



Cezary NAUMOWICZ

## Eko-teologia jako forma chrześcijańskiej diakonii wobec stworzenia

Możemy zaobserwować ciekawe zjawisko dotyczące zmiany perspektywy w relacji problematyka ekologiczna a chrześcijaństwo i nowożytność. W okresie dyskusji nad zjawiskiem sekularyzacji w latach 50 i 60 teologia ukazywała proces formacji nowoczesnego świata jako uzasadnioną konsekwencję wiary chrześcijańskiej. We współczesnej debacie ekologicznej zapoczątkowanej w latach 70-tych teologia podejmuje zaś wysiłek rozłączenia odpowiedzialności chrześcijaństwa od procesu formowania się antropocentryzmu nowoczesności.

W swoim dziele „Przeznaczenie i nadzieja nowożytności” Friedrich Gogarten wprowadzał istotne rozróżnienie dwóch rodzajów sekularyzacji: sekularyzacja (*Säkularisierung*) jako słuszna konsekwencja wiary chrześcijańskiej oraz sekularyzm (*Säkularismus*) jako degeneracja sekularyzacji. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z wolnością człowieka, która wobec Boga czuje się odpowiedzialna za świat. W drugim zaś wolność człowieka, jego autonomia, staje się samoafirmacją (*Selbstbehauptung*), jak to ma miejsce w przypadku sekularystycznej antropologii nowożytności.

Komentując to rozróżnienie Gogartena, Wolfhart Pannenberg słusznie zauważa, że nie miało ono wtedy jeszcze przed oczami kryzysu ekologicznego. Lecz sposób, w jaki Gogarten rozróżnia między sekularyzacją a sekularyzmem, zostaje przez obecny kryzys jeszcze bardziej uwypuklony<sup>1</sup>.

Wyzwanie kryzysu ekologicznego na polu teologii podjął w sposób znaczący i ciekawy Jürgen Moltmann, jedna z najbardziej reprezentatywnych postaci współczesnej teologii protestanckiej. Refleksja Moltmanna wyszła poza tezę o sekularyzacji pytając czy człowiek w rozumieniu biblijnym jest ukoronowaniem stworzenia. Jego teologia ma charakter dialogiczny, uprawiana jest we wspólnocie ekumenicznej, podejmuje podstawowe tematy tradycji chrześcijańskiej,

<sup>1</sup> Por. F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1958<sup>2</sup>, s. 12nn.134nn.; W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, Brescia 1987, s. 86n.

odbija się szerokim echem w świecie, ze względu na otwartość na dialog ze światem katolickim czy niewierzącymi<sup>2</sup>.

Pozycja samego Moltmanna przesunęła się z czasem z wizji skoncentrowanej na historii (szczególnie w głośnym dziele „Teologia nadziei”) ku wizji otwartej na tematy natury, stworzenia i ekologii. Możemy tu znaleźć konkretyzację „teologii nadziei” Moltmanna w czasach wielkiego zagrożenia ekologicznego<sup>3</sup>. Dzieło „Bóg w stworzeniu. Ekologiczna doktryna o stworzeniu” to swoisty przełom w twórczości teologicznej Moltmanna, przygotowany wszelako przez niektóre inne ważne przyczynki<sup>4</sup>. Książka stała się później niejako manifestem dla teologii ukierunkowanej ekologicznie<sup>5</sup>.

Teolog ewangelicki dąży do przewyciężenia punktu widzenia, który doprowadzał do przeceniania tematu „historii” w stosunku do rzeczywistości i natury. Chodzi o myślenie podkreślające bardziej radykalnie jedność między naturą i historią<sup>6</sup>. Rozwijana przez Moltmanna trynitarna koncepcja stworzenia stara się utrzymać razem transcendencję Boga wobec świata i jego immanencję w nim, a także uwypuklić otwartość stworzenia ku przyszłości królestwa, rozumianego jako „sympatia wszystkich rzeczy”.

## 1. Przyczyny kryzysu ekologicznego

Zniszczenie środowiska, spowodowane aktualnym światowym systemem ekonomicznym, stanowi poważne ryzyko dla przetrwania całej ludzkości. Nowoczesne społeczeństwo przemysłowe naruszyło już poważnie równowagę

---

<sup>2</sup> Por. J. MOLTSMANN, *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*, Gütersloh 1999, s. 13n.; tenże, *The Bible, the Exegete and the Theologian*, w: *God Will Be All in All. The Eschatology of Jürgen Moltmann*, red. R. Bauckham, Edinburgh 1999, s. 232.

<sup>3</sup> Por. J. MOLTSMANN, *Bóg nadziei*, red. K. Gózdź, Lublin 2006, s. 76: „Wir brauchen eine Theologie der Hoffnung für diese Erde, um den Erdorganismus, der unsere Heimat ist, nicht der Zerstörung zu überlassen”. Także: J. Bolewski, *Teologia dla nowej ewangelizacji*, w: J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995, s. 13.

<sup>4</sup> J. MOLTSMANN, *Schöpfung als offenes System*, w: *Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze*, München 1977, s. 123-139 (opublikowanym później w: *Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Gütersloh 2002, s. 45-67); tenże, *Gerechtigkeit schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt*, München 1989.

<sup>5</sup> Por. T. GORRINGE, *Eschatology and Political Radicalism. The Example of Karl Barth and Jürgen Moltmann*, w: *God Will Be All in All*, dz. cyt., s. 111, zauważa u Moltmanna tę właśnie ewolucję: „Too anthropocentric a theology, focusing exclusively on the Kingdom, fails to respect the rights of the non-human creation, and likewise fails to understand that human being is ‘bound up with rocks and stones and trees’ and that the non-human creation is non simply there at human disposal”. Także: E.G. BRAMBILLA, *La creazione tra istanze culturali e riflessione teologica*, w: *La creazione oltre l'antropocentrismo?*, red. P. Giannoni, Padova 1993, s. 79n.

<sup>6</sup> Por. J. MOLTSMANN, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989, s. 13n. Także: M. Kowalczyk, *Traktat o stworzeniu*, Warszawa 2007, s. 67.

całego organizmu ziemi. Jeśli nie zareagujemy na czas, dojdzie do śmierci ekologicznej całej naszej planety<sup>7</sup>. Kryzys ekologiczny nie jest kryzysem przejściowym, lecz początkiem walki o życie stworzenia na tej ziemi. W odróżnieniu od katastrofy nuklearnej, nie nastąpi on „jakiegoś dnia”, ale ogarnia nas już teraz.

W opinii Moltmanna, ów kryzys ekologiczny jest spowodowany w pierwszym rzędzie poprzez „cywilizację techniczno-naukową” Świata Zachodniego. Nie sposób rozszerzyć na skalę światową poziomu życia, które wiedzie się na Zachodzie. Nasz sposób życia może być gwarantowany jedynie kosztem innych, tzn. mieszkańców Trzeciego Świata, przyszlých pokoleń, ziemi. Byłoby jednak błędem sądzić, że problemy środowiska dotyczą tylko Pierwszego Świata. Obydwa Światy, Pierwszy i Trzeci, są więźniami diabelskiego koła niszczenia natury<sup>8</sup>. „Kryzys ekologiczny” to kryzys samej nowoczesnej „cywilizacji techniczno-naukowej”. Wielki projekt wypracowany przez nowoczesny świat może ponieść porażkę<sup>9</sup>.

Powiązanie ludzkiej społeczności z jej naturalnym środowiskiem jest regulowane poprzez ludzkie technologie, które pozwalają czerpać z przyrody środki dla naszego życia. Technologie i nauki naturalne opierają się zawsze na określonych zainteresowaniach ludzkich. Owe zainteresowania są regulowane poprzez fundamentalne wartości i przekonania, na których opiera się dane społeczeństwo. Jeśli w systemie życia łączącym ludzkie społeczeństwo ze środowiskiem naturalnym nastaje kryzys, ponieważ natura umiera, w kryzys ów wejdzie cały system, wraz ze sposobem rozumienia życia, a także z fundamentalnymi wartościami i zasadniczymi przekonaniem. W ten sposób kryzys, jakiego doświadczamy, nie jest tylko „kryzysem ekologicznym”, możliwym do przezwyciężenia jedynie przez jakieś odpowiednio dobrane środki techniczne. Konieczne jest tu dokonanie reorientacji i odkrycia innych wartości i przekonań. Konieczna jest nowa postawa wobec życia i nowy styl egzystencji.

Według Moltmanna nasza cywilizacja oparta na nauce i technice, w swoim marszu ku przejściu władzy nad naturą, była i jest inspirowana poprzez nieograniczoną wolę dominacji. Często słyszy się tezę, że to religia judaistyczno-chrześcijańska jest odpowiedzialna za podporządkowanie natury niczym nieograniczonej woli władzy człowieka<sup>10</sup>. Teolog zauważa jednak, że nakaz Boży z Rdz

---

<sup>7</sup> Por. J. MOLTSMANN, *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, Gütersloh 1997, s. 89n.

<sup>8</sup> Można by tu wymienić wiele współzależności. Bez sprawiedliwości społecznej między tymi oboma Światami nie będzie pokoju, a tym bardziej uregulowania kryzysu ekologicznego. Nasza ziemia nie da rady na dłuższą metę znieść podzielonej ludzkości. J. Moltmann, *Gott im Projekt der modernen Welt*, dz. cyt., s. 91.; tenże, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, s. 232nn.

<sup>9</sup> Por. M. VOLF, *After Moltmann. Reflections on the Future of Eschatology*, w: *God Will Be All in All*, dz. cyt., s. 233-257.

<sup>10</sup> Np. L. WHITE, *The Historical Roots of our Ecological Crisis*, w: F. SCHAEFFER, *Pollution and Death of Man. The Christian View of Ecology*, Illinois 1970, s. 97-115; E. DREWERMANN, *Die tödliche*

1,28 oraz związana z nim wizja człowieka mają więcej niż 3000 lat, podczas gdy nowożytna ekspansja kulturowa zaczęła się 400 lat temu w Europie wraz z podbiciem Ameryki.

Specyfika biblijnego polecenia „czyńcie sobie ziemię poddaną” nie ma nic wspólnego z zaleceniem panowania nad światem. Nieporozumienia pojawiają się, gdy biblijne teksty są odrywane od ich pierwotnego kontekstu, od całej teologii biblijnej i podciera się nimi własne przekonania. Jest prawdą, że chęć zdobycia władzy, ekspansja i postęp, które są znamiem nowożytnej cywilizacji, często wynajdowały dla siebie teologiczne uzasadnienie w biblijnej nauce o stworzeniu. Ale to uzasadnienie nie ma faktycznie z Biblią nic wspólnego<sup>11</sup>.

Wyrażenie „panowanie” można znaleźć tylko w Rdz 1,26: „A wreszcie rzekł Bóg: ‘Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!’”. „Panowanie” odnosi się do związku człowieka z Bogiem-Stwórcą podtrzymującym świat w istnieniu. Ponieważ ludzie i zwierzęta mają żyć z owoców ziemi, to władza człowieka nad zwierzętami może być tylko i wyłącznie władzą pokoju. Rola ludzi według przekazu biblijnego to zachowanie pokoju. W Rdz 2,15 czytamy o „ogrodzie Eden”, który ludzie mają „uprawiać i doglądać”. Nic się tu nie mówi o grabieżczej eksploatacji. Ludzkie zwierchnictwo nad ziemią ma przypominać kultywację i chroniącą pracę ogrodnika.

Przyczyn współczesnego kryzysu należy szukać, zdaniem Moltmanna, gdzie indziej. Tkwią one w obrazie Boga, jaki posiada nowożytny człowiek<sup>12</sup>. Od Renesansu w Europie Zachodniej Bóg był pojmowany jednostronnie jako „wszechmogący”, absolutny podmiot, zaś świat jako pasywny przedmiot jego dominacji. Bóg wycofał się jakby w sferę transcendencji, a świat został rozumiany coraz bardziej w swojej immanencji i doczesności. Jeśli Bóg był pojmowany bez świata, to i świat mógł być rozumiany bez Boga, tracąc swoją tajemnicę jako stworzenie Boże i stając się niejako „odczarowanym” przez naukę.

---

*Fortschrift. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Freiburg 1991. Inna natomiast jest wizja C.S. Robb – C.J. Casebolt, *Covenant for a New Creation. Ethics, Religion and Public Policy*, New York 1991.

<sup>11</sup> Śledząc historię interpretacji Rdz 1,28 („panowanie nad ziemią”) wskazywano w teologii na złożoność tradycji, która wychodzi z tego nakazu biblijnego oraz na to, że w epoce nowożytnej wmieszały się w nią obce elementy. Począwszy od Bacona i Kartezjusza następuje tu inwersja w kluczu radykalnie antropocentrycznym doprowadzając, w połączeniu z innymi zjawiskami kulturowymi i technologicznymi, do wyzyskiwania natury. Por. U. KROLZIK, *Umweltkrise – Folge des Christentums?*, Stuttgart 1980<sup>2</sup>; Cz. RYCHLIKI, *Chrześcijańskie rozumienie stworzenia a ekologia*, *Studia Płockie* 27 (1999), s. 50nn.

<sup>12</sup> Por. J. MOLTSMANN, *Gerechtigkeit schafft Zukunft*, dz. cyt., s. 73nn.; tenże, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Gütersloh 1985, s. 36nn.

Człowiek, obraz Boży na ziemi, ma więc odtworzyć zasadnicze cechy samego Boga jako władcy, podmiotu poznania i woli, w dominacji nad światem. W ten sposób człowiek staje się podobny do Boga nie poprzez dobroć i prawdę, cierpliwość i miłość, lecz przez władzę i dominację<sup>13</sup>. Stajemy tu, w przekonaniu Moltmanna, wobec zasadniczego pytania: jesteśmy panami natury, którą możemy rozporządzać według naszych upodobań czy też jesteśmy częścią szerszej rodziny, którą powinniśmy szanować? Ziemia jest naszym „planetarnym domem” czy też jesteśmy tylko gośćmi, przybyłymi dosyć późno na tę ziemię, która w dalszym ciągu podtrzymuje nas z wielką cierpliwością i hojnością?

Jeśli natura byłaby jedynie naszą własnością, kryzys ekologiczny należałoby rozwiązać wyłącznie za pomocą techniki, wykorzystując najnowsze osiągnięcia inżynierii genetycznej. Podczas Globalnego Forum w Moskwie w 1990 roku (*The Global Forum on Environment and Development for Survival*) padło wiele słów ze strony przedstawicieli różnych kultur i tradycji. Odnosiły się one jednak głównie do przednowoczesnych symboli religijnych, związanych z czasami kiedy ludzie byli łowcami i zbieraczami. Czy są one pomocne w rozwiązaniu problemów ekologicznych społeczeństwa przemysłowego? Moltmann jest przekonany, że palącym problemem staje się dziś przełożenie przedprzemysłowego sposobu rozumienia harmonii z ziemią na pojęcia postprzemysłowe kultury ekologicznej.

## **2. Reorientacja obrazu Boga**

Zasadnicza reorientacja, której należy dokonać, dotyczy obrazu Boga, ponieważ sposób, w jaki myślimy o Bogu, jest również sposobem, w jaki myślimy o nas samych i o naturze. Wiara w Boga jako wszechmocnego władcę, który żyje w niebie, doprowadziła do sekularyzacji świata i odarła naturę z jej wymiaru *mysterium*. W obszarze teologicznym chodzi o ponowne odkrycie Boga Trójjedynego. Nawet jeśli brzmi to dość dogmatycznie i staromodnie, nie znaczy, że nie jest autentyczne. *Mysterium* Boga to wspaniała wspólnota. Nasz Bóg to Bóg wspólnotowy, bogaty w relacje. Trójjedyny Bóg to nie samotny, apatyczny władca, żyjący w niebie i władający nad wszystkim, lecz Bóg wspólnotowy, bogaty w relacje i zdolny do relacji. Starożytna doktryna trynitarna wyjaśniała to mówiąc o „Bogu miłości”: Ojciec, Syn i Duch Święty żyją każdy z innymi, dla innych i w innych w komunii miłości, która przekracza nasze wyobrażenie. „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we mnie”, mówi o sobie Jezus w Ewangelii św. Jana. Tradycja teologiczna widziała w tym perychorezę trynitarną, tzn. kompenetrację i wzajemne poświęcenie, poprzez które Osoby Boże konstytuują ich specyficzną jedność<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Por. J. BAJDA, *Człowiek i jego środowisko. Spojrzenie teologiczne*, w: *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, red. J.M. Dołęga, J.W. Czartoszewski, A. Skowroński, Warszawa 2001, s. 331.

<sup>14</sup> Temat ten zostaje podjęty i szeroko rozwinięty przez Moltmanna w *Trinität und Reich Gottes*, Gütersloh 1980. Por. C. DEANE-DRUMMOND, *Ecology in Jürgen Moltmann's Theology*, Lewiston

Jesteśmy podobni do Boga nie dlatego, że dominujemy, używamy władzy, ale dlatego że żyjemy we wspólnocie i w relacjach promujących życie. Obrazem Boga na ziemi nie jest samotny ludzki podmiot, lecz prawdziwa ludzka wspólnota. Wspólnota stworzeń jako całość odzwierciedla Bożą mądrość i jego życie trynitarnie<sup>15</sup>.

Modlitwa Jezusa o to, aby „wszyscy byli jedno” (J 17,21), stanowiąca fundament ruchu ekumenicznego, mogłaby się stać także mottem ekologii teologicznej. Stworzenie rozumiane w perspektywie chrześcijańskiej to proces trynitarny: Bóg Ojciec stwarza poprzez Syna w mocy Ducha Świętego. Jak wspomnieliśmy, przez wiele wieków, w tradycji Kościoła Zachodniego starano się podkreślić transcendencję Bożą, rozróżniając między Bogiem Stwórcą a jego stworzeniem. W ten sposób natura została odarta z Bożego *mysterium* i odsakralizowana.

Obecnie powinniśmy na nowo odkryć immanencję Stwórcy wśród swego stworzenia. W Chrystusie teologia chrześcijańska dostrzegła nie tylko osobistego zbawiciela, lecz także Mądrość kosmiczną, przez którą wszystko jest utrzymywane w istnieniu. Chrystus to Boże *mysterium* świata. Kto czci Chrystusa, czci również wszystkie rzeczy w Nim stworzone, i Jego samego we wszystkich rzeczach<sup>16</sup>. Cokolwiek czynimy naturze, czynimy to samemu Chrystusowi.

Słowo i Duch uzupełniają się nawzajem w odniesieniu do wspólnoty stworzenia. Słowo specyfikuje i różnicuje, Duch jednoczy i tworzy harmonię. Cała wspólnota stworzeń jest podtrzymywana przez tchnienie Ducha Bożego (Ps 104,30). Poprzez Słowo i Ducha Stwórcy udziela się swemu stworzeniu i wkracza w nie (Mądrość Salomona 12,1: „bo we wszystkim jest twoje nieśmiertelne tchnienie”)<sup>17</sup>. Stworzenie to nie tylko coś oddalonego od Boga, jedynie jako „dzieło Jego rąk”, lecz to także pośrednia obecność Boża. Wszystko zostało stworzone jako „wspólny dom” stworzeń, przeznaczony do tego, aby stać się „domem Boga”, w którym Bóg będzie mógł żyć wiecznie ze swoimi stworzeniami, a one z Nim. Biblijnym tego wyrazem jest kosmiczna figura „Świątyni Bożej” (Dz 7,48n cytując Iz 66,1n: „Niebo jest moją stolicą, a ziemia podnóżkiem stóp moich. Jakież dom zbudujecie Mi, mówi Pan, albo gdzież miejsce odpoczynku mego?”)<sup>18</sup>.

1997, s. 87nn.; P.D. MOLNAR, *The Function of the Trinity in Moltmann's Ecological Doctrine of Creation*, *Theological Studies* 51 (1990), s. 673-697.

<sup>15</sup> Por. J. MOLTSMANN, *Gerechtigkeit schafft Zukunft*, dz. cyt., s. 75n. Te idee Moltmanna na temat doktryny społecznej Trójcy przejął później L. Boff w *Trinità e società*, Assisi 1987.

<sup>16</sup> W Ewangelii apokryficznej Tomasza Jezus mówi: „Ja jestem światłością, która jest ponad wszystkimi. Ja jestem Pełnią: Pełnia wyszła ze mnie, Pełnia doszła do mnie. Rozłupcie drzewo, ja tam jestem. Podnieście kamień, a znajdziecie mnie tam”. Tłumaczenie polskie za *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, Lublin 1986, t. I, s. 131.

<sup>17</sup> Podobnie widział to także Kalwin, *Institutio* I, 13,14.

<sup>18</sup> Por. J. MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes*, dz. cyt., s. 338n. Także: S. Bouma-Prediger, *Creation As the Home of God. The Doctrine of Creation in the Theology of Jürgen Moltmann*, *Calvin Theological Journal* 32 (1997), s. 72-90.



To co wierzący czynią w kościołach porzerza się i dąży do objęcia całego kosmosu<sup>19</sup>. Obecność Słowa i Ducha Bożego w Kościele Chrystusa jest prefiguracją i początkiem ich obecności w nowym stworzeniu wszystkich rzeczy. Kościół jest zorientowany na kosmos. Ograniczanie Kościoła tylko do świata ludzi, a w świecie ludzi - tylko do zbawienia duszy, było niebezpiecznym nowożytnym zawężeniem. Jeśli Kościół jest rzeczywiście zorientowany na kosmos, to kryzys ekologiczny ziemskiego stworzenia jest również kryzysem samego Kościoła. Jeżeli Kościół postrzega siebie jako reprezentanta stworzeń, to cierpienie stworzeń, szczególnie tych najsłabszych, staje się cierpieniem i bólem także dla niego<sup>20</sup>.

Jeśli chcemy poznawać naturę jako stworzenie Boże i odkryć w niej obecność Ducha Bożego, powinniśmy pożegnać się z mentalnością opartą na władzy i nauczyć się myśleć w inny sposób, taki który stwarza komunikację i integrację. Przedmioty i stany rzeczy poznajemy przede wszystkim wtedy, kiedy je widzimy w specyficznych relacjach, w ich środowisku. Powinniśmy poznawać nie dla dominacji, lecz dla uczestnictwa, tzn. dla włączenia się w wielorakie relacje istoty żyjącej. Poznajemy coś odrębnego od nas na tyle, na ile to kochamy i szanujemy (św. Augustyn twierdził: „poznajemy na tyle, na ile kochamy”). Taki rodzaj poznania faworyzuje socjalizację między człowiekiem i naturą i po długiej walce jest zdolny ich pojednać<sup>21</sup>.

### **3. Niektóre pozytywne aspekty hipotezy Gai**

„Ziemia” może być rozumiana w dwojaki sposób: jako warstwa, *na* której żyjemy, oraz jako planeta, ze swoją biosferą i atmosferą, *w* której żyjemy. Oglądając zdjęcia satelitarne ziemi, moglibyśmy powiedzieć, że żyjemy nie „na” ziemi, lecz „w” ziemi. Astronomowie doszli ostatnio do wniosku, że biosfera ziemi tworzy złożony system, rozumiany jako „organizm” *sui generis*, zdolny utrzymać na naszej planecie warunki przychylne istotom żyjącym. Chodzi o znaną hipotezę angielskiego naukowca Jamesa E. Lovelock, która została później nazwana „hipotezą Gai”<sup>22</sup>. Oferuje ona alternatywę wobec wizji nowożytnej, dla której natura przedstawia jedynie pierwotną siłę, którą należy podporządkować i kierować. Ukazuje ona także alternatywę dla samego antropocentryzmu, na którym opiera się cywilizacja nowożytna, i zmusza nas do myślenia w sposób biocentryczny, ukierunkowany na ziemię.

---

<sup>19</sup> Sama Świątynia Salomona została skonstruowana według miar, które odzwierciedlały miary kosmosu, tak jak je wówczas rozumiano. Świątynia jako mikrokosmos miała odzwierciedlać makrokosmos. G. STRACHAN, *The New Jerusalem – Temple of Creation*, Shadow, t. 1, nr 2 (grudzień 1984), s. 45-58.

<sup>20</sup> Por. J. Moltmann, *Ökologie*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, t. XXV, Berlin 1995<sup>3</sup>, s. 36-46.

<sup>21</sup> Por. J. MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung*, dz. cyt., s. 17nn.66nn.

<sup>22</sup> Por. J.E. LOVELOCK, *Gaja – A New Look at Life on Earth*, Oxford 1979. Szerzej na ten temat w nr. 53 (1993) periodyku *Evangelische Theologie*.

System ziemia, „w” którym rodzaj ludzki rozwinął swoją kulturę, pracuje na zasadzie superorganizmu. Według swojej własnej podmiotowości przemienia on komórki w formy życia, które później utrzymuje przy życiu. Uniwersalnym językiem Gai krążącym wśród istot żywych jest kod genetyczny. System-ziemia dysponuje też własnym systemem bezpieczeństwa oraz posiada wyższą inteligencję. Moglibyśmy zatem powiedzieć, że sama ziemia jest „żyjąca”. Według Rdz 1,24 została ona stworzona przez Boga, aby „produkowała” istoty żyjące. Stwierdzenia takiego nie znajdujemy w odniesieniu do żadnego innego stworzenia. Według tradycji rabinistycznej Bóg stwarza ludzi razem z ziemią (Rdz 1,26)<sup>23</sup>.

Hipoteza Gai, w opinii Moltmann, posiada wiele pozytywnych aspektów. Pomaga nam rozumieć ekosystemy lokalne i regionalne w ich złożoności, a nie jako systemy zamknięte w sobie samych. Wpływa ona także na metodę nauk: na miejsce fragmentacji wprowadza kooperację i integrację między różnymi dyscyplinami naukowymi. Wiedza zespolona nie jest mniej naukowa niż wiedza wyizolowana. Ma ona służyć nie interesom władzy, według metody „dziel i rządź”, lecz interesom życia wspólnego i przetrwania, gwarantując kooperację i symbiozę. Grożąca nam katastrofa ekologiczna zmusza do sformułowania wsobnej polityki światowej jako „polityki ziemi” (E. Von Weizsäcker). Poza tym hipoteza Gai nie pozwala nam już widzieć nas samych jako centrum świata, lecz zachęca do umieszczenia się bardziej demokratycznie wewnątrz systemu, który reguluje życie całego świata.

Wszystko to nie może być widziane jako jakiś powrót do bogini Ziemi. W przekonaniu Moltmann, hipoteza Gai nie nadaje ziemi żadnej siły boskiej, jak obawiają się niektórzy chrześcijanie konserwatyści. Istotne są tutaj jedynie warunki naszego przetrwania, możliwego jedynie w symbiozie i harmonii z organizmem ziemi<sup>24</sup>.

#### 4. Człowiek i natura w przymierzu z Bogiem

Wierzmy, że Bóg kocha i wspiera swoje stworzenie. Każde stworzenie posiada swoją własną godność i prawa. Wszystkie stworzenia są objęte Bożym przymierzem. Sformułowanie w Rdz 9,9-10 pokazuje, że z tego przymierza wywodzą

---

<sup>23</sup> Por. S. SCHREINER, *Partner in Gottes Schöpfungswerk. Zur rabbinischen Auslegung von Gen 1,26-27*, *Judaica* 49 (1993), s. 131-141. J. MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes*, dz. cyt., s. 304: „Das hat noch nichts mit Pantheismus zu tun, sondern respektiert nur die besondere Eigenschaft und Bestimmung des Geschöpfes 'Erde'. Die Bestimmung der Menschen als Gottes Ebenbild, 'sich die Erde untertan zu machen', findet an der Bestimmung der Erde als 'Hervorbringerin' von Pflanzen und Tieren ihre Grenze”.

<sup>24</sup> Por. J. MOLTSMANN, *Die Erde und die Menschen. Zum theologischen Verständnis der Gaja-Hypothese*, *Evangelische Theologie* 53 (1993), s. 420-438. Także: S.H. AUNG, *The Doctrine of Creation in the Theology of Barth, Moltmann and Pannenberg: Creation in Theological, Ecological and Philosophical-Scientific Perspective*, Regensburg 1998, s. 117nn.



się fundamentalne prawa ludzkie, prawa przyszłych pokoleń oraz prawa natury<sup>25</sup>. Przed Bogiem Stwórcą jesteśmy wraz z naszymi potomkami i wszystkimi żywymi stworzeniami równymi partnerami Bożego przymierza. Nie jesteśmy panami natury; nie jesteśmy też jedynie częścią natury. Każda istota żywa we właściwy sobie sposób jest partnerem Boga. Wszystkie żywe stworzenia muszą być uznane i traktowane przez ludzi jako partnerzy i uczestnicy Bożego przymierza. Kto niszczy ziemię lub rani zwierzęta, narusza samą godność Boga. Po przyjęciu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka w roku 1948 przyszedł czas na zaprojektowanie i przyjęcie Powszechnej Deklaracji Praw Natury. Natura jest wystawiona na ludzką gwałtowność, i dlatego trzeba ją chronić prawnie<sup>26</sup>.

Według niektórych politologów ochrona natury przed zniszczeniem dokonywanym przez człowieka związana jest z minimalnymi gwarantowanymi prawami jednostki. Tak jak każdy człowiek ma prawo do fizycznej nienaruszalności, tak też każdy człowiek ma prawo do nienaruszonego środowiska naturalnego. Zdaniem Moltmanna, w takiej perspektywie natura jest postrzegana w relacji do ludzi jedynie jako „środowisko człowieka”. Lecz jeśli ziemia wraz z każdą żywą istotą to Boże stworzenie, wtedy jej godność znajduje uzasadnienie w samym Bogu. Powinniśmy ją szanować ze względu na nią samą.

Prawo o ochronie zwierząt, wydane w Niemczech w 1986, określa je nie jako własność rzeczową człowieka, lecz jako jego „współstworzenia” i chroni je w ich godności. Teologiczne określenie „stworzenie” jest bardziej właściwe niż filozoficzny termin „natura”, gdyż uznaje prawo Boga nad stworzeniem, a więc ogranicza prawa człowieka. Bóg cieszy się prawem własności, człowiek jedynie prawem korzystania!

Moltmann zauważa, że na koniec relacji o kuszeniu Chrystusa (Mk 1,13) mówi się także o związku Chrystusa ze zwierzętami: „Żył tam wśród zwierząt, aniołowie zaś usługiwali Mu”. „Jest to jakiś ślad owego pokoju mesjańskiego ze stworzeniem, który według Iz 11 jest treścią nadziei Izraela. Ludzie są stworzeniami cielesnymi i naturalnymi, dlatego nie mogą zrealizować się we własnych prawach ludzkich, jeśli nie szanują równocześnie praw zwierząt, roślin i ziemi”<sup>27</sup>.

## **5. Boża ekologia szabat**

Spoglądając przez długi czas na siebie samych i na naturę jedynie pod kątem swojej pracy, ludzie dostrzegali tylko jedną stronę natury, tę użytkową. Według sta-

---

<sup>25</sup> Por. J.M. Lochmann – J. Moltmann, *Gottes Recht und Menschenrechte. Studien und Empfehlungen des reformierten Weltbundes*, Neukirchen 1976, s. 44nn.

<sup>26</sup> Pierwszą próbę wyzwolenia natury spod ludzkiej arbitralności i wyjścia poza antropocentryczną i egoistyczną perspektywę nowożytnego świata znajdujemy w „Światowej Karcie Natury”, którą Narody Zjednoczone przyjęły 18 października 1982 r.

<sup>27</sup> J. MOLTSMANN, *Gerechtigkeit schafft Zukunft*, dz. cyt., s. 90.

rej żydowskiej mądrości powinniśmy na nowo zrozumieć naturę i nas samych jako stworzenie Boże. Chodzi konkretnie o świętowanie szabat, dnia, w którym ludzie i zwierzęta odpoczywają i pozwalają na to, aby także natura mogła odpocząć<sup>28</sup>.

Według pierwszego opisu stworzenia Stwórca dopełnia swego dzieła celebrując szabat. Bóg stwarza, aby osiągnąć pokój; nie odpoczywa, aby później znów rozpocząć stwarzanie. Bóg błogosławił stworzenie swoją własną „odpoczywającą obecnością”. Słusznie więc siódmy dzień jest uważany za „święto stworzenia”, „ukoronowanie stworzenia”. Wszystko zostało stworzone ze względu na to święto. Aby nie świętować samemu, Bóg stworzył niebo i ziemię, tańczące gwiazdy na firmamencie, falujące wody oceanów, łąki i lasy, zwierzęta, rośliny, a w końcu także człowieka. Wszyscy są zaproszeni na Jego święto szabat. Wszyscy we właściwy im sposób są Jego towarzyszami w tym świętowaniu. Wszystko zostało stworzone dla chwały Bożej, ponieważ wszystko to, co istnieje, pochodzi z Jego miłości.

Ten szabat Boży staje się „ukoronowaniem stworzenia”. Nie sam tylko człowiek, ale człowiek wspólnie z wszystkimi innymi stworzeniami został ukoronowany przez Boską „królową – Szabat”<sup>29</sup>. Poprzez odpoczynek szabatowy stwarzający Bóg osiąga swój cel. Ludzie celebrujący szabat, postrzegają naturę jako Boże stworzenie i szanują ją jako dzieło kochane przez Boga. W przekonaniu Moltmanna, szabat mógłby zainspirować mądrą politykę w odniesieniu do środowiska oraz właściwą terapię dla naszych znękanych dusz i ciał. Teologia chrześcijańska musi uwolnić wiarę w stworzenie od nowoczesnego antropocentrycznego widzenia świata.

Istnieje także inne znaczenie szabat, związane z rokiem szabatowym odniesionym do ziemi i do ludzi na niej żyjących (Kpl 25,4). Motywacja społeczna zostaje tu uzupełniona przez motywację ekologiczną (Wj 23,11; Kpl 25,11nn.). Dla 26 rozdziału Księgi Kapłańskiej odpoczynek ziemi w roku szabatowym posiada najwyższą wagę. Wszystkich błogosławieństw ziemi doświadczy ten, kto jest posłuszny woli Bożej, zaś ukarany będzie ten, kto okaże nieposłuszeństwo. Rozdział ten przedstawia dość interesującą ekologiczną interpretację niewoli babilońskiej Izraelitów. Bóg chciał ocalić swoją ziemię i dlatego pozwolił, aby jego lud został pokonany i deportowany. Przez 70 lat Boża ziemia nie była uprawiana i odzyskała swoje siły. Po tym wszystkim lud mógł powrócić do ziemi obiecanej. Rok szabatowy mógłby być więc widziany jako strategia Boża zmierzająca do ochrony swych stworzeń i ziemi.

<sup>28</sup> Por. J. MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung*, dz. cyt., s. 281-299; tenże, *Gerechtigkeit schafft Zukunft*, dz. cyt., s. 82nn. A. Heschel, *Der Sabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Mensch*, Neukirchen 1990; J. O'Donnell, *Faith in God the Creator*, *Gregorianum* 78,2 (1997), s. 309-328, tu 320, słusznie zauważa: „Another fascinating aspect of Moltmann's understanding of the creation is his theology of the Sabbath”.

<sup>29</sup> Moltmann polemizuje z A. Auer, *Ist der Mensch die Krone der Schöpfung?*, Publik Forum (31 maja 1985) VI-VII.

Wszystkie dawne kultury agrarne znały mądrość zasady odkładania ziemi odłogiem celem zapewnienia jej płodności. Tylko wielkie mocarstwa eksploatowały płodne regiony ziemi po to, aby zapewnić zaopatrzenie ich wojsk i stolic, doprowadzając je do stanu jałowej pustyni (np. Persja, Rzym, Babilonia, region Maya na półwyspie Yucatan).

Dziś zasada odkładania ziemi odłogiem zniknęła niemal zupełnie z praktyki agrarnej. Uprzemysłowienie rolnictwa doprowadza do coraz większego użycia nawozów sztucznych. Uprawy monokulturowe wyparły system różnorodnych upraw. Rezultatem tego jest intensyfikacja sztucznego nawożenia i postępujące zatrucie gleby i zbiorów. Efekt końcowy może być podobny jak w przypadku doświadczeń Izraela. Nieustanna eksploatacja ziemi doprowadzi nas do niewoli i do wymarcia rodzaju ludzkiego. Po śmierci rodzaju ludzkiego cała ziemia będzie mogła w końcu świętować wielki szabat, którego człowiek nowoczesny jej odmawiał. Jeśli pragniemy przetrwania naszej kultury i naszej ziemi, musimy zwrócić uwagę na te ostrzeżenia i pozwolić ziemi świętować jej wielki szabat. Moltmann zapytuje: Nie moglibyśmy celebrować razem ze świętami roku liturgicznego także „Dnia Ziemi”, aby pamiętać o stworzeniu źle traktowanym przez człowieka? W takim Dniu powinniśmy uklęknąć przed ziemią i prosić ją o przebaczenie za wszystkie zawinione niegodziwości wobec niej oraz odnowić naszą wspólnotę z nią. W takim „Dniu Ziemi” powinniśmy odnowić przymierze, które Bóg zawarł z Noem i ziemią.

Według Biblii, prawa szabatu są Bożą strategią ekologiczną, podjętą przez Niego po to, aby zachować życie, które on sam stworzył. Szabat ze swym odpoczynkiem i rytmem jest także strategią wyprowadzającą z kryzysu ekologicznego i ukazującą nam, po całym postępie dokonanym kosztem natury, wartości trwałego rozwoju i życia w harmonii z naturą<sup>30</sup>.

## **Zakończenie**

W odróżnieniu od Moltmanna, Alfons Auer twierdzi, że teologia powinna podtrzymać swoją opcję antropocentryczną. Natura realizuje się jedynie w człowieku i tylko w nim osiąga swoje pełne znaczenie. W tym świecie człowiek jest jedynym istnieniem zdolnym do przyjęcia odpowiedzialności<sup>31</sup>. „Radykalny an-

---

<sup>30</sup> Por. J. MOLTSMANN, *Gott im Projekt der modernen Welt*, dz. cyt., s. 107nn.; tenże, *Gerechtigkeit schafft Zukunft*, dz. cyt., s. 82nn.

<sup>31</sup> Por. A. AUER, *Etica dell'ambiente. Un contributo teologico al dibattito ecologico*, Brescia 1988, s. 73. M. WYROSTKIEWICZ, *Kwestia ekologiczna w wypowiedziach Magisterium Ecclesiae*, w: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. III, Lublin 2005, s. 238, zauważa, że w refleksji teologicznej ekologia nie może być sprowadzona tylko do troski o przyrodę, ale powinna być próbą dostrzegania i przywracania naturalnego porządku, w którym darząc szacunkiem przyrodę pamięta się, że człowiek jest wartością nieskończenie większą,

tropocentryzm” zapoczątkowany przez Kartezjusza poddaje naturę człowiekowi wytwarzając arogancję antropocentryczną wobec natury. Antropocentryzm właściwie rozumiany jest zaś normą każdego ludzkiego zachowania wobec przyrody. Po tej linii Auer rozwija swoją etykę środowiskową.

Rozwiązania proponowane przez Moltmanna i Auera wydają się prezentować dwa różne podejścia do kwestii ekologicznej w teologii chrześcijańskiej. Lecz, jak zauważa R. Gibellini, chrześcijańska wiara w stworzenie oparta na Biblii wychodzi poza alternatywę między koncepcją antropocentryczną, która stwierdza prymat człowieka, a koncepcją kosmo-, fizjo- czy bio-centryczną, promującą prymat natury. Dwie linie refleksji, teocentryzm kosmologiczny Moltmanna i antropocentryzm chrześcijański Auera, nie przeciwstawiają się sobie, chociaż się oczywiście różnią. Obie wizje wychodzą z tego samego założenia teologicznego i postrzegają naturę jako stworzenie Boże w jego potrójnym wymiarze: stworzenie protologiczne, *creatio continua* i stworzenie eschatologiczne. Teologia interpretuje świat jako „Boże stworzenie”, pokazuje jego głębię umieszczając je w horyzoncie chwały i daru Boga<sup>32</sup>.

Refleksja Moltmanna odbija się szerokim echem w świecie nie tylko teologicznym, fascynuje, prowokuje reakcje, wzbudza kontrowersje. Jego bogata myśl, oparta na różnych tradycjach filozoficznych i teologicznych powinna służyć stymulacji dalszego dialogu między teologią i naukami przyrodniczymi oraz zmienić nasze podejście do stworzenia. Niewątpliwym osiągnięciem niemieckiego teologa jest zachęcenie do reinterpretacji teologii i obrazu Boga w świetle ekologicznej świadomości naszej kultury<sup>33</sup>.

Podstawową intencją Moltmanna jest próba pogodzenia nauki i teologii, natury i historii. Wydaje się jednak, że udaje mu się bardziej pogodzić naturę z historią niż naukę z teologią. Dialog z naukowcami nie zawsze mu się udaje, gdyż przekształca on znaczenie koncepcji naukowych. Teolog nadaje dużą wagę immanencji Boga podkreślając zamieszkiwanie Ducha Boga w stworzeniu w relacji perychoretycznej Bóg-świat. Zauważono jednak, że Moltmann nie utrzymywałby w należytej różnicy Boga i świata.

a szacunek do niego jest sprawdzianem i wyrazem troski o środowisko przyrodnicze. Także: I. Sanna, *Luomo via fondamentale della chiesa*, Roma 1989<sup>2</sup>, s. 371-431.

<sup>32</sup> Por. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Brescia 2007<sup>6</sup>, s. 604.

<sup>33</sup> C. DEANE-DRUMMOND, *Ecology in Jürgen Moltmann's Theology*, dz. cyt., s. 300, zauważa: „One of Moltmann's achievements has been to encourage us to reconsider who God is in the light of the ecological awareness of our culture. He is brilliant in his subtle interweaving of themes taken from green issues into his own perception of God as social Trinity. However, he may have gone rather too far in his own speculative theology; especially in his discussion of the immanent Trinity”. Także: J. POLKINGHORNE, *Review of God in Creation*, Expository Times 97 (1986), s. 285; S. Bouma Prediger, *The Greening of Theology: The Ecological Models of Rosemary Radford Ruether, Joseph Sittler and Jürgen Moltmann*, Atlanta 1995, s. 217-263; F.S. FIORENZA – J.P. GALVIN, *Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives*, t. 1, Minneapolis 1991, s. 243.

Teolog ewangelicki akcentuje konieczność widzenia w głębokiej jedności dzieła stworzenia i odkupienia. Teologia natury ma silnie eschatologiczny wymiar. Stworzenie jest „systemem otwartym” na swoje eschatologiczne wypełnienie. Nadzieja eschatologiczna to nadzieja integralna: nadzieja dla człowieka, historii, kosmosu i całego stworzenia. Samo stworzenie stanie się mieszkaniem Boga (*Schechina*), gdy Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28), nie w sensie panteistycznym, lecz panenteistycznym.

Niedawno w jednym z wykładów Moltmann stwierdził dość prowokująco: „Religijne negacje świata działają długotrwale. ‘Kochany Boże, uczyni mnie pobożnym, abym mógł wejść do nieba’ – tak modlą się dzieci chrześcijańskie. Jeśli niebo ma stać się naszą wieczną ojczyzną, to ziemia może być nam obojętna, ponieważ jesteśmy tu tylko przez krótki czas. Ale czy my, ludzie, nie jesteśmy stworzeniami z ziemi (por. Rdz 2,7)? Czy Chrystus nie urodził się na tej ziemi? Czy Jego krzyż nie stał na tej ziemi? Czy nie czekamy na ‘nową ziemię, na której zamieszka sprawiedliwość’? (2 P 3,13). Czego szukamy u aniołów w niebie? W nadziei Chrystusa nie ma zbawienia bez nowej ziemi”<sup>34</sup>.

## **Eco-theology as a form of Christian diakonia to creation**

### SUMMARY

Jürgen Moltmann, one of the world's leading Protestant theologians, is widely recognized as a key figure in the growing concern for eco-theology. For Moltmann, the present ecological crisis can be overcome by a new understanding of God and creation. The concept of a triune God helps to dispel the myth of our unilateral relationship of dominion over nature. Moltmann sees also some positive aspects of Gaia theory. He champions a commitment to justice for all creatures, not just human. He moves beyond anthropocentrism and tries to balance the traditional emphasis on God's creative work by insisting that a doctrine of creation should culminate in the Sabbath celebration.

---

<sup>34</sup> J. MOLTSMANN, *Bóg nadziei*, dz. cyt., s. 52n.