego przemyślenia problemu ochrony środowiska z pozycji teologicznego przesłania i teologicznych konsekwencji oraz 2. sformułowania chrześcijańskiej odpowiedzi na kryzys ekologiczny.

Dyscyplina ta nawiązuje do tradycyjnych nurtów refleksji teologicznej określanych jako: teologia natury, teologia stworzenia czy teologia przyrody, czerpie z ich dorobku i wzbogaca go o problematykę dotyczącą współczesnych zagadnień ekologicznych. Gdy przywołuje się termin *Ekoteologia*, wówczas najczęściej ma się na myśli nauczanie Kościołów chrześcijańskich dotyczące „świata stworzeń boskich” (środowiska przyrodniczego) oraz propozycji konkretnego zaangażowania się kościołów na rzecz ochrony środowiska. Jest czymś oczywistym, że na plan pierwszy eksponowana jest tu myśl o „środowisku przyrodniczym (czy środowisku naturalnym) jako dziele Boga, które ma swój początek i istnieje w jakimś konkretnym celu, który określa Bóg, a nie człowiek” i co należy wyraźnie podkreślić, że to Bóg

nadał swojemu stworzeniu (nie tylko człowiekowi) sens, wartość i cel istnienia, zupełnie niezależnie od tego, co człowiek pragnie i jak postrzega otaczający go świat” [...] zatem sprawą pierwszoplanową i zasadniczą „jest radykalne przemyślenie tradycyjnych wątków teologicznych dotyczących Boga, człowieka i pozostałych stworzeń oraz wzajemnych między nimi zależności¹.

Przy czym mocno i wyraźnie eksponuje się potrzebę przemyślenia na nowo miejsca i roli człowieka w świecie istot pozaludzkich i pozostałym przyrodniczym otoczeniu w kontekście kryzysu środowiskowego.

¹ J. Leśniewska, *Ekoteologia chrześcijańska odpowiedź na kryzys ekologiczny*, „Sozologia”, 2003, nr 2, s. 17.

Problem ekologiczny w wypowiedziach filozofów i teologów protestanckich pojawił się, i – od razu dodajmy – stał się przedmiotem wielu ożywionych debat, dopiero w połowie dwudziestego wieku. Wcześniej tematyka ekologiczna w istocie nie znajdowała się w polu widzenia teologii i filozofii protestanckiej. Pomijanie tej problematyki wynikało z tego powodu, iż myśl protestancka – jak twierdzą jej badacze – przepojona była irracjonalizmem i mistycyzmem (Kierkegaard) i nie było tam raczej miejsca na uświadomienie obiektywnej rzeczywistości². Nie oznacza to, że problematyka ta znajdowała się poza polem zainteresowań myśli protestanckiej. Kwestię ekologiczną podjął w swych wypowiedziach Karl Barth, głównie w kontekście analizy postępu naukowo-technicznego i jego konsekwencji. Teolog wskazuje na procesy powodujące naruszenie równowagi ekologicznej i wyniszczania środowiska przyrodniczego. Pisze o potrzebie budowania odpowiedzialności Kościołów za dokonujące się procesy i ich włączanie w rozwiązywanie problemów ekologicznych, podkreślając, że kryterium ich „prawdziwości” jest troska o sprawy człowieka i o środowisko, w którym on wiecie swoją egzystencję.

Z kolei Paul Tillich (1886 –1965) nawiązuje do ekologii przy okazji analizy sytuacji człowieka we współczesnym świecie. Podkreśla, że charakteryzuje ją wyraźnie pogłębiający się dystans człowieka nie tylko do Boga i innych ludzi ale także świata przyrody. Ta sytuacja rodzi uczucie strachu i troski, ale i nadzieję przeradzającą się w potrzebę odnajdowania drogi do Boga, innych ludzi oraz przyrody i w konsekwencji przełamywania owego oddalenia i wiążących się z tym faktem niebezpieczeństw. Takie zaś poglądy i wypowiedzi występowały w refleksji wymiennych powyżej teologów raczej w wymiarze incydentalny. Z myślą protestancką związani byli i tacy myśliciele i intelektualiści, w których twórczości problematyka środowiskowa znalazła jeśli szczególnie ważne, doniosłe miejsce.

Warto tu może jeszcze zwrócić uwagę na wypowiedź przedstawiciela polskiej myśli protestanckiej Zachariasza Łyko, który zauważa, że tytuł człowieka do władania na Ziemi i zawłaszczania jej dóbr nie ma uzasadnienia i wcale nie wynika z faktu wykrowania przez Boga świata z myślą o człowieku. Tak naprawdę jedynym i faktycznym władcą świata jest Bóg, to On powierza człowiekowi opiekę i ochronę dzieła stworzenia i ta właśnie myśl jest „fundamentalnym elementem idei ochrony środowiska”³

W niniejszym artykule pragniemy przedstawić niektóre wybrane poglądy ekologiczne teologów związanych z myślą protestancką, odwołując się głównie do prac Alberta Schweitzera i Jürgena Moltmanna oraz ukazać wkład teologii protestanckiej w tę część dorobku Światowej Rady Kościołów, która dotyczy – najogólniej mówiąc – ochrony środowiska.

Dokonyjemy więc określonego wyboru, kierując się tym oczywistym przekonaniem, że problematyka ekologiczna w sposób najbardziej widoczny i twórczy pojawiała się w myśli protestanckiej za sprawą dwóch filozofów i teologów, a mianowicie Alberta Schweitzera (1875-1965) teologa, filozofa, lekarza, misjonarza muzyka, laureata Nagrody Nobla, jednego z najwybitniejszych humanistów i moralistów XX wieku, oraz urodzonego w 1926 roku wybitnego niemieckiego myśliciela, teologa i filozofa Jürgena Moltmanna. Schweitzer był autorem programu etycznego, który nazwał „etyką czci dla

² I. I Akinczyc, *Współczesny protestantyzm i problemy ekologii*, [w:] *Religia a ruchy ekofilozoficzne*, red. J. Dębski, Olsztyn 1996, s. 85.

³ Z. Łyko, *Elementy ekoteologii*, „Rocznik Teologiczny CHAT” 1992, z. 1, s. 110.

życia". Adresatem zawartych w niej zaleceń był nie tylko człowiek ale również świat istot pozaludzkich.. Etyka ta głosiła przekonanie, że we wszelkich działaniu należy liczyć się z dobrem obu światów, więcej – uważała, że niszczenie życia i szkodenie mu jest w każdych okolicznościach złem. Z kolei Jürgen Moltmann jest najbardziej znanym reprezentantem liczącego się we współczesnej teologii nurtu zwanego „Teologią nadziei„. To on wniósł – jak się wydaje najbardziej znaczący wkład w powstanie i rozwój na gruncie myśli protestanckiej nowego kierunku – ekoteologii. Oczywiście szczupłe rozmiary niniejszego artykułu pozwalają nam jedynie na zaanonsowanie zaledwie kilku kwestii poruszanych przez obu myślicieli a dotyczących ochrony środowiska naturalnego i wskazania na niektóre tylko dokonaniu na rzecz problematyki ekologicznej Kościołów protestanckich wchodzących w skład Światowej Rady Kościołów.

Wspomnieliśmy już powyżej, że *etyka czci dla życia* Alberta Schweitzera jest najbardziej konstytutywną składową jego koncepcji etyki środowiskowej. Na gruncie tej etyki życie jest wartością fundamentalną, głosi ona potrzebę jej ochrony i obrony. Przy czym formułowane przez etykę Schweitzera zalecenia odnoszą się nie tylko do człowieka ale wszystkich istot żywych, które etyka ta podnosi nieomal do rangi bliźniego. Zatem etyka czci dla życia wykracza poza zamknięty dotąd krąg ludzkiej wspólnoty, znacznie go poszerza i włącza doń świat istot pozaludzkich. Kto respektuje ogólną zasadę tej etyki, temu bliskie jest pragnienie, aby cudzą wolę życia uznać na równi z własną wolą życia. Bowiem kategoria woli życia jest w ujęciu Schweitzera synonimem aktywnego i spontanicznego działania człowieka nakierowanego na afirmację życia, wszelkiego życia, także pozaludzkiego, wyraża więc pragnienie zjednoczenia ze światem, ale także odpowiedzialności za wszystko co, żyje, za całość stworzenia. Wola życia jako zasada działania daje szansę na odbudowanie zniszczonych relacji między człowiekiem a światem istot ożywionych. Jest jednocześnie czymś więcej, gdyż daje sposobność mistycznego samoporozumienia z całością bytu.

Przez afirmację życia i świata oraz działanie etyczne – pisze Schweitzer – spełniam wolę uniwersalnej woli życia, która się we mnie objawia. Przeżywam swoje życie w Bogu, w tajemniczej etycznie boskiej osobowości, której nie odkrywam w świecie, lecz tylko przeżywam w sobie jako tajemniczą wolę⁴.

Do woli życia odwołuje się Schweitzer formułując zasady pozytywnego programu filozoficznego obejmującego wszelkie zjawiska życia. Wyrazem jego miała być nowa kultura urzeczywistniająca ideały nowego humanizmu, w centrum którego znajduje się afirmacja życia i szacunek dla wszelkich jego przejawów jako najbardziej pierwotna i uniwersalna postawa. Wyraża się w niej zasada solidarności ze wszystkim co żyje, odwołująca się do indywidualnego doświadczenia, które jest jednocześnie doświadczeniem mistycznym. To „poprzez doświadczenie mistyczne człowiek zaczyna ujmować siebie nie w oderwaniu do innych stworzeń, lecz czuje swą jedność ze wszystkim, co obdarzone jest życiem, współdoznaje ze wszystkim, wszystkiemu świadczy pomoc wedle największych swych możliwości”⁵. Afirmacja wartości życia wymaga odwołania się do

⁴ I Lazari- Pawłowska, *Schweitzer*, Warszawa 1976, s. 166.

⁵ Tamże, s. 41-42.

człowieka jako świadomego podmiotu moralnego.

Etyka Schweitzera opowiada się za poszanowaniem i wspieraniem wszelkich przejawów życia, co więcej jest „bezgranicznie poszerzoną odpowiedzialnością za wszystko, co chce żyć”. Gdy dalej powiada, że „tak naprawdę dobry jest człowiek, gdy doświadcza czci dla życia”⁶, to formułuje podstawowe i najważniejsze kryterium oceny człowieka i jego działań w świecie ludzkim i przyrodniczym. Dla tak pojętej etyki „dobrem jest utrzymanie życia, popieranie życia, nadawanie najwyższych wartości życiu zdolnemu do rozwoju; złem - niszczenie życia, szkodenie życiu, spychanie w dół zdolnego do rozwoju życia”.

Cześć dla życia, *veneratio vitae* jest najbardziej bezpośrednim a zarazem najgłębszym osiągnięciem mojej woli życia. W czci dla życia moje poznanie przechodzi w przeżycie. Naturalna afirmacja świata i życia, będąca we mnie, ponieważ właśnie jestem wolą życia, nie potrzebuje wchodzić ze sobą w konflikt⁷.

Schweitzer jest przekonany, że wola życia dana jest każdemu człowiekowi. Nie sądzę - powiada filozof - „by można było człowiekowi zaszczyć to, czego w nim nie ma. Zazwyczaj są w ludziach obecne wszystkie dobre idee jako materiał zapalny”⁸. Wymagają one aktywnego bycia w świecie i działania w nim. Wola aktualizuje i aktywizuje się w spotkaniu z innymi, w poświęceniu na rzecz życia innego człowieka. Fakt istnienia innego życia dostarcza bodźca dla rozwoju własnej woli życia. „wiele z tego materiału (własnej woli życia - WT) zapala się dopiero wtedy lub też dopiero wtedy rozpala się na dobre, kiedy przetrze się doń płomień czy płomyk z zewnątrz, od innego człowieka”⁹. Ta sytuacja zachęca do czynnego zaangażowania się w sprawę świata, także domaga się odpowiedzialności za drugiego człowieka i całość stworzenia.

Schweitzera etyka afirmacji życia, ochrony i obrony wszelkich jego przejawów stawia - jak pisze Z. Piątek - wyzwanie heroiczne. Tak heroiczne jakiego nie było w historii, ale jednocześnie ujawnia swe ograniczenia i paradoksy.

Schweitzer wartościuje negatywnie wszelkie niszczenie życia, nawet takie dzięki któremu życie trwa. A to znaczy, że etyka czci dla wszelkich przejawów prowadzi do samounicestwienia życia [...]. Nie dostrzega także tego, że równowaga w funkcjonowaniu naturalnych ekosystemów polega na zrównoważeniu łańcuchów troficznych w każdym z nich. Nadmierne krzewienie życia jednego z gatunków, w imię zasady wspierania wszelkich przejawów życia prowadzi do eksplozji populacyjnej, czyli do katastrofy ekologicznej¹⁰.

Niemniej, respektowanie etyki czci dla życia stawia przed człowiekiem zdecydowane ograniczenia, oznacza, po pierwsze, co mocno się tu akcentuje, że nie wolno mu bezmyślnie niczego niszczyć ze świata zwierząt i roślin. Po drugie, jeśli już szkodzi życiu lub niszczy życie to tylko z wyraźnej konieczności. Schweitzer jest w pełni świa-

⁶ Tamże, s. 44.

⁷ Tamże, s. 165.

⁸ A. Schweitzer, *Życie*, tłum., J. Piechowski, Warszawa 1974, s. 61.

⁹ Tamże

¹⁰ Z. Piątek, *Etyka szacunku dla życia Alberta Schweitzera a ekofilozofia*, „Problemy Ekorozwoju Problems of Sustainable Development”, 2008, vol. 3, No 3, s. 57.

domy tego, że dramatyczne konflikty między interesami człowieka a interesami istot pozaludzkich są nie do uniknięcia, że życie jednych istot musi dokonywać się kosztem innych, dlatego podkreśla z naciskiem – kiedy szkodzę jakiemuś życiu, muszę zdawać sobie sprawę, że było to konieczne. Jednak konieczność nie jest usprawiedliwieniem moralnym czynionego zła. Jesteśmy za nie odpowiedzialni i jako istoty moralne musimy mieć świadomość, że wyrządzamy zło. Etyka czci dla życia budzi wrażliwość moralną, apeluje do naszego sumienia, skłania do samoograniczeń, zaś jej twórca, jako etyk i moralista przypomina, że gdy człowiek krzywdzi życie istot pozaludzkich w obronie własnej biologicznej egzystencji, zdrowia i rozwoju to ta sytuacji odziera go z nadziei, iż może żyć z czystym sumieniem.

Absolutna etyka czci dla życia wciąż od nowa i wciąż w oryginalny sposób prowadzi w człowieku konfrontację z rzeczywistością. Nie rozstrzyga za niego konfliktów, ale zmusza go, by w każdym wypadku sam decydował, w jakiej mierze może pozostać etycznym, w jakiej zaś musi poddać się konieczności niszczenia i szkodzenia życiu i tym samym obarczyć się winą¹¹.

Schweitzer – zauważa Z. Piątek – „sformułował wprawdzie absolutną normę nakazującą poszanowanie wszelkiego życia, ale to jak należy realizować w konkretnych sytuacjach pozostawił sprawą otwartą. I właśnie ta otwartość zasady poszanowania życia na gruncie etyki Schweitzera pozwala potraktować ją jako zasadę prekursorską w stosunku do głównych idei filozofii. Mimo spekulatywnego charakteru metafizyki woli życia, szacunek dla życia jest rozwiązaniem rzeczywistego problemu dotyczącego stosunku człowieka do świata”¹². Słuszna jest również uwaga, że do schweitzerowskiej idei poszanowania życia bezpośrednio nawiązała i rozwinęła ją ekofilozofia, choć dochodzi do niej na innej drodze i inaczej ją uzasadnia przewyżczając niektóre jej ograniczenia¹³.

Stosunek współczesnej myśli protestanckiej wobec problemu ekologicznego kształtował się w pod znaczącym wpływem rozpraw i działalności wybitnego teologa niemieckiego Jürgena Moltmanna. Książka Moltmanna *Teologische der Hoffnung* (1964) daje najpełniejszą wykładnię wspomnianego już nurtu we współczesnej teologii protestanckiej zwanego „teologią nadziei”, która akcentuje ziemski wymiar chrześcijańskiej nadziei i tym samym oponuje przeciw wiązaniu jej jedynie z pozaziemskim światem niebiańskim. Dzieło to udostępnione czytelnikowi polskiemu pod tytułem *Bóg w stworzeniu* (1995) jest – jak słusznie zauważono – „konkretyzacją teologii nadziei w czasach, w których wielkim zagrożeniem dla przyszłości jest obecny kryzys ekologiczny”¹⁴. Jego przewyżczenie staje się bardziej realne wtedy – uważa Moltmann – gdy współczesne nauki nie będą się separować od teologii, lecz staną się jej sprzymierzeńcem, gdy nastąpi integracja ich wysiłków. Dlatego naukową wizję świata, jako przyrody-natury proponuje dopełnić przez pojmowanie go w sensie bożego stworzenia, i w tym widzi ważne

¹¹ I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, s. 192.

¹² Z. Piątek, *Etyka szacunku dla życia Alberta Schweitzera a ekofilozofia*, s. 58.

¹³ Tamże.

¹⁴ J. Bolewski, *Teologia dla nowej ewangelizacji*, wstęp do J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, przekł. Z. Danielewicz, Kraków 1995, s. 13. Patrz także: J. Jaroń, *Jürgena Moltmanna koncepcja teologii ekologicznej*, [w:] *Religia a ruchy ekologiczne*, red. J. Dębowski, Olsztyn 1996.

zadanie teologii. „Stworzenie” - to pojęcie, zakresu którego Moltmann nie ogranicza do świata rzeczy widzialnych, ale włącza doń również niewidzialne niebo w znaczeniu teologicznym. Sama zaś doktryna o stworzeniu - twierdzi jej autor - „bierze za punkt wyjścia zamieszkiwanie Bożego Ducha w stworzeniach”. Gdy zaś opisuje tę doktrynę jako „ekologiczną”, wówczas nawiązuje „tym pojęciem do ekologicznego kryzysu naszych czasów, a [...] także do ekologicznego myślenia, którego musimy się nauczyć”¹⁵. Szczególnie istotne jest - zdaniem Moltmanna - uświadomienie sobie właściwych relacji, jakie istnieją między teologią a nauką. Współcześnie wkraczamy w okres, w którym zanika ostry niegdyś przedział między teologią a nauką. Pełniej ujawnia się ich wzajemna relacja wtedy, gdy uświadomimy sobie, że nauki ukazują nam w jaki sposób należy rozumieć stworzenie jako naturę, a teologia ukazuje nam, jak rozumieć naturę jako boże stworzenie.

Teraz - stwierdza Moltmann - obie strony są partnerami w niesieniu ciężkiej troski - kryzysu ekologicznego; są partnerami w poszukiwaniu nowego kierunku, który wspólnie muszą wypracować, aby rodzaj ludzki przetrwał na ziemi. [...] W globalnej sytuacji, w której obowiązuje hasło: ten świat albo żaden, nauka i teologia nie mogą sobie pozwolić na rozdzielenie jednej, jedynej rzeczywistości. Wręcz przeciwnie, nauka i teologia muszą wspólnie dotrzeć do jednej proekologicznej świadomości świata”¹⁶.

Moltmann mówi o potrzebie radykalnych zmian w relacjach łączących człowieka z naturą. Polegać by miały one na takim przedefiniowaniu stosunku człowieka do natury, w myśl którego świat przyrody stanie się domem dla ludzi. Jest to możliwe wtedy, gdy człowiek używając natury, zarazem jej nie niszczy. Zatem ekologiczna postawa wobec środowiska musi przezwyciężyć jednostronne pragmatyczno-utyliitarystyczne podejście.

Zagadnienie stosunku do natury - powiada Moltmann - wyraża się nie tylko w ponownym odkryciu natury zewnętrznej, ale także w ponownym odkryciu natury wewnętrznej, którą człowiek jest sam w sobie, w swej cielesnej postaci. Ekologiczna postawa wobec natury wewnętrznej jest - twierdzi teolog - intelektualnie zakorzeniona w sferze psychosomatycznej. Jej charakterystyczną cechą jest to, że uznaje ona pewien zakres, w którym chory może formować i regulować proces swej choroby przez wpływ fizyczny i umysłowy. Uznanie dla ludzkiej podmiotowości powoduje, że staje się możliwe medyczne podejście do sposobu, w jaki chory przetwarza i asymiluje swą chorobę.

Odkrycie przez medycynę psychosomatyczną całościowości osoby, jedności ciała i duszy, a także akceptacja cielesnego doświadczenia samego siebie w życiu jednostki jak i społeczności stanowią pierwszy krok ku przezwyciężeniu kryzysu ekologicznego w relacji człowieka do swej własnej cielesnej natury¹⁷.

Teologia protestancka akcentuje organiczny związek kwestii społecznych z teologią ekologiczną. Pojawia się tu pogląd, że refleksja ekoteologiczna nie może się obejść bez perspektywy społecznej, ponieważ relacje międzyludzkie determinują rela-

¹⁵ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, s. 27.

¹⁶ Tamże, s. 85.

¹⁷ Tamże, s. 108.

cje ludzi do środowiska przyrodniczego. Brak ładu w życiu społecznym odbija się w złych relacjach człowieka z przyrodą, jego środowiskiem życia. Następstwem ostrych podziałów społecznych, pogwałcania reguły sprawiedliwości jest instrumentalne traktowanie świata przyrody, jego drapieżna eksploatacja i w konsekwencji kryzys ekologiczny. Świadomość tego faktu spowodowała, że to właśnie wśród teologów protestanckich pojawia się pojęcie „eko-sprawiedliwość”. Pojęcie to, jak i idea poprzez nie wyrażona znalazły, między innymi, prezentację i uzasadnienie w wydanej pod koniec lat siedemdziesiątych przez *American Baptist Ministry* książkowej publikacji pt. *Eco-Justice* (eko-sprawiedliwość). Sformułowano w niej pogląd, że „eko-sprawiedliwość oznacza połączenie naszej troski o sprawiedliwość z troską o ekologię”¹⁸. W sposób bardziej obszerny i skonkretyzowany mówi się, że eko-sprawiedliwość to przede wszystkim troska o ubogich, którym ogranicza się nawet dostęp do ich środowiska; to sprawiedliwy podział dóbr naturalnych, zarówno dla obecnych, jak i przyszłych pokoleń; pojęciem tym wyraża się troskę o ziemię, by była autentycznym darem dla wszystkich ludzi; a także wołanie skierowane do bogatych, by ograniczyli nadkonsumpcję¹⁹.

Na tym tle w sposób bardziej wyrazisty zwrócono uwagę na coraz częściej pojawiający się i pogłębiający się rodzaj niesprawiedliwości, dotąd nie zauważony i nie rejestrowany przez badaczy, jakim jest dla wielu zbiorowości ograniczony dostęp do zdrowego i czystego środowiska przyrodniczego. Ten fakt stawia ludzi w nierównej sytuacji, w której jedni korzystają z w miarę dobrych zdrowotnie warunków ekologicznych, innym zaś przychodzi bytować w środowisku zdegradowanym, o zanieczyszczonym powietrzu, wodzie i glebie, w warunkach, które nie odpowiadają żadnym standardom zdrowotnym. Procesy degradacyjne nasilają się w tempie zauważalnym już nieomal „gołym okiem”, a poziom warunków środowiskowych zapewniających fizyczne i psychiczne zdrowie ludzi obniża się w stopniu nie mającym dotąd precedensu. W kontekście owych problemów można w sposób zasadny mówić o niesprawiedliwości – na co wyraźnie zwraca uwagę Moltmann – i w konsekwencji o nowej kategorii wykluczenia, a mianowicie o wykluczeniu ekologicznym – o którym to zjawisku powyżej pisaliśmy.

Ekonesprawiedliwość i wykluczenie ekologiczne to zjawiska, które są udziałem wielu już grup i zbiorowości ludzkich. Coraz liczniejszym społecznościom przychodzi żyć w warunkach o bardzo obniżonych standardach ekologicznych, co w wydatnym stopniu wpływa na stan ich zdrowia fizycznego i psychicznego i w ogólniejszym wymiarze – jakość życia. Nie ulega zatem wątpliwości, że niekorzystne zmiany środowiskowe godzą w najbardziej elementarne podstawy bytu ludzkiego. Ludzi doświadczających skutków szkodliwych uwarunkowań ekologicznej nie tylko pozbawia lub ogranicza w dostępie do wartości przyrodniczych, zdrowotnych, rekreacyjnych, estetycznych i tym samym zdecydowanie obniża poziom i jakość ich życia. ale również stawia ich w pozycji nieporównanie gorszej od tych, którzy mają szczęście zamieszkiwać na obszarach „zdrowych” ekologicznie, bądź, korzystając ze swego statusu materialnego, mogą wybierać takie miejsca zamieszkania. Okazuje się zatem, że korzystna lub niekorzystna sytuacji ekologiczna poszczególnych obszarów i całych regionów staje się jeszcze jedną, i to wyraziście odczuwaną, przyczyną zróżnicowań społecznych, w znacznym stopniu wyznaczającą poziom

¹⁸ Cyt. za: H. Skolimowski, *Nowe oblicze Boga w dobie ekologicznej*, [w:] *Religia a ruchy ekologiczne*, red. J. Dębowski, Olsztyn 1996, s. 18.

¹⁹ J. Leśniewska, *Ekoteologia – Chrześcijańska odpowiedź na kryzys ekologiczny*, s. 23.

zaspokojenia wielu potrzeb i określającą jakość życia w wymiarze grupowym. Sytuacja tak prowadzi to do zaostrzenia się niesprawiedliwości i pojawienia się nowego rodzaju nierówności. Właściwie chyba po raz pierwszy mamy do czynienia z sytuacją, że przyczyną podziałów jest nierówny dostęp do tak powszechnie obecnie cenionego dobra, jakim jest zdrowe środowisko przyrodnicze.

Należy sądzić, że w miarę natężania się zjawisk kryzysowych, skala anonsowanych problemów (eko-niesprawiedliwości) będzie się poszerzać i pogłębiać. Zasadnie więc można mówić o znacznym, doświadczanym przez określone zbiorowości, uszczupleniu, pomniejszeniu możliwości korzystania z różnych walorów przyrodniczych, a nawet o dotkliwym wykluczeniu poszczególnych grup i społeczności z dostępu do tych tak bardzo dziś cenionych dóbr, jakimi dysponuje zdrowe środowisko przyrodnicze. Znaczący deficyt może doprowadzić w różnych regionach poszczególnych krajów i globu, (właściwie już doprowadza), do nowych sporów, konfliktów, walk i wojen o np. zdrową wodę, urodzajną glebę i inne dobra. Mowa jest zatem o nowych, w takim nasileniu i zasięgu nie występujących dotąd ograniczeniach istotnych uwarunkowań dobrostanu człowieka, poszczególnych grup i całych zbiorowości. Zasięg terytorialny i głębokość owych dysfunkcji jest oczywiście różna, jednakowoż przedmiot, w istocie, ten sam – mniej lub bardziej obniżone warunki i jakość życia w wielu istotnych ich wymiarach.

Z przedstawionych powodów, i nie tylko tych, konieczne są działania, mające na celu ochronę kapitału przyrodniczego środowiska, (pierwszym powodem ochrony jest jego samoista wartość) w celu zapewnienia różnym grupom w miarę równych możliwości i szans w dostępie do tych wartości, którymi świat przyrody dysponuje, zgodnie z przekonaniem, że każdy z nas ma prawo korzystania z czystego powietrza, zdrowej wody, spożywania produktów nieskażonej gleby czy doświadczania piękna krajobrazu. Do tych właśnie kwestii odnosi się, formułowany na gruncie protestanckiej teologii ekologicznej, postulat eko-sprawiedliwości. Przy tym podkreśla się, że niezbędnym i poprzedzającym ekosprawiedliwość warunkiem jest przestrzeganie przez człowieka najbardziej rudymenarnych praw świata natury, bowiem ich pogwałcanie obliguje do poszukiwania środków zaradczych i formułowania tego rodzaju postulatów.

W świetle powyżej opisanych okoliczności J. Moltmann z oczywistą aprobatą przywołuje w swej rozprawie następującą propozycję Praw Świata Natury przygotowaną przez profesorów prawa i teologów protestanckich:

1. Natura – ożywiona czy nie – posiada prawo do istnienia, a to oznacza także prawo do przetrwania i rozwoju.
2. Natura posiada prawo do ochrony swych ekosystemów, gatunków i populacji w ich wzajemnych, wewnętrznych odniesieniach.
3. Natura ożywiona posiada prawo do zachowania i rozwoju swego potencjału genetycznego.
4. Istoty żywe posiadają prawo do życia stosownie do swego gatunku, włącznie z rozmnażaniem w ramach swoich ekosystemów.
5. Wszelkie ingerencje w naturze muszą być uzasadnione. Są one dopuszczalne jedynie w następujących przypadkach:
 - kiedy założenia interwencji zostały określone w demokratycznym procesie i przy poszanowaniu praw natury,
 - kiedy przedmiot ingerencji jest większej wagi niż samo zachowanie nienaruszalności praw natury,

- kiedy ingerencja nie jest niepohamowana.

6. Po jakimkolwiek zniszczeniu dokonanym na łonie natury, winna ona być odrestaurowana tak szybko, jak to tylko możliwe.

7. Wyjątkowo rzadkie ekosystemy powinny zostać wzięte pod specjalną ochronę, szczególnie jeśli obejmują one wiele gatunków. Wszelka eksterminacja gatunków jest zakazana²⁰.

Zacytujmy jeszcze, w kontekście przywoływanych myśli Moltmanna, interesującą wypowiedź Konrada Waloszczyka. Pisze on:

Dzieło tego wybitnego teologa protestanckiego jest znakiem nadziei na możliwość przyszłego połączenia się laickiego i chrześcijańskiego nurtu ekologicznego myślenia. Wydaje się, że w dziele tym nie ma nic, co przy otwartej, ekumenicznej interpretacji Objawienia byłoby nie do przyjęcia przez teologię katolicką, a zarazem wszystko w nim jest do przyjęcia przez ekofilozofię od Kościoła niezależną²¹.

Zauważmy tylko (o czym obszerniej poniżej), że w dokumentach Światowej Rady Kościołów szeroko i wieloaspektowo podejmowana jest problematyka ekologiczna. Tu tylko zwróćmy uwagę na jedną istotną kwestię, mianowicie formułowany w nich pogląd, że „wszystkie stworzenia mają, niezależnie od swojej wartości użytkowej dla człowieka, wewnętrzną wartość w sobie i dla siebie oraz dla Boga. Ta wewnętrzna wartość – podkreśla się – powinna być przez człowieka szanowana”. Dlatego „przez wzgląd na nią, nie można traktować innych istot jak zwykłego towaru”. Należy się o nie troszczyć, nie tylko ze względu na ich użyteczność, ale również przez wzgląd na nie same”²². Fakt podkreślenia przez ŚRK, że każde stworzenie ma wartość wewnętrzną zbliża to stanowisko, w tej kwestii, do poglądów wyrażanych w indywidualistycznym paradygmacie biocentrycznym przez Paula Taylora, Arne Naessa czy Robina Attfielda²³. Tu jeszcze tylko podkreślimy, że to właśnie Moltmann był jednym z głównych inicjatorów włączenia problematyki ekologicznej do działalności Światowej Rady Kościołów.

Słusznie akcentuje się to, że ekoteologia pojawiła się w wyniku wspólnotowego działania i zaangażowaniu różnych kościołów chrześcijańskich zainteresowanych stanem środowiska przyrodniczego i zaniepokojonych jego postępującą degradacją. Uznać więc można, że ta dziedzina refleksji jest zatem dziełem ekumenicznym i zarazem świadectwem jednoczenia się chrześcijan wokół wspólnego problemu i niesionych przez niego trudnych wyzwań. Inicjatorem działań na tym polu była Światowa Rada Kościołów, która na kolejnych posiedzeniach Zgromadzenia Ogólnego, poczynawszy od spotkania w New Delhi w 1961 roku, podejmowała w coraz szerszym zakresie problematykę środowiskową. Podkreślić należy, że stosunek Światowej Rady Kościołów do problematyki ochrony środowiska kształtował się pod znacznym wpływem myśli protestanckiej i Kościołów protestanckich. W sprawie ochrony środowiska przyrodniczego

²⁰ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, s. 534.

²¹ K. Waloszczyk, *Planeta nie tylko dla ludzi*, Warszawa 1997, s. 270.

²² Cyt za: S. Golaszewska, *Etyka ekologiczna w dokumentach Światowej Rady Kościołów*, mspś pr. dokt., s. 202-203.

²³ Tamże.

go wypowiadało się liczne grono teologów protestanckich min: Joseph Sittler, Charles Birch, Jürgen Moltmann, którzy wnieśli znaczący wkład w powstanie i rozwój ekoteologii.

Szczególnie znaczenie dla tematyki ekologicznej ujmowanej w perspektywie teologicznej miały wyniki obrad Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów zwołanego w 1983 do Vancouver w Kanadzie, gdzie opracowano podstawy programu pt. *Sprawiedliwość, Pokój, Integralność Stworzenia* (Justice, Peace, Integrity of Creation, IPIC), który uznano za podstawową i najważniejszą ówczesną wykładnię stanowiska kościołów zrzeszonych w ŚRK w najbardziej newralgicznych problemach współczesnego świata, w tym także wobec kwestii ekologicznej. Zaakceptowano wówczas sformułowany przez J. Moltmanna postulat o nierozdzielności działań na rzecz pokoju, sprawiedliwości i integralności stworzenia, a więc przekonania, że w równym stopniu należy troszczyć należy się o pokój, sprawiedliwość i – jak to ujęto „integralność stworzenia”, gdyż są one ze sobą związane i wzajemnie się warunkują.

Najistotniejsze z perspektywy ekologicznej pojęcie „integralność stworzenia” mówi o moralnym porządku w stworzeniu, który został ustanowiony przez Boga, a który człowiek powinien respektować, z przypomnieniem, że jego lekceważenie lub odrzucenie jest niebezpieczne dla człowieka i jego otoczenia. Pojęcie to pozwala teologom inaczej spojrzeć na świat istot pozaludzkich, dostrzegać ich odrębność i niezależność od człowieka. Zdaniem teologa protestanckiego Davida Goslinga

integralność stworzenia zakłada z jednej strony (patrząc wertrykalnie) zależność stworzeń od swego Stwórcy oraz wartość i godność stworzeń ze względu na nich samych, (tzn. istotową wartość) [...] a z drugiej strony (patrząc horyzontalnie) każde stworzenie jest połączone z innym w jedną wspólnotę istnień. Ludzie muszą uznać, że nie są wyłączeni ze stworzeń ani wyniesieni ponad nie, lecz są częścią jednej całości oraz podziela ją z innymi istotami żywymi ich ograniczenia i przeznaczenie.²⁴

Słuszna jest uwaga, że takie podejście na gruncie nauk przyrodniczym nie jest czymś nowym, natomiast w teologii z całą pewnością tak. Myśl o integralności stworzenia stała się zaczynem poważnych studiów i prac nad teologicznym uzasadnieniem chrześcijańskiego zaangażowania na rzecz ochrony środowiska przyrodniczego.

Kolejnym znaczącym wydarzeniem ważnym dla rozwoju ekoteologii były wyniki obrad I Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego pod przewodnim hasłem „Pokój przez sprawiedliwość dla całego stworzenia”. W obradach zgromadzenia dominowało przeświadczenie, że kwestie ekologiczne są integralnie powiązane ze sprawiedliwością i pokojem, że rozwiązywanie problemów ekologicznych jest możliwe tylko wtedy, gdy respektowana będzie zasada sprawiedliwości, co z kolei jest koniecznym warunkiem pokojowego współistnienia społeczeństw i narodów. Na odbywającym się w Seulu w 1990 roku Zgromadzeniu Ogólnym Światowej Rady Kościołów zainicjowano program „Teologia życia”, o wyraźnie praktycznym nachyleniu a więc przeciwnym teoretyczno-spekulatywnym nastawieniom, w zgodzie z przekonaniem, że nakierowane na świat przyrody myślenie teologiczne wyrasta z życia i życiu ma służyć. Zgodnie z tym przeświadczeniem oczekuje się, że ekoteologia „powinna być mądrością zrozumiałą dla różnych wspólnot

²⁴ D. Gosling, *A New Earth Covenanting for Justice, Peace and the integrity of Creation*, London 1992, s. 10, cyt za: J. Leśniewska, *Ekoteologia chrześcijańska odpowiedź na kryzys ekologiczny*, s. 20.

narodowych, kulturowych, rasowych, językowych. Powinna stawać się ich mądrością. Tylko wtedy postulaty formułowane przez ekoteologów, a dotyczące kreowania jednej wspólnoty życia mają szansę być zrealizowane”²⁵. Istotną rolę w dziele inicjowania, koordynacji i współpracy kościołów i organizacji chrześcijańskich na rzecz ochrony środowiska spełnia powołana w 1998 roku Europejska Sieć Współpracy Ekologicznej. Wśród bogatego katalogu tematów podejmowanych i opracowywanych przez Kościoły chrześcijańskie, powołane przez nich zgromadzenia i organizacje bądź teologów znajdowały się takie zagadnienia jak: „Teologii życia”, na nowo przemyślana teologii stworzenia, eko-sprawiedliwość, prawa przyszłych pokoleń i prawa przyrody, etyczne i teologiczne aspekty zmian klimatu, „Karta Ziemi”, a także wieloaspektowa debata wokół koncepcji i zasad zrównoważonego rozwoju.

Z kolei powstała w Rzymie w 1971 Rada Konferencji Kościołów Europy zainicjowała szereg działań koncentrujących się na kwestiach ekologicznych, czego przykładem jest zaangażowanie Kościoła rzymskokatolickiego w tworzenie sieci współpracy ekologicznej ogniskującej poczynania katolików, również aktywne poczynania na rzecz współpracy z innymi organizacjami i kościołami na polu ochrony środowiska naturalnego²⁶.

W kontekście anonsowanej tu problematyki na przypomnienie z pewnością zasługuje propozycja (szersze jej omówienie przedstawiamy na innym miejscu) wybitnego filozofa i teologa Hansa Künga (wywodzącego się z Kościoła rzymskokatolickiego) przedstawiona w jego głośnej książce pt. *Projekt Weltethos* (1990). Idee tej książki dostrzeżone zostały nie tylko przez Kościoły chrześcijańskie ale także przez inne religie i kościoły świata i to rozumiały, gdyż zawarta w niej jest interesująca próba analizy tworzącego się makroparadygmatu, czyli nowego globalnego porządku Poglądy H. Künga w znacznym stopniu zaważyły na treści sformułowanej przez Międzynarodowy Kongres Religii (Parliament of the World's Religions, Chicago 1993), *Deklaracji Globalnej etyki* (The Declaration of a Global Ethics). Świat globalnych problemów wymaga - twierdzi Küng - wypracowania globalnego etosu, a wraz z nim radykalnej przemiany wartości i ich hierarchii. Zmiany powinny obejmować sprawy fundamentalne i przebiegać - powiada teolog - „od pozbawionej etyki do etycznie odpowiedzialnej nauki, od człowieka opanowanego przez *technokrację* do technologii służącej człowiekowi, od przemysłu niszczącego świat do przemysłu uwzględniającego interes natury, od formalnoprawnej demokracji do autentycznej, w której wolność żyje w zgodzie ze sprawiedliwością”²⁷.

Natomiast stanowisko kościołów prawosławnych (szerzej omówione na innym miejscu) wyraziście zostało określone na konferencji teologów prawosławnych, która odbyła się na przełomie października i listopada w Sofii w 1987 r., gdzie podjęto próbę ukazania prawosławnego rozumienia problematyki ekologicznej w kontekście Biblii, tradycji teologicznej i sytuacji współczesnego świata. Znajduje ono wyraz w przygotowanym dokumencie pt. *Stworzenie z perspektywy prawosławia*, „w którym zostało przedstawione prawosławne rozumienie obrazu Boga, człowieka i przyrody”²⁸.

²⁵ Tamże, s. 22.

²⁶ Szersze omówienie inicjatyw Kościoła rzymskokatolickiego przedstawiam w studium pt. *Człowiek i środowisko w nauce społecznej Kościoła katolickiego*, „Ateneum Kapłańskie” z. 3, 2002, s. 453-465.

²⁷ M. Filipiak, *Hansa Künga koncepcja „światowego etosu”*, [w:] *Czy jest możliwa etyka uniwersalna?*, red. J. Sekuła, Siedlce 1994, s. 18.

²⁸ S. Gołaszewska, *Etyka ekologiczna w dokumentach Światowej Rady Pokoju*, mspś pr. dokt., Warszawa 2010, s. 71.

Резюме

Экологическая проблема в протестантской мысли

В условиях прогрессирующего экологического кризиса протестантская идея ставит перед собой две основные задачи: 1. Тщательного пересмотра проблемой защиты природы с точки зрения теологического послания; 2. Выработки христианского ответа на экологический кризис. В настоящей статье представлено избранные взгляды теологов связанных с протестантской мыслью, ссылаясь главным образом на взгляды Альберта Швайцера и Юргена Молтманна а также представляет вклад протестантской теологии в достижения Всемирного Совета Церквей в области защиты природы.

Summary

The ecological problem in the protestant thought

In the face of the progressive ecological crisis the protestant thought is challenged with two fundamental tasks: 1. Thorough rethinking the problem of the environmental protection from the point of view of the theological message 2. The expression of the Christian response to ecological crisis. In this article we show the selected ideas of the protestant theologians, referring to ideas of Albert Schweizer and Jurgen Moltmann. We also show the contribution of the protestant theology to the output of the World Council of Churches regarding the environmental protection.

