

Ks. ANDRZEJ DAŃCZAK
GDAŃSK

Wzajemna relacja człowieka i świata w teologii doby ekologii

1. Ekologia w teologii

Żyjemy od dłuższego już czasu w cywilizacji cechującej się szczególną wrażliwością wobec szeroko rozumianego środowiska. Słowo „ekologia” stało się zaś elementem naszego codziennego języka. Związane jest ono z całością problematyki zajmującej się z jednej strony wykorzystywaniem i powolną destrukcją naszej planety poprzez działalność człowieka, a z drugiej z możliwością jej ratowania i coraz bardziej racjonalnego korzystania z jej zasobów. Myślenie ekologiczne wyznacza dzisiaj kierunek wielu decyzji i programów tak w skali społecznej i politycznej, jak i staje się częścią świadomości pojedynczych ludzi. Można też powiedzieć, że na wielu płaszczyznach ekologia stała się w ostatnim czasie modna.¹

Myśl ekologiczna bierze swój początek z rozwoju naukowo-technicznego minionego stulecia, który doprowadził do nowej, nie istniejącej wcześniej świadomości związanej z możliwością ukierunkowywania przez człowieka swojego rozwoju jak i ogromnego wpływu człowieka na los całego świata. Rozwój wyposażył w pewnym momencie człowieka w możliwości i jednocześnie w odpowiedzialność, której wcześniej nie posiadał. Człowiek stał się „ekologicznie dominujący”. Rosnąca dominacja człowieka, a jednocześnie rosnąca degradacja środowiska domagały się konkretnej odpowiedzi. Na płaszczyźnie wielu dyscyplin naukowych oznacza to nowe lub odnowione spojrzenie tak na człowieka, jak i na świat, w którym on żyje.

¹ Por. S. Morandini, *Nel tempo dell'ecologia. Etica teologica e questione ambientale*, Bologna 1999, s. 7.

Nie tylko kwestia mody i podjęcia „politycznie poprawnej” tematyki, choć i tych czynników nie można negować, skłoniły także teologię do ponownego przemyślenia wzajemnej relacji człowieka i świata. „Ponownego” dlatego, że dla myśli chrześcijańskiej nie jest to zagadnienie całkowicie nowe. Temat zarówno człowieka jak i świata jest głęboko zakorzeniony w tradycji biblijnej; znalazł także swoją szeroką kontynuację w rozważaniach poszczególnych epok historii chrześcijaństwa. Intensywna obecność tematyki ekologicznej w teologii ma miejsce od początku lat osiemdziesiątych do dnia dzisiejszego.

2. Kontekst „współwiny”

Teologia nie podjęła tematu ekologii w oderwaniu od całości myśli związanej z zagadnieniem. Stało się tak m. in. dlatego, że myśl chrześcijańska jest niekiedy uznawana jako współwinną obecnego stanu rzeczy, jeżeli chodzi o degradację środowiska naturalnego. W ten sposób chrześcijaństwo podjęło temat ekologii częściowo wywołane do odpowiedzi.

Płaszczyną, która jednoczy dużą część współczesnej myśli związanej z refleksją nad relacją człowiek-świat, jest krytyka pozycji, która traktuje świat jako pewien zasobnik dóbr, w wolny i nieograniczony sposób wykorzystywanych przez człowieka w celu uzyskania lub polepszenia stanu jego dobrobytu. Jest to krytyka stanowiska, które często jest określane jako silny antropocentryzm. Ta właśnie postawa jest często wskazywana jako przykład podejścia niewrażliwego i pozbawionego jakichkolwiek kryteriów w odniesieniu do przyrody ożywionej i świata nieożywionego. Podejście to jest rozpoznawane jako przyczyna ekologicznych problemów we współczesnym świecie.

Według szeregu autorów postawa taka wpływa bezpośrednio z pryncypiów tworzących cywilizację Zachodu. Miałaby ona być efektem chrześcijańskiego ujęcia relacji człowieka i środowiska, w którym on żyje oraz rozumienia świata charakterystycznego dla myśli kartezjańskiej. Chrześcijaństwo widziane jest w tym kontekście niekiedy jako determinujące postawę skrajnego antropocentryzmu. Posiadałby on swoje korzenie przede wszystkim w pierwszych dwóch rozdziałach Księgi Rodzaju, gdzie ma swoje źródło, nie posiadająca precedensu, swoista „sekularyzacja” świata. Świat jest tam przedmiotem stworzenia; nie pozostawiono mu niczego z jego boskości, charakterystycznej dla pozabiblijnych opisów powstania świata i człowieka. Człowiek zaś miałby się stać niepodzielnym władcą nad tak

rozumianych stworzeniem. Takie rozumienie relacji świat-człowiek miałyby zostać także przejęte przez chrześcijaństwo.

Wzmocnienie tak rozumianego stosunku człowieka i świata nastąpiło w czasach nowożytnych. Nauka okresu nowożytnego podjęła poglądy Kartezjusza związane z oddzieleniem wymiaru myśli, a więc człowieka i świata zewnętrznego, czyli środowiska. Takie ujęcie jest często spostrzegane jako redukcja zewnętrznego świata człowieka do swoistego zespołu automatów, które podlegają badaniu i wykorzystaniu. Oba sposoby widzenia, dla wielu, cechuje skrajnie zdesakralizowany stosunek do świata zredukowanego do prostego przedmiotu, pozostającego do dyspozycji w zależności od potrzeb człowieka.²

3. Odpowiedź chrześcijańska – ku antropocentryzmowi biblijnemu

Z pewnością chrześcijańska wizja relacji człowieka i świata nie jawi się tak jednoznacznie, jak prezentują to niektórzy przedstawiciele myśli ekologicznej. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę, że droga do przekonania o absolutnym panowaniu człowieka nad światem jest w myśli zachodniej stopniowa. Na pewno nie można cofnąć się tutaj dalej niż do epoki renesansu, gdy rodziła się myśl nowożytna. To dopiero Odrodzenie doszło do przekonania, że ze strony człowieka mamy do czynienia ze swoistym *dominium terrae*. „Odkryto” wówczas ponownie tematy związane z biblijnym opowiadaniem o stworzeniu. Dopiero od tego momentu z intensywnością nieznaną epokom poprzednim zaczyna się podkreślać wielkość i niezależność człowieka. Jednak zmiana zasadnicza ma miejsce jeszcze później, bo w XVIII stuleciu. Wtedy to właśnie biblijne wezwanie człowieka do reprezentowania Boga zaczęło w zdecydowany sposób być rozumiane jako *nakaz* do nieskrępowanego panowania nad całą rzeczywistością stworzoną. Jest to sytuacja, zwróćmy uwagę, gdy człowiek epoki nowożytnej jest już jednak często oderwany od biblijnego Boga-Stwórcy.³ Patrząc na historyczny moment zaistnienia i rozwoju skrajnego antropocentryzmu współczesna myśl chrześcijańska nie chce dostrzegać w nim prostej pochodnej biblijnego i chrześcijańskiego sposobu widzenia człowieka oraz świata.

² Por. J. L. Ruiz de la Peña, *Teologia della creazione*, Roma 1988, 170-174; S. Morandini, *Nel tempo dell'ecologia*, dz.cyt., s. 36-38; R. Gerardi, *Introduzione*, w: *La creazione. Dio, il cosmo, l'uomo*, red. R. Gerardi, Roma 1990, s. 22-33.

³ Por. R. Schenk, *Człowiek koroną stworzenia?*, „Communio”, 12(1992)6, s. 31.

Czy myślenie ekologiczne w ujęciu chrześcijańskim oznacza jednak zrezygnowanie z centralnej pozycji człowieka? Czy oznacza rezygnację z charakterystycznego dla myśli biblijnej wskazania na człowieka jako tego, który jednak w jakiś sposób „posiada” ziemię?

Podstawowym efektem przemyśleń ostatniego czasu jest odejście od schematu przedstawiającego człowieka jako *absolutnego* władcy ziemi – była to tendencja obecna w myśli chrześcijańskiej przede wszystkim w jej wydaniu protestanckim. Z drugiej strony przemyślenia prowadzą do odejścia od, charakterystycznego dla tradycji katolickiej, propagowania swoistej „ucieczki od świata” (*fuga mundi*), mającej swe szerokie konsekwencje w duchowości oraz w negatywnym stosunku w przeszłości np. do wymiaru ludzkiej cielesności.⁴

Efektom stawianych pytań i problemów jest nowe wczytanie się w biblijny opis stworzenia. Ponowna lektura przekazu biblijnego zaowocowała przede wszystkim zaakcentowaniem wymiaru dobra w stworzeniu – podkreślonego w opowiadaniu o stworzeniu w Księdze Rodzaju siedmiokrotnie i zaakcentowanego błogosławieństwem dnia siódmego. Z drugiej strony ponownie dowartościowano opis świata poprzedzający stworzenie człowieka z prochu ziemi – rozdział II Księgi Rodzaju. To m. in. opis ogrodu charakteryzującego się niezmiernym pięknem i bogactwem.

Pojęcie stworzenia przestaje być rozumiane w pierwszym rzędzie jako deklaracja relacji zależności – zależności świata od Boga i wtórnie świata od człowieka. Stworzenie zaczyna być rozumiane jako zaistnienie m. in. obiektywnego piękna. Dostrzeżone zostają w nim wartości, jakie posiada ono samo w sobie. Świat nie może być rozumiany wyłącznie jako swoista scenografia dla dramatu zbawienia mającego na nim miejsce od samego początku. Akt stworzenia jest ukazaniem Boga, który kocha życie i je powołuje do istnienia. Świat nie jest jedynie czymś biernym, pozbawionym teologicznego sensu. Dlatego tradycja biblijna Starego Testamentu niejednokrotnie ukazuje stworzenie jako biorące w aktywny sposób udział w chwale Boga – np. Ps 148. Przy czym podkreśla się różnorodność zaangażowanych stworzeń ukazujących potęgę Stwórcy, który odbiera chwałę od jak najszerzego wachlarza istot zamieszkujących ziemię.⁵

Refleksja nad relacją człowieka i świata w dużym stopniu zawsze była oparta na rozumieniu biblijnego polecenia przekazanego Adamowi „bądźcie płodni i rozmnażajcie się [...], abyście czynili sobie ziemię pod-

⁴ Por. J.-R Flecha, *Il rispetto del creato*, Milano 2001, s. 85-88.

⁵ Por. S. Morandini, *Nel tempo dell'ecologia*, dz. cyt., 84-85.

daną” oraz na fakcie stworzenia człowieka „na obraz i podobieństwo Boga”. Wskazuje się jednak dzisiaj na kontekst zdecydowanie szerszy powyższych wypowiedzi, które nie mogą być analizowane tylko w odniesieniu samego opowiadania o stworzeniu. Powinny one znaleźć swoje uzupełnienie w postaci wielkiego kosmicznego horyzontu związanego z przymierzem popotopowym. Biblijna tęcza – charakterystyczny znak tego przymierza – nie jest tylko znakiem obietnicy niepowtórzenia kataklizmu, ale na zawsze staje się przypomnieniem zawartego wówczas przymierza (Rdz 9,12). Często nie pamięta się, że było to przymierze zawarte nie tylko z człowiekiem, ale także z *wszystkimi istotami żywymi* „po wszystkie czasy”. Nie tylko ludzkość zostaje wezwana do wierności wobec przymierza – zarysowany horyzont zbawienia dotyczy wszystkich istnień żywych.

W tej samej Księdze Rodzaju także nazywanie zwierząt po imieniu przez Adama (por. Rdz 2,20) nie jest dzisiaj widziane jako przejaw dominacji, ale jako wyrażenie relacji przyjaźni i bliskości, jaką człowiek posiada właśnie z *wszystkimi istnieniami żywymi*.

Umykającym często naszej uwadze szczegółem biblijnym jest fakt, że dopiero w po-potopowym przymierzu człowiekowi zezwala się na żywienie się zwierzętami. Według pierwotnego planu – wyrażonego w dwóch pierwszych opowiadaniach Księgi Rodzaju – w relacji człowieka i stworzeń żywych nie mieści się tego typu treść. Swoista przemoc, jaka istnieje w naturze, jest owocem sytuacji grzechu, a nie elementem porządku bezpośrednio wyrażonym przez Stwórcę. Liczne teksty prorockie mówią zaś o czasach życia w obfitości, które będą się charakteryzowały pokojowym współżyciem pomiędzy człowiekiem i zwierzętami. Miłość Boga-Stwórcy jest źródłem zbawienia dla ludzkości, ale także dla świata ożywionego w całej jego zróżnicowanej złożoności.

W innym miejscu, w Ps 104 autor ukazuje pełną miłości troskę Boga znowu wobec *każdego żyjącego stworzenia*, łącznie z morskimi potworami. Nie przez przypadek także Księga Jonasza zamyka się konkluzją ze strony Boga, który mówi o swojej litości nad Niniwą, a w tym „nad mnóstwem zwierząt” (Jon 4,11) w niej mieszkających. Wobec Boga-Stwórcy człowiek – szczególnie partner przymierza – nie jest jednak jedynym przedmiotem miłości Boga, ani jedynym odbiorcą działania Boga, bądź jedynym, który został obdarzony wartością.⁶

Odczytywane dzisiaj na nowo biblijne miejsce człowieka wobec stworzenia nie daje się tak po prostu wpisać w antropocentryzm charakte-

⁶ Por. tamże, s. 85-86.

ryzujący myśl nowożytną. Podkreśla się, że jeżeli Jahwe jest „Panem ziemi i tego wszystkiego, co ona zawiera” (Ps 24,1b), ludzkość nie może przywłaszczać sobie stworzenia, czyniąc z niego zbiór obiektów postawionych do jej dyspozycji. Każdy człowiek jest swoistym gościem swojego Stwórcy, powołanym do administrowania światem, który można nazwać „domem życia”. To zarządzanie musi odbywać się w duchu relacji braterstwa z innymi ludźmi, ale także w relacji bliskości – choć w odmienności – ze „współtowarzyszami” *calego* stworzenia⁷.

Jednak ten szeroki horyzont podkreśla jeszcze bardziej szczególną rolę człowieka jako tego, któremu powierzono nie co innego jak określoną troskę i odpowiedzialność. Biblia wskazuje więc na antropocentryzm, ale jest to antropocentryzm stonowany – ukierunkowany na odpowiedzialność i obowiązek strzeżenia brata. Jeden z autorów stwierdza: „Arka umieszczona na wodach potopu przedstawia zawsze aktualną przestrożę, że życie ludzkie nie może zostać uratowane samo; wraz z nim musi zostać zachowane życie zwierząt.”⁸

Perspektywa biblijna podkreśla więc centralną rolę człowieka. Jednak powinna ona być rozważana w kontekście jego słabości i wielkości jednocześnie. Człowiek – obraz Boga na ziemi – jako jedyny jest w stanie włączyć stworzenia w dynamikę biblijnego błogosławieństwa lub przekleństwa. Człowiek poprzez swoje działanie może uczynić stworzenie kwitnącym ogrodem, może także je zniszczyć. W tym samym kierunku wydaje się zmierzać sugestywna idea człowieka jako kapłana stworzenia, charakterystyczna dla tradycji chrześcijaństwa wschodniego. Człowiek jest wezwany w niej do działania przygotowującego stworzenie do jego ostatecznej przemiany końca czasów⁹.

Dyskusja wokół roli człowieka w świecie dotyka także bezpośrednio kwestii etycznych. Terminem wyrastającym z odnowionej świadomości relacji człowieka i świata jest termin „ascezy ekologicznej”. Jest to wezwanie skierowane do wszystkich, tak na płaszczyźnie międzynarodowej jak i indywidualnej, aby wytworzyć w sobie mentalność umiaru, samokontroli, która w szerszej perspektywie prowadzi do sprawiedliwości społecznej i solidarności międzyludzkiej¹⁰.

⁷ S. Mosso, *L'impegno dell'uomo per la giustizia, l'ecologia e il lavoro alla luce della fede cristiana nella creazione*, w: *La creazione*, dz. cyt., s. 108-115.

⁸ P. Stefani, *La Bibbia, il creato, gli animali*, w: *La Parola e il commento. Dodici letture bibliche*, red. P. Stefani, Firenze 1993, s. 31.

⁹ Por. T. Špidlik, *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 1999, s. 251-255.

¹⁰ Por. P. Góralczyk, *Kształtowanie postawy odpowiedzialności ekologicznej*, „Communio”, 12(1992)6, s. 72.

Obrońcą antropocentryzmu w etycznym spojrzeniu na zagadnienie ekologii jest A. Auer. Dla niemieckiego autora natura realizuje się w pełni w człowieku i tylko w nim osiąga swoje pełne znaczenie. Bazując na objawieniu biblijnym Auer podkreśla, że całość świata jest przyporządkowana przez Jahwe człowiekowi. Bóg komunikuje się z naturą wyłącznie jako z tłem historycznej działalności człowieka. Dystansuje się od silnego antropocentryzmu mówiąc o dwuznacznym charakterze panowania człowieka nad ziemią. Jego panowanie nie może w żadnym wypadku odbywać się jako wykorzystywanie stworzenia, lecz powinno polegać na działaniach, które w swoim ostatecznym celu zmierzają do takiego przekształcenia ziemi, aby mogła się ona stać „mieszkaniami” Boga. Z drugiej strony powszechny, zbytni optymizm dotyczący rozwoju technicznego wymaga opracowania etyki, która zajmie się szczegółowo zarządzaniem dobrami naszej planety. Chodzi o wypracowanie szeroko rozumianej świadomości związanej z dopuszczalnymi limitami wykorzystania środowiska.¹¹

Dla A. Rizzi odrzucenie wszelkich form ubóstwienia świata nie może ponownie prowadzić do traktowania go jako czysty przedmiot, stojący do dyspozycji człowieka. Świat nie jest boski, ale jest boży; jest przede wszystkim stworzeniem bożym i należy do Boga. Taki właśnie świat zostaje powierzony człowiekowi. Człowiek widziany jest w perspektywie biblijnej jako „ubogi”, któremu powierzany jest dar mający zaradzić jego ubóstwu. Wykluczona w ten sposób musi zostać jakakolwiek ostateczna celowość w ramach świata samego w sobie. Wartość świata jako całości i jego poszczególnych elementów związana jest z ich odniesieniem do człowieka. Wszelki rozwój powinien mieć na celu „promocję” świata. Ma on być swoistym „uzdatnianiem” świata, nadawaniem mu pełni, której sam w sobie całkowicie nie posiada.¹²

Wielu autorów podkreśla swoistą zbieżność pomiędzy miłością bliźniego, punktem centralnym etyki chrześcijańskiej, a miłością wobec świata. Pogwałcanie równowagi, jaka istnieje w naturze, jest przede wszystkim pogwałceniem planu Stwórcy, a jednocześnie złem dla całej rodziny ludzkiej zarówno na chwilę dzisiejszą, jak i na przyszłość.¹³

¹¹ Por. A. Auer, *Etica dell'ambiente*, Brescia 1988, s. 54-55.209-215.

¹² Por. A. Rizzi, *Eco-logia. Terra, paese dell'uomo*, w: *L'Europa e l'Altro. Una teologia della liberazione per l'Occidente*, red. A. Rizzi, Cinisello Balsamo 1991, s. 206-261.

¹³ Por. E. Chiavacci, *Considerazioni etiche*, w: *Creazione e male del cosmo. Scandalo per l'uomo e sfida per il credente*, red. G. Colzani, Padova 1995, s. 88-102.

4. Kosmocentryzm?

W kontekście problematyki środowiska nie brakuje i innych prób ustalenia wzajemnej relacji pomiędzy człowiekiem a światem. Chodzi o całkowite odejście od perspektywy antropocentrycznej.

Już w połowie XX stulecia mieliśmy do czynienia z pierwszymi sformułowaniami tzw. etyki ziemi, której reprezentantem jest Amerykanin A. Leopold. Perspektywa ta odmawia człowiekowi możliwości traktowania ziemi jako swojej własności. Jest ona bardziej widziana jako wspólny dom. Nie chodzi przy tym o całkowite odejście od traktowania ziemi jako m. in. źródła szeroko pojętych surowców naturalnych. Zastrzega się jednak konieczność absolutnego zachowania określonych miejsc w stanie nie naruszonym. Moralnie dozwolone staje się to, co zmierza do utrzymania integralności, stabilności i piękna całości biostanu. Błędne jest to, co reprezentuje tendencje przeciwne. Natura nie jest przedmiotem wyłącznie indywidualnego zainteresowania. Staje się ona środowiskiem koegzystencji człowieka wraz z innymi stworzeniami. Jest to wizja holistyczna. Zadaniem człowieka jako członka obdarzonego świadomością jest zrozumienie i podtrzymanie zdolności ziemi do samoodnowy.¹⁴

Krokiem radykalizującym poglądy A. Leopolda jest tzw. „głęboka ekologia”, biorąca początek w myśli norweskiego etyka A. Naessa. Naess uważa za całkowicie zbędne wszelkie różnicowanie wartości poszczególnych elementów w ramach całości świata. Tylko poprzez utożsamienie się z najszerszej pojmowaną całością możemy brać udział w jej tworzeniu i zachowaniu. Mówi się w tym kontekście o specyficznej „empatii ekologicznej”, skierowanej ku wszystkim elementom całości, którą współtworzy także człowiek.¹⁵ Wśród kontynuatorów myśli Naessa dominuje rozumienie funkcjonowania świata jako realizacji wielkiego Bytu. Jego wzrost i rozwój związany jest z realizacją całego potencjału zawartego we wszystkich bytach. Rola człowieka widziana jest nierzadko w sposób bardzo ograniczony. Człowiek postrzegany jest raczej jako przeszkoda w rozwoju harmonijnego kosmosu. Mamy do czynienia z negacją twórczości człowieka o charakterze kulturowym, rozumianej jako niepotrzebna narośl na naturze interpretowanej jako biosfera.¹⁶

¹⁴ Por. A. Leopold, *L'etica della terra*, w: *Almanacco di un mondo semplice*, red. A. Leopold, Como 1997, s. 163-185.

¹⁵ Por. A. Naess, *Ecosofia. Ecologia, società e stili di vita*, Como 1994.

¹⁶ Por. B. Deval – G. Sessions, *Ecologia profonda. Vivere come se la natura fosse importante*, Torino 1989, s. 25.188.

Ciekawy jest także kontekst ewolucyjny problematyki. Dla niektórych materia nie jest traktowana czysto deterministycznie. Nie jest ona jakimś elementem biernym, pozbawionym wszelkiego znaczenia, gdy brakuje człowieka, który nadaje jej formę. Materia jest widziana niejednokrotnie jako pewnego rodzaju matryca, posiadająca jednak swój własny dynamizm. Posiada ona swoją własną twórczość. Nie brakuje tutaj także wizji całościowych, które nie traktują poszczególnych elementów analizowanych przez biologię i fizykę jako istniejących niezależnie od reszty. Podkreśla się, że ich łączenie się w związki bardziej złożone nie jest czysto przypadkowe. Przeciwnie, poszczególne elementy nabierają sensu, kształtu dopiero w ramach wielkiej sieci związków, systemów, które coraz bardziej muszą być brane pod uwagę przy opisie tego, czym jest świat.¹⁷ Tego typu poglądy są coraz częstsze. Także tu widać odejście od wizji kartezjańskiej, która widziała np. zwierzęta jako czyste automaty.

Śledząc dalej myśl ekologiczną w teologii, nie brakuje także przejawów opinii bardziej radykalnych. Zmierzają one do określenia relacji człowiek-kosmos na korzyść tego ostatniego. Powstaje wizja kosmocentryczna. Niektórzy autorzy mówiąc np. o materii używają w tym kontekście takich terminów jak doświadczenie czy intencjonalność, choć zaznaczają, że występują one jedynie w sensie analogicznym.¹⁸

W poglądach krańcowych wyrażana jest opinia, że świat całkowicie posiada sens swojego istnienia w sobie. Jako owoc działania Stwórcy posiada on rację bytu także i bez człowieka, którego istnienie nie jest konieczne dla jego własnej pełni.

Dla niektórych w świetle obecnej sytuacji, w jakiej znajduje się świat, mówienie o człowieku w kategorii np. korony stworzenia jest dalece nieadekwatne. Korona kojarzy się z czymś pięknym, wieńczącym wspaniałe dzieło. Ogólna sytuacja ekologiczna prowadzi zaś do wniosku, że owo uznawanie człowieka za koronę stworzenia przyniosło tragiczne zgoła skutki.¹⁹

5. Ku teocentryzmowi

W odpowiedzi na podkreślanie centralnej pozycji świata, w celu rozwiązania dylematu „człowiek czy świat” zaproponowano jeszcze inną

¹⁷ Por. S. De Freitas Branco Paes, *Troska o kosmos jako żywy organizm*, „Communio”, 22(2002)2, s. 102.

¹⁸ Por. S. Morandini, *Nel tempo dell'ecologia*, dz. cyt., s. 91.

¹⁹ Por. R. Schenk, *Człowiek koroną stworzenia?*, art. cyt., s. 21.

możliwość. Jest to wskazanie na Boga jako tego, który jest kluczem do zrozumienia zarówno człowieka, jak i świata jednocześnie, bez konieczności rozstrzygnięcia w/w dylematu.

Np. dla J. Moltmanna, jeżeli chcemy mówić o koronie stworzenia, to trzeba mieć na uwadze, w kontekście opowiadania o stworzeniu, że zwrot „korona stworzenia” nie jest biblijny. Według tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej świat zawdzięcza swoje istnienie przede wszystkim miłości Boga i został stworzony dla Jego chwały, a nie tylko jako przygotowanie na pojawienie się człowieka. W kontekście opowiadania o stworzeniu „koroną stworzenia” mógłby być nie człowiek a szabat – odpoczynek samego Stwórcy, który „odpoczywa w swoim stworzeniu”. Tutaj nie człowiek, a Bóg jest ostatecznym celem stworzenia. Boży „odpoczynek” jest kresem wszelkiego mówienia o sensie w świecie.²⁰

Właściwie ujęte centralne miejsce Boga w rozumieniu celowości powstania świata pozwala na zachowanie przez człowieka szczególnej roli w kosmosie, a jednocześnie umożliwia odpowiednie skorygowanie jednostronnego antropocentryzmu. Z drugiej strony nie zachodzi obawa przed zbyt daleko posuniętą sakralizacją świata i kosmosu charakterystyczną np. dla ruchów New Age.

W kontekście akcentowania roli świata trzeba też zauważyć, że na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci nie zabrakło zbyt dużego bratania się z ideami związanymi z ruchami „zielonych”. Dzisiaj jednak wnioski wynikają bądź właśnie z zaakcentowania roli Stwórcy, bądź przede wszystkim z ponownego wczytania się w biblijny tekst o stworzeniu. Dane biblijne są wystarczające do wyprowadzenia interesujących wniosków. Z drugiej strony ruchy ochrony środowiska zdają sobie coraz częściej sprawę z nowych perspektyw powstałych na gruncie teologii chrześcijańskiej, uznając istniejący w niej potencjał. Dzisiaj niektóre gałęzie ruchu „zielonych” także odwołują się właśnie do wniosków teologicznych jako wyrazu określonej tradycji głęboko związanej z kulturą Zachodu, a jednocześnie odległej od indywidualistycznie pojmowanego antropocentryzmu.

Teologia w kontekście swojej refleksji ekologicznej pragnie coraz bardziej ułatwić człowiekowi świadome funkcjonowanie w ramach świata, w którym żyje. Nie chce ona z jednej strony zredukować się do głoszenia Ewangelii indywidualnego zbawienia, marginalizując przy tym dzieło stworzenia i reprezentując postawę, która jedynie w nawróceniu indywi-

²⁰ Por. J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1987, s. 45.

dualnego człowieka widzi rozwiązanie wszystkich problemów. Z drugiej strony myśl chrześcijańska nie może zgodzić się z poglądem, że kryzys ekologiczny jest problemem technicznym, rozwiązywalnym tylko i wyłącznie przy pomocy środków technicznych, przy marginalizacji takich zagadnień jak sprawiedliwość i pokój, struktura zła związana z człowiekiem i z niektórymi aspektami rozwoju cywilizacyjnego.

Nie do przyjęcia są, z innej strony, pewne nostalgiczne spojrzenia wstecz, poza epokę przemysłową jako na doskonalszy stan relacji człowieka do Boga i do środowiska, bezpowrotnie zniszczony przez epokę industrialną. Negacja dynamizmu nauki i technologii jest negacją rozwoju wpisanego przez Stwórcę w człowieka.²¹

Na pewno chrześcijańskie poszukiwania określenia na nowo związku pomiędzy człowiekiem a światem nie zostały jeszcze zakończone. Dzisiejsza tendencja jednoznacznie wskazuje na uwypuklenie aspektu troski, odpowiedzialności i solidarności z dziełem całego stworzenia. Cały czas tworzy się, także na płaszczyźnie religijnej, nowa świadomość człowieka w tym zakresie.

Somario

Il tema della creazione ha visto diminuire la propria rilevanza all'interno della riflessione teologica nel mondo della „civiltà tecnologica”. Ma la consapevolezza crescente della interdipendenza del mondo e l'urgenza della questione ecologica sollecitano oggi la teologia a riprendere criticamente il principio – creazione, il quale si manifesta a partire dal racconto biblico, anche per riconsiderare la questione del senso “fare” dell'uomo e della sua “destinazione”. Nell'articolo viene rilevata la risposta cristiana biblica alla crisi ecologica nonché delineate varie tendenze all'interno della teologia cristiana di un nuovo approccio alla questione del rapporto uomo-mondo.

²¹ Por. R. Hoekman, *The Ecological Degradation*, „Angelicum”, 67(1990), s. 65.