

KS. JERZY GRZEŚKOWIAK

TEOLOGICZNE PRZESŁANKI
ODPOWIEDZIALNOŚCI ZA ŚRODOWISKO PRZYRODNICZE

„Poddany władaniu człowieka świat nakazuje mu, aby zatrzymał się i na nowo przemyślał swój stosunek do przyrody. Trzeba było tysiącleci, aby człowiek nauczył się panowania nad przyrodą. Nadeszła chwila, aby opanował swe panowanie, a to niezbędne przedsięwzięcie wymaga nie mniejszej działalności i niezłomności niż dzieło podbicia przyrody”.

(papież Paweł VI do FAO)

I. KRYZYS-EKOLOGICZNY

Od kilku lat pojawiają się na półkach księgarskich dzieła o alarmujących tytułach: *Oskalpowana ziemia*¹, *Zanim zginie przyroda*², *Nasza splądrowana planeta*³, *Stworzenie nad przepaścią*⁴, *Człowiek przeciwko sobie*⁵. Wymienione jedynie przykładowo tytuły książek dowodzą, że coraz powszechniej zaczynamy sobie wreszcie uświadamiać realnie grożące nam niebezpieczeństwo całkowitego zniszczenia życia biologicznego na naszej planecie i to z winy samego człowieka. Problem zagrożenia środowiska człowieka stał się ostatnio przedmiotem licznych dyskusji toczonych tak na łamach prasy codziennej, w radio i telewizji, jak i w kręgach politycznych, w czasie debat rządowych i konferencji międzynarodowych.

Problematyka ta weszła również na warsztat badań naukowców z różnych dziedzin. Wypada tu zaznaczyć, że przyrodnicy polscy, kontynuując

¹ A. Leńkova. *Oskalpowana ziemia*. Warszawa 1971.

² J. Dorst. *Zanim zginie przyroda*. Warszawa 1971.

³ F. Osborn. *Unsere ausgeplünderte Erde*. Zürich 1950.

⁴ G. Altner. *Schöpfung am Abgrund. Die Theologie vor der Umweltfrage*. Neukirchen 1974.

⁵ *Człowiek przeciwko sobie*. Red. A. Leńkova. Warszawa 1977.

znakomite tradycje nauki polskiej w dziedzinie ochrony przyrody, której początki sięgają XIX w.⁶, już w 1958 r. występowali w Międzynarodowej Unii Ochrony Przyrody postulując utworzenie i formułując zasady nowej dziedziny wiedzy przyrodniczej, której przedmiotem byłaby racjonalna ochrona i kształtowanie środowiska. W 1965 r. wybitny geolog polski Waleri Goetel zaproponował nadać tej nowej dyscyplinie naukowej nazwę „sozologia” (od słowa greckiego *sodzo* — chronię, ratuję oraz *logos* — nauka). Stosowana jest dziś również nieco poszerzona nazwa „sozoekologia”.

Znaczenie przełomowe w zainteresowaniu opinii światowej problematyką ekologiczną przyznać trzeba dramatycznemu raportowi Sekretarza Generalnego ONZ U Thanta z 26 V 1969 r.⁷. Raport ów był niewątpliwie odpowiedzią na zgłoszony do ONZ apel 2200 wybitnych uczonych. Opierając się na ogromnym materiale zebranym przez specjalną komisję ONZ U Thant zwrócił uwagę całej opinii światowej na niebezpieczne zmiany, jakie dokonały się w przyrodzie pod wpływem działalności człowieka, i zainicjował ogólnoswiatową akcję ochrony środowiska przyrodniczego. Podstawowym problemem świata współczesnego — w myśl tego raportu — jest degradacja natury, a przecież „żyjemy w biosferze, której przestrzeń i zasoby jakkolwiek olbrzymie, są jednak ograniczone” „Dyskusja na Zgromadzeniu Ogólnym podkreśliła, że po raz pierwszy w dziejach ludzkości narasta w skali światowej kryzys środowiska ludzkiego, obejmujący kraje rozwinięte i rozwijające się. Przyczyny kryzysu tkwią w gwałtownym wzroście zaludnienia i braku zgodności między rozwojem techniki a wymaganiami środowiska. Przejawia się to w degradacji pól uprawnych, rozroście obszarów zurbanizowanych, w zagładzie grożącej wielu formom życia zwierzęcego i roślinnego. W dążeniu do podnoszenia dobrobytu materialnego lekceważy się ochronę środowiska człowieka [...]. Jeżeli proces ten będzie kontynuowany, przyszłe życie na ziemi może zostać zagrożone”.

Kolejnym ostrzeżeniem dla świata były dwa raporty tzw. Klubu Rzymskiego (Club of Rome), który w 1972 r. i 1973 r. ogłosił dające wiele do myślenia tezy o granicach wzrostu.

W pierwszej relacji pt. *Granice wzrostu*⁸ postawiono pesymistyczną prognozę, że ludzkość nie ujdzie przed totalną katastrofą, jeśli nie zrezygnuje z panującej obecnie koncepcji postępu. Przeanalizowano pięć głównych czynników wzrostu; ludność, produkcja żywności, energia —

⁶ A. Leńkowska. *Ochrona przyrody w Polsce*. W: *Człowiek przeciwko sobie* s. 85-108.

⁷ *Człowiek i jego środowisko*. Raport Sekretarza Generalnego ONZ. „Biuletyn Polskiego Komitetu do Spraw UNESCO”. Numer specjalny 1969.

⁸ D. Meadows i in. *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*. Stuttgart 1972.

uprzemysłowienie, zużycie surowców, czyli tzw. dóbr nieodtwarzalnych i zanieczyszczenie środowiska. Obecnie równowaga między tymi czynnikami jest mocno zachwiana. Kontynuowanie obecnych trendów grozi załamaniem się systemu światowego już w połowie przyszłego wieku.

Drugi raport Klubu Rzymskiego, zatytułowany *Ludzkość na zakręcie*⁹, istotę współczesnego kryzysu upatruje w dwojakiego rodzaju przepaści: pomiędzy człowiekiem a przyrodą oraz pomiędzy „Północą” a „Południem”, tj. pomiędzy bogatymi i biednymi. Tylko zmniejszenie tych przepaści może uratować świat przed katastrofą unicestwienia.

Kryzys, jaki zaistniał, wiąże się bezspornie z tym, że zachowujemy się wobec otaczającej nas przyrody w sposób wysoce nieodpowiedzialny, naruszając jej naturalną równowagę, nie troszcząc się o jej regenerację, po prostu ją niszcząc. Prowadzi się dziś bowiem rabunkową wprost eksploatację bogactw mineralnych, beztrudno wyczerpuje się źródła energii. Grozi nam radioaktywność, szkodzi nam hałas. Na całym świecie zanieczyszcza się wody w rzekach, jeziorach i morzach. Ginie więc w nich roślinność i ryby. Umierają nam lasy, giną rośliny i zwierzęta. My sami zatruwamy się powietrzem zanieczyszczonym do tego stopnia, że nawet budowle, które przetrwały wieki, teraz kruszą się, bo nie potrafią oprzeć się atmosferze skażonej przez techniczno-przemysłową cywilizację naszego wieku.

S. Brubaker, analizując współczesny kryzys środowiska przyrodniczego człowieka¹⁰, wymienia cztery jego zasadnicze przejawy: niewygody życia, uszczerbek dla zdrowia, zagrożenie zdolności rozrodczej i genetycznej oraz osłabienie zdolności przyrody do podtrzymywania życia. Najważniejszym z wymienionych skutków jest naruszenie równowagi ekologicznej i wynikające stąd zmniejszenie zdolności środowiska przyrodniczego do zapewnienia człowiekowi przetrwania.

Pierwoszędnymi komponentami środowiska człowieka są: atmosfera, gleba i woda. Zniszczenie tych elementów równa się zniszczeniu życia. Tymczasem wszystkie owe elementarne dla bytowania człowieka na ziemi warunki są dziś zagrożone, ulegają bowiem systematycznemu skażeniu¹¹.

Atmosfera jest nieustannie zanieczyszczana przez dymy, wyziewy przemysłowe, pyły, gazy, związki toksyczne, a nawet substancje radioaktywne pochodzące z elektrowni jądrowych i pracowni izotopowych. Miliony pojazdów z silnikami spalinowymi zatruwają powietrze tlenkiem węgla,

⁹ K. Czapliński. *Zagrożenie egzystencji ludzkiej we współczesnej cywilizacji*. W: *Jakość życia. Człowiek wobec cywilizacji technicznej*. Red. J. Krucina. Wrocław 1977 s. 51-58.

¹⁰ *Aby żyć na ziemi. Człowiek i środowisko w przyszłości*. Warszawa 1976.

¹¹ B. Kamiński, M. Okólski. *Świat obecny, świat przyszły*. Warszawa 1978 s. 34-48.

węglowodorami, ołowiem, benzopirenem i aldehydami. Niektóre z tych związków mają działanie rakotwórcze. Skażenie atmosfery powoduje zatrucie organizmu ludzkiego, trudności w oddychaniu, choroby zwierząt, marnienie roślin i ograniczenie przenikania słonecznego. Ciągłe wzrastająca ilość dwutlenku węgla w atmosferze, niby płaszcz okrywająca ziemię, może doprowadzić do zachwiania równowagi termicznej, co może z kolei spowodować stopienie części lodowców na biegunach ziemi i znaczne podniesienie poziomu oceanów i mórz. Używanie różnych rozpylaczy (np. dezodoranty) sprawia, że warstwa ozonu, stanowiąca niezbędną osłonę Ziemi, staje się z roku na rok cieńsza.

Ciągle ubywa gleby, która ma nas żywić, na skutek rozbudowy miast, zakładów produkcyjnych i sieci dróg. Niszczą jej żyzność nadmierne dawki nawozów sztucznych, których rośliny nie są w stanie przyswoić. Przemysł wydobywczy, budowa tam, zbiorników retencyjnych i kanałów przyczynia się do zmiany układów hydrologicznych; często nawet na odległych terenach uprawnych.

Ustawicznie pogorszeniu ulega jakość wody zanieczyszczanej przez zakłady przemysłowe związkami chemicznymi oraz ropą naftową wylewaną do mórz i oceanów przez rozbite statki i katastrofy w rafineriach. Nie można też pominąć zagrożenia związanego ze stosowaniem tzw. pestycydów — środków chemicznych o wysokiej toksyczności niszczących chwasty, owady czy gryzonie, które przenikają przecież do gleby i wody i pozostają w organizmach żywych.

Trudno przewidzieć też na dalszą metę konsekwencje skażenia atmosfery pyłem radioaktywnym powstającym podczas wybuchów nuklearnych. Izotopy promieniotwórcze zawarte w pyłe, krążąc przez tygodnie na dużych wysokościach, opadają potem w różnych częściach globu skażając wodę i roślinność.

Tych kilka — tytułem przykładu — wymienionych przejawów skażenia naszego przyrodniczego środowiska wystarczająco dobitnie wskazuje na powagę zagadnienia.

II. CO NA TO KOŚCIÓŁ?

Tragicznie rysująca się sytuacja zmusza do postawienia pytania o postawę Kościoła i jego ewentualną rolę w opanowaniu tego skomplikowanego problemu. Czy Kościół nie jest zobowiązany do współuczestnictwa w stawianiu czoła tej kwestii, którą można określić jako „być albo nie być” ludzkości i świata. Idzie bowiem już nie tylko o jakość życia, lecz o szansę przeżycia. Ochrona środowiska przyrodniczego stała się już przecież sprawą zachowania życia w skali całej naszej planety.

Kościół nie jest przeciw światu, lecz — jak Chrystus, Słowo odwieczne — żyjąc w świecie chce być ze światem i dla świata. Poczucie jedności z całą rodziną ludzką i światem, wobec których Bóg zlecił Kościołowi misję nasycenia wszystkimi wartościami ewangelicznymi i ukazywania ostatecznego przeznaczenia w Bogu, zobowiązuje wspólnotę Kościoła do szczerego zainteresowania się wszystkimi problemami nurtującymi dzisiejszego człowieka i niepokojącymi całą społeczność oraz do włączenia się w ich opanowanie i rozwiązanie dla wspólnego dobra przyszłości ludzkości. Ta solidarność Kościoła ze światem nigdzie chyba tak dobitnie nie została wyrażona, jak w pierwszych zdaniach soborowej *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, nadających niejako piętno całemu dokumentowi: „Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i wszystkich cierpiących, są też radością i nadzieją, smutkiem i trwogą uczniów Chrystusowych; i nie ma nic prawdziwie ludzkiego, co nie miałyby oddźwięku w ich sercu. Ich bowiem wspólnota składa się z ludzi, którzy zespoleni w Chrystusie prowadzeni są przez Ducha Świętego w swym pielgrzymowaniu do Królestwa Ojca, i przyjęli orędzie zbawienia, aby przedstawić je wszystkim. Z tego powodu czuje się ona naprawdę ściśle złączona z rodzajem ludzkim i jego historią” (1).

Jeśli Kościół tak rozumie siebie i swoją obecność w świecie, to nie może pozostać obojętny wobec jednej z najpoważniejszych trosk współczesnych, jaką jest zagrożenie naszego przyrodniczego środowiska.

W ostatnich latach oficjalne magisterium Kościoła kilkakrotnie wypowiadało się na tematy ekologiczne.

Sobór Watykański II nie zajmował się wprost tym problemem, niemniej w III rozdz. KDK nakreślone zostały główne linie dotyczące relacji między człowiekiem a środowiskiem.

Dość często w sprawie ochrony środowiska naturalnego zabierał głos papież Paweł VI. Wystarczy wymienić takie dokumenty, jak: list apostolski *Octogesima adveniens* (14 V 1971, nr 21), przemówienie do przedstawicieli FAO (16 XI 1970), przemówienie do uczestników kongresu poświęconego problemowi zanieczyszczania wód i powietrza (Rzym — 27 III 1971); list Pawła VI do M. Stronga, sekretarza generalnego konferencji ONZ o ochronie środowiska człowieka, która odbyła się w Sztokholmie (15-17 VI 1972). W związku z tą konferencją powstał także drugi ważny dokument: oficjalna odpowiedź Stolicy Apostolskiej na ankietę opracowaną przez sekretarza generalnego Konferencji. Ów raport Stolicy Apostolskiej przedstawia rezultaty badań i refleksji, które zagadnieniu środowiska poświęca od lat najwyższy autorytet Kościoła.

Nieco materiału do tematyki ekologicznej znaleźć można też w dokumentach III Synodu Biskupów (*Sprawiedliwość w świecie* — 1971).

W końcu wymienić należy encyklikę *Redemptor hominis* Jana Pawła II (4 III 1979), w której papież mówiąc o zjednoczeniu całego stworzenia ze „Zbawicielem człowieka” i zarazem „Zbawicielem świata”, wspomina o stworzeniu „poddanym marności”, które „jęczy i wzdycha” na skutek wielorakich zagrożeń ze strony współczesnej cywilizacji (nr 8). Omawiając w niej współczesne zagrożenia człowieka, wskazuje na zasady prawidłowego postępu (nr 15, 16).

Zaakceptować tu trzeba jeszcze jeden aspekt zagadnienia. Mianowicie, Kościół znajduje się dziś w niełatwym położeniu, albowiem raz po raz padają dziś zarzuty obwiniające właśnie chrześcijaństwo za obecny kryzys ekologiczny¹².

D. L. Meadows i J. W. Forrester, autorzy I Raportu Rzymskiego (*Granice wzrostu* — 1972) stwierdzają, że „chrześcijaństwo jest zbiorem skodyfikowanych wartościowań stymulujących wzrost; zobowiązuje ono ludzi do rozwijania misjonarskich ambicji oraz przyznaje im prawo do panowania nad przyrodą [...]. Chrześcijaństwo to religia ekspansyjnego wzrostu”¹³.

W podobnym duchu formułuje i uzasadnia zarzuty C. Amery w książce pod perfidnym tytułem: *Koniec opatrności. Bezlitosne skutki chrześcijaństwa*¹⁴. Według niego całą kulturę zachodnią, na której piętno wycisnęła tradycja żydowsko-chrześcijańska, przenikła idea o prawie człowieka do panowania nad wszystkimi stworzeniami, a zarazem niezachwiana wiara, że rękojmnią postępu jest ustawiczne przeobrażanie świata. Źródłem kryzysu ekologicznego — tak twierdzi Amery — jest wyparcie greckiej cyklicznej koncepcji dziejów przez chrześcijańską koncepcję linearną, w której przyszłość kształtowana ciągłym rozwojem ukazywana była jako rzeczywistość pełna Bożych obietnic. Współczesna moralność społeczeństwa produkcyjno-konsumpcyjnego jest prostym wynikiem urzeczywistnienia starotestamentalnego mandatu uprawniającego człowieka do czynienia sobie ziemi poddaną.

Jeszcze bardziej napastliwy w atakach okazuje się L. White, utrzymujący, że trudno znaleźć na świecie drugą religię tak skrajnie antropocentryczną jak chrześcijaństwo. Usytuowanie człowieka w samym centrum — w przeciwieństwie do koncepcji antycznego pogaństwa i religii

¹² G. Remmert. *Misja człowieka według Genezis a ekologiczny kryzys*. „Novum” 1976 z. 6 s. 85-93; tenże. *Schöpfungsauftrag oder Selbstmordprogramm? Die technisch-wirtschaftliche Entwicklung als Herausforderung von Theologie und Sozialethik. Ein Literaturbericht*. „Bibel und Kirche” 1975 z. 3 s. 92-99; S. Szczyrbowski. *Teologowie wobec „granicy wzrostu”*. „Życie i Myśl” 26:1976 z. 3 s. 135-141.

¹³ Remmert. *Misja człowieka* s. 88.

¹⁴ *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*. Reinbek 1972.

orientalnych — doprowadziło do wykopania przepaści między człowiekiem a przyrodą. Współczesne nauki przyrodnicze są konsekwencją chrześcijańskiej teologii, która głosząc radykalny dualizm człowieka i przyrody przyznawała człowiekowi prawo bezwzględnego wykorzystywania jej zasobów dla własnych celów. Rozwój techniki stanowi realizację przekonania, że człowiek stworzony na obraz Boży uczestniczy w Jego transcendencji nad stworzeniem. „Dzisiejsze nauki przyrodnicze są podobnie jak dzisiejsza technologia prześlgnięte chrześcijańską arogancją wobec otaczającej nas przyrody. Trudno więc oczekiwać od nich rozwiązania ekologicznego kryzysu. Skoro korzenie naszych trudności wyrastają z podłoża religijnego, to również środki zaradcze mieć muszą w zasadzie charakter religijny”¹⁵.

Sile sugestii tego rodzaju bezpodstawnych — co zostanie wykazane poniżej — zarzutów ulegają niekiedy również polscy naukowcy, czego dowodem jest następująca wypowiedź: „Ugruntowane tradycjami judaistycznymi i katolickimi przeświadczenie o służebnej roli zasobów przyrody w stosunku do działalności człowieka dopuszczało w istocie ich całkowite nawet roztrwonienie”¹⁶.

Jest ironią losu, że chrześcijaństwo, któremu wielokroć zarzucano ciemnotę i zacofanie, oskarżano o hamowanie rozwoju i wrogi stosunek do wszelkiego postępu, staje się dziś przedmiotem ataku z pozycji skrajnie przeciwnych. Trzeba powiedzieć, że ewidentnym brakiem obiektywizmu grzeszy usiłowanie obarczenia tylko chrześcijan za obecny katastroficzny stan naszego środowiska przyrodniczego. Tradycja judeochrześcijańska, nawołując do odpowiedzialności za środowisko, akcentowała ideę o czasowym tylko zarządzaniu nim przez człowieka. Jeśli zaś rzeczywiście istnieją w historii fakty przemawiające za triumfalizmem w ocenie roli człowieka wobec przyrody i jeśli to doprowadziło do stanu, że człowiek stał się postrachem i burzycielem przyrody, to w imię obiektywnej prawdy trzeba powiedzieć, że nie Biblia jest temu winna, lecz sam człowiek, który ideę biblijną zniekształcił i wypaczył.

Współczesny kryzys ekologiczny oraz zarzuty stawiane chrześcijaństwu zmuszają Kościół do reinterpretacji doktryny w tym zakresie, jak również do budzenia u chrześcijan poczucia odpowiedzialności za środowisko naturalne. Z pewnością trzeba na nowo przemyśleć dzisiejszą trudną sytuację, która jest wyzwaniem rzuconym ludzkości i Kościołowi, i zanalizować ją w świetle niezmiennego objawienia Bożego, jak również w świetle znaków czasu, przez które także przemawia Duch Boży. W ten sposób będzie można wypracować właściwe przesłanki religijne dla odpowied-

¹⁵ L. White. *The Historical Roots of Our Eccologic Crisis*. „Science” 155:1967 s. 1203-1207; Remmert. *Misja człowieka* s. 86 n.

¹⁶ Kamiński, Okólski, jw. s. 51.

niego działania na tym polu. Potoczna świadomość pod tym względem jest bowiem wręcz żalosna. Na ogół panuje przeświadczenie, że opanowanie skomplikowanego problemu spoczywa jedynie na barkach odpowiednich instytucji, organizacji oraz państw, rzadko kiedy zaś dostrzega się powiązanie tej sfery działania z własną religijnością.

Na konieczność budzenia takiej nowej świadomości zwrócili uwagę uczestnicy II Światowej Konferencji Religii dla Pokoju w Louvain w 1974 r. Komisja IV: „Środowisko naturalne i przetrwanie człowieka” apelowała m. in.: „Jako wyznawcy religii jesteśmy zobowiązani do udziału w tych konkretnych wysiłkach, których celem jest ochrona środowiska naturalnego na naszej planecie. Wyznajemy, że nie dość uczyniliśmy, by uświadomić ludziom ten problem. W istocie — jak się zdaje — w wielu instytucjach religijnych panuje całkowita obojętność wobec tych spraw. Wierzący wszystkich religii są zobowiązani zmienić ten stan rzeczy. Winniśmy pobudzać się nawzajem, jak też i wszystkich zainteresowanych, do poszukiwania i realizowania stosownych rozwiązań”¹⁷.

Poniżej zostaną zarysowane niektóre najważniejsze przesłanki mobilizujące chrześcijan do podjęcia współodpowiedzialności za ratowanie zagrożonego środowiska przyrodniczego.

„CZYŃCIE SOBIE ZIEMIĘ PODDANA” (RDZ 1, 28)

Biblia przekazuje prawdę o stworzeniu człowieka na obraz Boży: „A wreszcie rzekł Bóg: uczynimy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam, aby panował nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad całą ziemią” (Rdz 1, 26). Zasadniczy problem leży w interpretacji owego „obrazu i podobieństwa”. Historia egzegezy biblijnej notuje różne jej próby: dopatrywano się podobieństwa zewnętrznego, widziano ów obraz w funkcji królewskiej człowieka, w posłannictwie panowania nad całym światem stworzonym, w długowieczności patriarchów, a najczęściej w duchowym wyposażeniu człowieka (rozum i wola).

M. Filipiak opierając się na współczesnych trendach egzegetycznych zaproponował interpretację funkcjonalno-dynamiczną. W jego ujęciu idea obrazu Bożego w człowieku wyraża sposób, w jaki człowiek realizuje siebie poprzez swe relacje z Bogiem, z innymi ludźmi i ze światem¹⁸.

Najpierw obraz Boży oznacza zdolność człowieka do prowadzenia dialogu z Bogiem. Tylko człowiek jest dla Boga partnerem, jego „rozmówcą” na ziemi. Jedynie człowiekowi Bóg objawił siebie samego i od-

¹⁷ *Dokumenty Światowej Konferencji Religii dla Pokoju (Louvain 1974)*. „Znak” 28:1976 s. 266-267 s. 117.

¹⁸ *Biblia o człowieku*. Lublin 1979 s. 79-107.

wieczne postanowienie swej zbawczej woli wezwania wszystkich ludzi do uczestnictwa w Jego życiu.

Obraz Boży w człowieku przejawia się — po drugie — w zdolności i potrzebie otwarcia się na innych ludzi. W Rdz 1, 27 powiedziano, że człowiek — „obraz Boży” został stworzony „mężczyzną i kobietą”. Podkreślenie w tym kontekście faktu istnienia dwu płci wskazuje na charakterystyczną dla człowieka zdolność do dialogu i do tworzenia między-ludzkiej wspólnoty.

Po trzecie, człowiek jako obraz Boży jest istotą, która winna podporządkowywać sobie ziemię, czyniąc z niej godne siebie mieszkanie. Realizując to człowiek staje się współpracownikiem Boga. Bóg stworzył świat, a człowiek — jako obraz Boży — ma Jego dzieło kontynuować.

W końcu człowiek na mocy podobieństwa do Boga jest wyposażony w zdolność kierowania swoim własnym losem, o czym świadczy nadane przez Boga polecenie obwarowane sankcją (Rdz 2, 17); jest więc odpowiedzialny za swoje czyny.

Te cztery składniki obrazu Boga w człowieku wyznaczają poczwórną funkcję człowieka: teologiczną, społeczną, kosmiczną i historyczną. Nie ulega wątpliwości, że zaniechanie dotychczasowego absolutyzowania kosmicznej funkcji człowieka i włączenie jej w całość innych jego uzdolnień ukrytych w idei „obrazu Bożego” jest o wiele bardziej słuszne i pozwala uniknąć zarzutów jakoby *Księga Rodzaju* dostarczała motywów do niemal nieograniczonego władania człowieka nad światem.

Z zarzutami tego typu polemizuje szczególnie biblista Norbert Lohfink. Jego zdaniem tekstami z *Księgi Rodzaju* nie wolno uzasadniać czy usprawiedliwiać szaleńczego wprost współcześnie rozwoju technicznego¹⁹. Dla niego problem istotny tkwi nie w tym, czy mit wzrostu zrodził się rzeczywiście z opartej na Biblii tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej. Dziś interesuje nas raczej to, czy Biblia według dzisiejszego jej rozumienia w dalszym ciągu skłania do opowiedzenia się za mitem wzrostu. Zadanie polega więc na dokładnej interpretacji danych biblijnych, na dociekaniach, co faktycznie w owym często cytowanym zdaniu z pierwszego opisu stworzenia „Bądźcie płodni...” (Rdz 1, 28) jest powiedziane o „wzroście” i „panowaniu”? Jaki jest prawdziwy sens tej wypowiedzi w świetle współczesnych badań biblijnych? Bo jeśli Biblia istotnie nie legitymuje mitu wzrostu, to przecież można podjąć się pracy wychowawczej, odcinając się od dotychczasowej złej tradycji i można kultywować nowe idee, których realizacja zapewniałaby ludzkości przyszłość bardziej optymistyczną.

Punktem wyjścia dla dociekań Lohfinka jest również idea stworzenia

¹⁹ „Seid fruchtbar und füllt die Erde an!” Zwingt die priesterschriftliche Schöpfungsdarstellung in Gen 1 die Christen zum Wachstumsmythos? „Bibel und Kirche” 1975 z. 3 s. 77-82.

człowieka na „obraz Boży”. Czy ten fakt tak radykalnie oddziela człowieka od reszty stworzeń, wynosi go i czyni absolutnym panem wszystkiego? Sama Biblia nie tłumaczy nam właściwego sensu tej wypowiedzi. W tej kwestii może nieco pomóc — zdaniem Lohfinka — pokrewna starożytna literatura krajów sąsiadujących z narodem wybranym. Okazuje się, że w eposach mezopotamskich przedstawiających opis stworzenia człowieka przez bóstwa również jest mowa o „obrazie i podobieństwie bożym” w człowieku. Owo podobieństwo między Bogiem a człowiekiem należy przeto do bardzo starych przedbiblijnych tradycji. Ze świadectw pochodzących z Mezopotamii wcale jednak nie wynika, by człowiek miał zajmować stanowisko władcy całego świata stworzonego. Ilekroć w podobnych tekstach jest mowa o stworzeniu ludzi na obraz Boga, to sens właściwy tych stwierdzeń jest taki, że ludzie zostali stworzeni „do wykonywania służby”. Mezopotamska wizja człowieka bynajmniej nie jest tak promienna i optymistyczna. W kosmosie jest ogrom pracy do zrobienia jeśli ma on trwać i być w ruchu. Właśnie po to, by niejako odciążyć się od nadmiaru pracy, bogowie stwarzają ludzi. I nie ma tam wcale mowy o panowaniu człowieka. Nic się nie zmienia przez fakt, że człowiek jest „podobny” do bogów. Stąd też gdy Biblia mówi, że człowiek został stworzony według obrazu Bożego, nie wolno nam wyciągać z tego fałszywych wniosków. Oczywiście Stary Testament przyznaje człowiekowi znacznie wyższą pozycję w kosmosie aniżeli kultury mezopotamskie, ale nie wynika to wcale z wypowiedzi o człowieku jako „obrazie Boga”. *Księga Rodzaju* jest bowiem jeszcze jakoś „spokrewniona” z mezopotamską koncepcją człowieka jako „wielkiego niewolnika bóstw”.

Lohfink odpierając więc atak Amery’ego zarzuca mu słabą znajomość kulturowego kontekstu, z którego wywodzi się sformułowanie o człowieku jako obrazie Bożym. Zdaniem Lohfinka Amery popełnia błąd sądząc, że Biblia poza człowiekiem żadnemu innemu stworzeniu nie przypisuje podobieństwa do Boga. Dzieło literackie, do którego należy opis stworzenia, czyli kapłańska tradycja Pentateuchu, zawiera w związku z relacją o wydarzeniach na górze Synaj, długi opis o budowie „Świętego Przybytku”. Namiot święty z arką przymierza jest w pewnym stopniu ostatecznym dopełnieniem całego dzieła stwórczego Boga, a przecież jest dziełem ludzkiej pracy i techniki. By to zrealizować Mojżesz musiał najpierw wejść na górę Synaj i odebrać od Boga „niebieski model” tego ziemskiego sanktuarium. I chyba nie błądzimy — kontynuuje Lohfink — mniemając, że niebiański model to po prostu samo niebo. Stąd wniosek: nie tylko człowiek jest obrazem Boga, lecz całe stworzenie osiągające pełnię swego piękna przez pracę człowieka jest obrazem („naśladownictwem”) nieba, miejsca opromienionego Bożą obecnością. Według zamierzeń autora biblijnego idea obrazu Bożego żadną miarą więc nie wykopuje głębokiej prze-

paści między człowiekiem a resztą stworzenia — jak sądzi Amery — lecz posłużyła do ukazania ścisłej jedności i wzajemnej przynależności człowieka i całego dzieła stwórczego Boga ²⁰.

W innym artykule Lohfink analizując sformułowanie Rdz 1, 26-28 dochodzi do wniosku, że „obraz Boży” w człowieku podkreśla szczególną bliskość człowieka wobec Boga, a nie jego pozycję władcy wobec reszty świata ²¹. W tekstach tych chodzi ostatecznie nie o drogę, lecz o cel, mianowicie o stabilny kosmos, w którym ludzie mogliby współżyć na ziemi w szczęściu i pokoju. Dlatego *Księga Rodzaju* podaje kosmogonię dwa razy, w bezpośrednim po sobie następstwie (Rdz 1, 1-2, 4a oraz 2, 4b-25). Pierwszy opis ukazuje stabilność budowli kosmosu, drugi stabilne rozmieszczenie mieszkańców ziemi. „Czyńcie sobie ziemię poddaną” oznacza więc: bierzcie ją w posiadanie i mieszkać na przynależnym wam terytorium. Natomiast „panowanie nad zwierzętami” nie oznacza całkowitej rozporządzalności nimi, lecz prawo do ich „oswojenia”, do życia w przyjaźni ze zwierzętami, zgodnie z pierwotnym planem rajskim. Według Biblii mieszkanie Boga pośród ludzi jest przeznaczeniem i celem istnienia świata.

Lohfink zwraca nadto uwagę, że w istotnym tekście Rdz 1, 28 („Bądźcie płodni i rozmnażajcie się [...] i czyńcie sobie ziemię poddaną”) nie chodzi o przykazanie Boga ²². Można by te słowa tak rozumieć, gdyby traktowało się je jako samodzielne zdanie. Trzeba jednak uwzględnić cały kontekst, który wskazuje nie na przykazanie, lecz na błogosławieństwo. Gdy Bóg stworzył człowieka różnicując go płciowo, dał mu moc rozmnażania się. Naturalnie błogosławieństwo w myśli semickiej zakłada, że daje się je dla koniecznego i nakazanego działania. Mimo to jest ono przede wszystkim i najpierw błogosławieństwem i darem, który się z wdzięcznością przyjmuje, a nie przykazaniem.

Ostateczna konkluzja Lohfinka brzmi: Na pytanie, czy Biblia zobowiązuje Żydów i chrześcijan do popierania mitu wzrostu, trzeba w świetle współczesnej biblistyki, która nie czepia się wyrwanych fragmentarycznie zdań, lecz próbuje zrozumieć je w ich pierwotnym kontekście, odpowiedzieć jasno: Nie! Każdy, kto jest przekonany, że trzeba dziś dla przetrwania ludzkości wyrugować z mentalności mit wzrostu, będzie miał po swojej stronie tak Żydów, jak i chrześcijan ²³.

Rzecz więc w tym, by właściwie rozumieć teksty *Księgi Rodzaju*. Obydwa wyrażenia: „czyńcie sobie ziemię poddaną” i „panować nad całym

²⁰ Tamże s. 80.

²¹ N. Lohfink. *Macht euch die Erde untertan? „Orientierung”* 38:1974 s. 137-142.

²² Lohfink. *Seid fruchtbar* s. 80.

²³ Tamże s. 82.

stworzeniem" wcale zatem nie są równoznaczne z bezwzględna, nieumiarkowaną i bezmyślną eksploatacją przyrody. Są to tylko obrazowe synonimy „brania w posiadanie” i „oswajania”. A „brać w posiadanie” nie znaczy niszczyć, lecz dbać o świat, stymulować jego rozwój zgodnie z myślą Bożą. „Czynić ziemię poddaną” oznacza właściwe zarządzanie, włodarzenie, a nie pogwałcenie, które ma swoją genezę w błędnym pojmowaniu suwerenności człowieka. Człowiek jest przecież częścią świata. Dalszy tekst Rdz 2, 4-25 akcentuje zresztą wyraźnie więź człowieka z otaczającą go przyrodą: ciało Adama zostało bowiem utworzone z prochu ziemi. Wymowne są też słowa, że Bóg osadził człowieka w ogrodzie Eden, aby go „uprawiał” i „doglądał”. Bóg nałożył więc na człowieka obowiązek troski o integralność świata („doglądać”) i o jego rozwój („uprawiać”). W *Księdze Rodzaju* autor natchniony przekazał nam na ludzki sposób prawdę o pierwotnej harmonii współistnienia wszystkich stworzeń, prawdę o zależności wszystkiego, co istnieje oraz prawdę o funkcjonowaniu praw warunkujących rozwój świata, a ustanowionych w akcie stwórczym Boga.

Człowiek nie jest zatem absolutnym panem przyrody. Jego zadaniem jest być panem świata, ale w sensie owego „obrazu i podobieństwa”²⁴. Tylko Bóg jest prawdziwie panem przyrody (Job 38, 4-7; Iz 40, 12. 21-26), człowiek jest nim jedynie z łaski Boga. Bóg wyposażył człowieka w taki sposób, by mógł nad przyrodą panować, zawsze jednak zgodnie z zamiarami Stwórcy. Świat nie jest „dziką naturą”, która stała się własnością człowieka z chwilą, gdy wziął ją w posiadanie. Ziemia, przyroda nigdy nie były bez właściciela. Od samego początku była własnością tego, który ją stworzył i powierzył człowiekowi stworzonemu na Jego podobieństwo. Według Starego Testamentu ziemia zależy całkowicie do Boga, jest Jego własnością: „Jego jest ziemia” (Ps 24, 1; 89, 12; Kpł 25, 23). Jako jej stwórca posiada do niej absolutne prawo. On ustanawia jej prawa (Wj 23, 10) i sprawia, że ona wydaje owoce (Ps 65; 104). Bóg dał ją człowiekowi w posiadanie nie przestając być jej właścicielem (Joz 22, 19; Jr 16, 8; Ez 36, 5). Człowiek jest tylko dzierżawcą Boga na ziemi, na której przebywa — jak Izrael — jako „cudzoziemiec i gość” (Kpł 25, 23; Ps 119, 19). Prawodawstwo religijne narodu wybranego akcentowało bardzo mocno ten fakt. Korzystanie z owoców ziemi było poddane przepisom. Ubodzy i cudzoziemcy mieli prawo do zbierania kłosów (Pwt 14, 29; 24, 19-21). Znamienne, że już wtedy istniała swoistego rodzaju „ochrona przyrody”: obowiązywał tzw. rok szabatowy; by nie wyjałowić zbyt wiele ziemi, należało co 7 lat zrezygnować ze zbioru plonów (Wj 23, 11). „Włodarzenie” ziemią powiązane było z życiem religijnym. Obowiązek czci Boga, składa-

²⁴ R. Guardinì. *Odpowiedzialność coraz większa*. „Tygodnik Powszechny” 15:1961 nr 25.

nie dziękczynienia i uznanie zależności od Niego wyrażały się m. in. także w świętach rolniczych (np. Święto Przaśników, Pierwocin, Żniw — Wj 23, 16). Święta te wiązały życie kultyczne narodu ze zjawiskami powtarzającymi się rytmicznie w przyrodzie. To religijne, a zarazem socjologiczne prawo ziemi wskazywało na autorytet Boga, do którego należy cała rzeczywistość stworzona.

Zadanie powierzone człowiekowi jako rządcy świata polega na uznaniu we wszystkim planu Stwórcy, na usiłowaniu odkrycia i zrozumienia tego, co Bóg chciał w dziele stworzenia objawić i co zamierzał zrobić w nim w przyszłości. Chrześcijańin winien więc zbliżyć się do przyrody nie jak do czegoś dzikiego, co trzeba ujarzmić, lecz jak do rzeczywistości przedstawiającej zdumiewający wyraz Boskiej mądrości. Chrześcijańska postawa wobec przyrody polega zatem na trosce, by dzieło Boże nie tylko nie ulegało niszczeniu, ale rozwijało się osiągając coraz większą doskonałość. Człowiekowi nie wolno postępować ze światem tak, jak chce, lecz tak jak chce Bóg, czyli musi on działać zawsze zgodnie z istotą rzeczy, zgodnie z porządkiem, w którym ukryty jest Boży zamiar, Jego pierwotna idea. Natury nie można traktować tylko jako przedmiotu użytkowego, jako obiektu wszelkich możliwych manipulacji. Przyroda nie jest jakąś masą towarową przeznaczoną do nieograniczonej konsumpcji, lecz środowiskiem człowieka. Dewastacja i wprowadzanie zakłóceń w środowisku naturalnym człowieka jest sprzeczne ze zleconym człowiekowi zadaniem tworzenia kultury. Zadaniem techniki i sztuki jest kontynuacja stworzenia, a nie zniszczenie. Przyroda domaga się prawdziwego szacunku i powściągliwości w obchodzeniu się z nią. Bezwzględny wyzysk natury i jej bogactw oraz zakłócenie czy niszczenie ładu w przyrodzie jest działaniem nieodpowiedzialnym i niedozwolonym, sprzecznym z właściwie pojętym posłannictwem człowieka wobec świata i z wolą Stwórcy²⁵.

W świetle prawdy objawionej o stworzeniu świata przez Boga trzeba patrzeć na przyrodę, materię, kosmos jako na szczególny znak Boży. Należy dostrzegać w nich tajemniczą obecność Stwórcy i traktować po bratersku, jak czynił to św. Franciszek z Asyżu ogłoszony przez Jana Pawła II patronem ekologii.

Cz. Bartnik, idąc za V. Poucelem i P. Teilhardem de Chardin, nazywa świat wręcz „sakramentem”. Opierając się na słowach św. Pawła: „W Nim [w Bogu] przecież żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 28) teolog ten wnosi, że, „wszystko, co człowieka otacza, cały nieskończony wszechświat, ciała niebieskie, glob ziemski, gleby, rośliny, zwierzęta, klimat — jest systemem znaków o istotnej dla nas treści, jest cudownym znakiem Boga. Przez to wszystko przemawia ku nam stwórcza moc Boża, im-

²⁵ X. Léon-Dufour. *Słownik teologii biblijnej*. Poznań 1973 s. 1131.

manencja Boża, obecność Boża. Otaczająca nas rzeczywistość jest jakąś matrycą dla człowieka. Najbardziej naturalne środowisko stanowi jakby otwartą dłoń Bożą, na której ostatecznie żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”²⁶.

IV. INSPIRACJA CHRYSOLOGICZNA

Dla chrześcijanina w zupełnie nowych wymiarach jawi się problem ochrony środowiska, jeśli dostrzega się fakt istnienia silnych więzów łączących cały kosmos z Jezusem Chrystusem i Jego zbawczym dziełem.

1. „PIERWORODNY WOBEC WSZELKIEGO STWORZENIA” (KOL 1, 15)

Zdumiewa nas kosmiczny aspekt chrystologii św. Pawła, podjęty potem przez Ojców Kościoła, przez kilka wieków zaniedbany, a dziś ponownie odkrywany i włączany do wielu syntez teologicznych. Najważniejszy w tym względzie tekst św. Pawła głosi: „On [Chrystus] jest obrazem Boga Niewidzialnego, Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne [...]. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma swe istnienie” (Kol 1, 15-17).

Ten tekst z powodu pewnych niejasności niepokoił od dawna i różnie go interpretowano²⁷. Problem leży w tym, w jaki sposób Chrystus może być uznany za pierworodnego wszelkich stworzeń, za pierwsze ogniwo tego długiego łańcucha, skoro ten sam tekst z naciskiem stwierdza, że Chrystus jest całkowicie poza i ponad wszechświatem, ponieważ wszystko zostało stworzone w Nim, przez Niego i dla Niego. Św. Paweł umieszcza Chrystusa wśród stworzeń, głosząc jednocześnie Jego transcendencję w stosunku do nich.

Koncepcję św. Pawła należy rozumieć w ten sposób, że Chrystus jest wzorcą i celową przyczyną wszechświata oraz zasadą jego spójności. Chrystus niestworzony z Kol 1, 16 (podobnie jak Mądrość z *Księgi Przysłów* rozdz. 8) jest niejako wzorem, zwierciadłem, w którym Bóg oglądał plan wszechświata, kiedy go stwarzał. Bóg wpatrywał się w swoją Mądrość, którą jest Syn Boży, i dlatego cały kosmos z ładem, który go charakteryzuje, jest „przepojony mądrością” (Job 38, 40; Syr 24, 1-22; 42, 15-25). Właśnie w tym znaczeniu wszystko zostało stworzone „w Chrystusie”. Królewska władza Chrystusa nad kosmosem nie jest więc na-

²⁶ Sakrament świata. „Więź” 19:1976 z. 11 s. 6-10.

²⁷ A. Feuillet. *Chrystus kosmiczny według św. Pawła*. W: *Obraz Jezusa Chrystusa*. Warszawa 1970 s. 70-87.

rzucana wszechświatu z zewnątrz. Punktem wyjścia wszechświata jest bowiem Chrystus i już od samego początku, od momentu stworzenia, wszechświat w całej swojej rozciągłości nosi w sobie obraz Chrystusa i mówi o Nim.

Św. Paweł dodaje, że wszystko zostało także stworzone „dla Chrystusa”. Chrystus jest celem wszechświata — Logos Wcielony. Mądrość Nie stworzona brała udział w stworzeniu wszechświata, natomiast Mądrość Wcielona — Chrystus Odkupiciel jest celem wszystkich rzeczy.

Chrystus jest zasadą spójności wszechświata. Dzięki Niemu świat stanowi harmonijną całość (piękny porządek), w którym wszystkie elementy wzajemnie się wspomagają. Bez Chrystusa świat byłby nieczytelnym chaosem. „Świat bez Słowa Bożego nie miałby więcej sensu niż zdanie bez czasownika” (P. Claudel). Cały wszechświat, którego zawrotne rozmiary znamy dziś jeszcze lepiej, nosi na sobie jakby podpis Chrystusa, jest nieustannie przez Niego prowadzony i śpiewa Jego chwałę. „Odkupiciel świata Jezus Chrystus jest ośrodkiem wszechświata i historii” — głosi Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* (nr 1).

2. WCIENIE A KOSMOS

Tajemnica wcielenia, wejścia nie stworzonego Logosu, czyli Syna Bożego, w nasz materialny świat spowodowała zaistnienie nowej relacji między Bogiem a stworzeniem. Wcielenie podniosło bowiem wzwyż nie tylko człowieka, lecz także cały kosmos. Ludzkie ciało Chrystusa stanowiło przecież cząstkę materii i ściśle było związane z pozostałą materialną częścią kosmosu. Bóg przyjmując cielesno-duchową naturę ludzką wywyższał również i uświęcił cały świat materialny. Całe stworzenie zostało podniesione wyżej niż istniało w porządku pierwotnym. Przez wcielenie bowiem cząstka materii (ludzkie ciało) została wewnętrznie i osobowo zjednoczona z Bogiem, stając się narzędziem w przekazywaniu życia Bożego całemu stworzeniu. Wcielenie zapoczątkowało *consecratio mundi*. J. Mouroux pisze w związku z tym: „Przyszedł Chrystus i cały świat został odkupiony. Przez swoje wcielenie Bóg połączył się ze wszystkimi najbardziej duchowymi a także najbardziej cielesnymi elementami wszechświata. Jak grzech odwrócił cały porządek rzeczy, tak wcielony Bóg wszystko odnowił i uzdrowił. Boże błogosławieństwo uobecnione i działające w Chrystusie przywróciło Boskie oblicze ludziom i rzeczom oraz nadało im znowu duchowe znaczenie”²⁸.

Tak więc „uczłowieczenie Boga” we wcieleniu — jak głosili Ojcowie Kościoła — prowadzi do „przebóstwienia człowieka”, a przez niego całego

²⁸ J. Mouroux. *The Meaning of Man*. New York 1961 s. 36 — cyt. za: E. Carter. *Być chrześcijaninem*. Warszawa 1974 s. 97.

świata i całej materii. Ludzkość i świat zostały bowiem od początku przeznaczone do nowego i wiecznego przymierza w Chrystusie, czyli do eschatologicznego uczestnictwa w chwale Ojca (por. Rz 8, 28-30; Ef 1, 20-23)²⁹.

3. KOSMICZNY WYMIAR ZMARTWYCHWSTANIA

Kontynuując myśl trzeba dopowiedzieć, że przyjęte we wcieleniu ciało (jako cząstka materii) zostało w pełni przemienione dopiero w zmartwychwstaniu. Więc dopiero wtedy również materia uzyskała swoją ostateczną doskonałość; w uwielbionym ciele Chrystusa stała się nieprzemijająca. Nie przestając być materią stała się uczestniczką wiecznej pełni Bożego życia. I to jest najbardziej wzniosła godność, jaką materia mogła osiągnąć. Już nigdy nie zdobędzie ona wyższej doskonałości ponad tę, którą otrzymała w zmartwychwstałym ciele Chrystusa.

Widać w ten sposób, jak odkupienie dokonane przez Chrystusa w misterium paschalnym dosięga nie tylko człowieka, lecz obejmuje również cały kosmos³⁰. Uwielbienie i przebóstwienie ludzkiej natury Chrystusa, stanowiącej cząstkę ludzkości i świata, jest równocześnie zapoczątkowaniem „nowego stworzenia”, jakiejś dogłębnej przemiany nie tylko ludzi, ale i kosmosu. „Zechciał bowiem Bóg — pisze Paweł apostoł — by w Nim zamieszkała cała Pełnia i aby przez Niego znów pojednać wszystko z sobą: i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez Krew Jego krzyża” (Kol 1, 20; por. Ef 1, 10. 23; 3, 8). Przez odkupieńczy czyn Chrystusa Bóg „wszystko”, a więc i kosmos, na nowo skierował ku sobie i Chrystusowi, naprawiając naruszoną przez grzech człowieka wewnętrzną harmonię świata i jego odniesienie do Boga.

Wstrząsającą wymowę mają słowa św. Pawła o stworzeniu, które przez grzech zostało „poddane marności”, które „aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” i „z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych” (Rz 8, 19-23). Cierpienia świata materialnego partycypują więc w owym bolesnym rodzeniu się ludzi, przybranych synów Bożych, do szczęścia wiecznego, w którym ów świat materialny wyzwolony „z niewoli skażenia” również będzie uczestniczył, odzyskując na nowo pierwotną więź ze źródłem Boskiej miłości. Cały kosmos będzie uczestniczył „w wol-

²⁹ R. Rogowski. *Postęp ludzki w aspekcie teologicznym*. W: *Jakość życia* s. 223-229.

³⁰ W. Hryniewicz. *Liturgia a misterium paschale Chrystusa*. W: *Wprowadzenie do liturgii*. Red. F. Blachnicki, W. Schenk, R. Zielasko. Poznań 1967 s. 94-95; A. Jankowski. *Horyzonty kosmiczne odkupienia w teologii biblijnej*. „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 9:1966 s. 33-44; S. Lyonnet. *Redemptio cosmica sceudum Rom. 8, 19-23*. „Verbum Domini” 44:1966 s. 225-242; W. Beinert. *Christus und der Kosmos. Perspektiven zu einer Theologie der Schöpfung*. Freiburg 1974.

ności i chwale dzieci Bożych”, co znaczy, że całe stworzenie zostanie w jakiś sposób przemienione (por. KK 9, 36, 48; KDK 39). Bo co innego znaczyć mogą słowa *Dziejów Apostolskich* o „odnowieniu wszystkiego w Chrystusie i przez Chrystusa” (3, 31)? Właśnie zmartwychwstanie Chrystusa jest pierwociną tego wyzwolenia i uwielbienia, które obejmuje cały wszechświat. Jest prototypem i początkiem paschy kosmosu, której finałem będą „nowe niebiosa i nowa ziemia” (Ap 21, 1). Uwielbione ciało Chrystusa jest jakby modelem tego nowego kosmosu. Dzięki fizycznej solidarności z ciałem Chrystusa cały wszechświat materialny bierze udział w Jego zwycięstwie i się odradza. Właśnie na tym zapoczątkowaniu eschatologicznej odnowy polega kosmiczna funkcja zmartwychwstania Chrystusa. Stąd też nie dziwi nas, że Ojcowie Kościoła określali niekiedy zmartwychwstanie jako „ósmego dzień stworzenia”. Zmartwychwstanie Chrystusa, stanowiąc centrum historii świata, jest „aktem stwórczym”, mocą którego uwielbiony Pan dokonał odnowy świata i będzie ją kontynuował aż osiągnie pełną doskonałość w „nowej ziemi”. Czyż zmartwychwstałe ciało Chrystusa nie jest więc doprawdy wspaniałą obietnicą dla całej przyrody, dla wód i ziemi, dla każdego ptaka i zwierzęcia, dla każdego kwiatu i drzewa, dla miliardów słońc, planet i mgławic oraz dla każdego atomu i najbardziej elementarnej cząstki materii?

Rekapitulacyjną teologię św. Pawła (Chrystus jako Głowa wszelkiego stworzenia — Ef 1, 10), tzn. zjednoczenie całego stworzenia w Chrystusie, znajdujemy także w pismach Ojców Kościoła (Ireneusz, Klemens z Aleksandrii, Orygenes, Atanazy, Hilary, Augustyn, Ambroży, Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy, Cyryl Aleksandryjski) ³¹.

Nie tylko św. Paweł urzeczony jest kosmiczną wizją Chrystusa i Jego posłannictwa. Rzecznikiem takiej kosmicznej chrystosologii jest również św. Jan Apostoł ³². Ukazuje ją w trzech pojęciach-obrazach: Jezus Chrystus jest logosem, światłem i życiem.

Św. Jan otwiera swoją *Ewangelię* Prologiem, w którym w kilku zdaniach uchwycił kosmiczne wymiary Bożego stworzenia i odkupienia nie tylko ludzkości, ale całego świata. To właśnie Słowo (Logos) wyprowadziło wszechświat z jego istnienia w umyśle Bożym do istnienia rzeczywistego: „Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało” (J 1, 3). Cały kosmos ma zatem życie w Logosie. W *Apokalipsie* Chrystus jest nazwany Początkiem stworzenia Bożego (3, 14). „Jam jest Alfa i Omega, Początek i Koniec” (21, 6; 22, 13; por. 1J 2, 13-14). Logos porzucił jednak swój niebiański stan i włączył się fizycznie do naszego świata,

³¹ G. A. Maloney. *Chrystus kosmiczny*. Warszawa 1972 s. 92-170.

³² Tamże s. 68-91.

stając się dla całego stworzenia światłem i życiem. „Ja jestem światłością świata” (J 8, 12). „Ja przyszedłem na świat jako światło” (J 12, 46). Chrystus zbawi cały wszechświat udzielając mu nowej światłości, która przemieni świat w nowe stworzenie. W *Apokalipsie* św. Jan opisuje ten wszechświat, który będzie przemieniony przez odkupujące dzieło Chrystusa w niebieskie Jeruzalem: „I Miastu nie trzeba słońca ni księżyca, by nam świeciły, bo chwała je oświeciła, a jego lampą Baranek” (21, 23-24). Poza ideą światła głównym tematem pism św. Jana jest „życie”. Jezus Chrystus jest życiem świata (J 3, 36; 5, 24-39; 6, 40-47; 10, 10; 11, 25-26; 14, 6; 20, 31; 1J 1,2). W Nim jest życie i nikt nie może otrzymać tego życia inaczej niż przez Jezusa Chrystusa (J 1, 4).

W czasach najnowszych ideę dogłębnego włączenia się Chrystusa w świat materii podjął zwłaszcza P. Teilhard de Chardin. Posługując się kategoriami współczesnej myśli ewolucyjnej uważa on Chrystusa za osobowe CENTRUM wszechświata. Przez akt wcielenia Chrystus ustanowił głęboki i nieodwołalny związek między sobą a ludzkością i światem materialnym. Wiąż ta pogłębia się i rozwija w chrystocentrycznym procesie ewolucyjnym, który osiągnie swój kres w Paruzji — drugim przyjściu Chrystusa. Chrystus wywyższony przez Ojca jest centrum kosmicznym przyciągającym wszystkie byty. Przeznaczeniem całego wszechświata, punktem OMEGA jest nadnaturalne centrum — Chrystus³³.

Dziś w dobie kryzysu ekologicznego bardzo potrzebna jest ludzkości inspirowana chrześcijańską myślą teilhardowska koncepcja przyrody, postawa współ-życia z nią, współ-czucia, wsłuchiwanie się, odczytywania jej głosów, postawa pełnego czci szacunku wobec jej ogromu i potęgi oraz religijnej czci dla ukrytych w niej boskich mocy. Dla Teilharda cały ewoluujący kosmos jest *diafania Christi* — przejrzystością, przeświecaniem, przebłyskiwaniem Chrystusa. Swoją zachwyty dla świętości materii wyraził on w *Hymnie do materii*, w którym m. in. woła: „Bądź błogosławiona uniwersalna Materio, Trwanie bez końca, Eterze bezbrzeżny, ty, która przelewając się przez nasze ciasne miary i roztapiając je objawiasz nam rozmiary Boga.

Pozdrawiam Cię, środowisko boskie, naładowane Twórczą Potęgą, Oceanie miotany przez Ducha, Głino ulepiona i ożywiona przez Słowo Wcielone [...]”³⁴.

Równie wymowna jest jego przejmująca „celebracja” pośrodku azjatyckiej pustyni Ordos „Mszy ponad światem” w święto Przemienienia Pańskiego w 1923 r.:

³³ P. Teilhard de Chardin. *Srodowisko Boże*. Warszawa 1967; Maloney, jw. s. 171-207.

³⁴ Cyt. za: L. Boros. *Odkrywanie myśli*. Warszawa 1975 s. 190.

Ponieważ znów, Panie mój, w stepach Azji nie mam przy sobie ani chleba, ani wina, ani ołtarza, wzniosę się ponad te symbole do czystego majestatu rzeczywistości. Ja, kapłan, składam więc w ofierze na ołtarzu całą Ziemi pracę i cierpienie całego świata. Przyjmij, Panie, łączną ofiarę stworzenia, które pociągnięte przez Ciebie nabrało ruchu. Weź ją w Twoje dłonie, w Twoje wszechobecne dłonie, które dźwiza wszystko przeszłe i przyszłe i dotykają tego, co najbardziej w nas wewnętrzne i niewymierne. Wypowiedz nad nią Twoje dwakroć skuteczne słowo. Nad wszelkim życiem, które kiełkuje, rośnie, kwitnie i dojrzewa, rzeknij: to jest moje ciało. I wszystkiemu, co martwieje, więdnie i przemija, rozkaż: to jest moja krew. A teraz, Jezusie, ukryty pod osłoną świata, stałeś się rzeczywiście wszystkim dla mnie, wszystkim wokół mnie i wszystkim we mnie. Przemieniony Chrystusie, siła tajemniczo ukryta w materii, oślepiający ośrodku, w którym zawężają się nieprzeliczone włókna tego, co wielorakie. Mocy, nieubłagana jak świat i gorąca jak życie! Ciało Twoje w całej swej „rozciągłości”, wszechświat, Twoją mocą i moją wiarą, stało się kosmicznym tygłem, w którym wszystko stapia się w jedno, by narodzić się na nowo. Temu Ciału poświęcam się dzisiaj, przez wszystkie zdolności, którym Twoja stwórcza działalność kazała we mnie zakiełkować, przez mą znikomą wiedzę, przez moje więzi religijne i przez wszystkie moje przekonania człowiecze — by w nim żyć i umierać³⁵.

Trudno o wspanialszą pochwałę materii, o głębsze widzenie tajemnych związków między Chrystusem i całym wszechświatem.

V. CHRZEŚCIJAŃSKIE PRAWO MIŁOŚCI I ASCEZA JAKO PODSTAWOWE ELEMENTY ETYKI EKOLOGICZNEJ

Obowiązek odpowiedzialności ekologicznej umotywowany jest nie tylko teologiczną świadomością, że cała rzeczywistość wszechświata jest dziełem Boga Stwórcy oraz powiązana jest tajemniczo z wcielonym i uwielbionym Chrystusem, lecz także równie silną argumentacją za troską o integralność środowiska przyrodniczego, stanowi fundamentalne dla chrześcijańskiej etyki prawo miłości bliźniego, które obowiązuje nie tylko w relacjach jednostkowych, lecz które należy konsekwentnie rozciągnąć na całe społeczeństwo.

Afirmacja bliźniego, szacunek, układanie na zasadzie miłości swych odniesień do jednostek zawsze były uważane za naczelną powinność chrześcijanina. Natomiast troska o społeczność, w której się żyje, stanowiła na ogół plan dalszy, dość często zaniedbywany. Dziś, nie zdradzając „mikroetyki”, trzeba obudzić sumienie dla „makroetyki”. Nie wystarczy przecież, gdy osobiście, niejako prywatnie, przeżywać będziemy swoje

³⁵ Tamże s. 191.

chrześcijaństwo, nie wystarczy też prawidłowo ustawiać swe odniesienie do innych ludzi. Potrzebne jest również chrześcijańskie zaangażowanie wobec całości społeczeństwa, zaangażowanie społeczne i polityczne, współdziałanie w rozwiązywaniu wszystkich problemów, które społeczność trapią³⁶.

Poszerzając maksymalnie zasięg tej społeczności trzeba dalej powiedzieć, że w poczuciu odpowiedzialności nie można ograniczać się jedynie do społeczności wsi, miasta, regionu czy kraju. W warunkach współczesnych przez „społeczność”, w której żyjemy”, trzeba rozumieć cały świat. Rozwój środków społecznego przekazu sprawił, że świat „skurczył się”. Dziś w domu dowiadujemy się z prasy, radia i telewizji o wydarzeniach na całym świecie. O odległych krajach wiemy dziś tyle, co dawne pokolenia wiedziały o sąsiedniej osadzie. Stąd nie możemy dziś być obojętni na to, co spotyka naszych bliźnich na drugim końcu świata. Gdy idzie o ochronę środowiska jesteśmy odpowiedzialni dziś nie tylko za zniszczoną zielenią w naszym parku, lecz także za wycinane lasy, zatrutowane powietrze, rzeki i oceany i za grabieżczą politykę wobec bogactw naturalnych na innych kontynentach, bo wszyscy żądamy aż do przesady techniki, wygody, luksusu. Solidarność wszystkich ludzi, oparta na fundamencie wiary, zmusza chrześcijan do ustalania granic wzrostu oraz do zaakceptowania fundamentalnych potrzeb i praw innych ludzi, tj. także w Trzecim Świecie, jak również przyszłych generacji.

„Dom jest jeden” — taki napis widniał na plakacie polskiego grafika T. Jodłowskiego, nagrodzonego na Międzynarodowym Biennale Plakatu na temat ochrony środowiska w 1974 r. Plakat przedstawiał olbrzymich rozmiarów ludzkie dłonie trzymające dom z wpisanym w jego wnętrzu emblematem świata. Dom jest jeden — nasze środowisko, ziemia, przyroda, kosmos — jest wspólnym domem i wspólnym dobrem całej rodziny ludzkiej. Przez „dobro wspólne” rozumiemy za Vaticanum II „sumę warunków życia społecznego, jakie bądź zrzeszeniom, bądź poszczególnym członkom społeczeństwa pozwalają osiągnąć pełniej i łatwiej własną doskonałość” (KDK 26). Na ową „sumę warunków życia” składa się również jakość naszego środowiska: czyste powietrze, zdrowa woda, nieskażony pokarm, cisza, zielenią lasów i woń kwiatów. Także od środowiska uzależniona jest szansa pełnego rozwoju osoby ludzkiej, również środowisko jest czynnikiem decydującym o życiu godnym człowieka.

Rośnie w szybkim tempie literatura alarmująca o skutkach techniki i różnych procesów związanych z uprzemysłowieniem i urbanizacją destrukcyjnie oddziałujących na cielesne, a zwłaszcza psychiczne zdrowie

³⁶ J. Darlymple. *Chrześcijańskie tak*. Kraków 1975 s. 41-60.

człowieka³⁷. Oczywiście, człowiek ma kolosalne możliwości przystosowywania się do nowych warunków i jego tysiące lat trwające dzieje doskonałe to potwierdzają, lecz przecież istnieją też granice, których przekroczenie może prowadzić do degeneracji gatunku „człowiek”. Amerykański uczyony René J. Dubos przestrzega:

„Człowiek jest zdolny przyswoić sobie pewien stopień tolerancji na zanieczyszczenie środowiska, nadmierne bodźce, na wyczerpujące życie społeczne w atmosferze współzawodnictwa, na rytm, który jest całkowicie obcy dla naturalnych cykli biologicznych, i na wszystkie inne konsekwencje życia w świecie miast i technologii. Taka tolerancja czyni go zdolnym do skutecznego oporu wobec narażania się na wpływy, które są bądź przykre, bądź szkodliwe. Jednak w wielu przypadkach tolerancji tej nabywa się jedynie poprzez procesy, które jednocześnie zwiększają ryzyko wytworzenia objawów degeneracyjnych.

Człowiek potrafi też nauczyć się godzić z brzydotą środowiska, w którym żyje, z zadymionym niebem i zanieczyszczonymi rzekami. Może on żyć bez zapachu kwiatów, śpiewu ptaków, bez wspaniałego obrazu przyrody i bez innych biologicznych bodźców świata fizycznego. Stłumienie licznych aspektów przynoszących radość życia lub bodźców, które uwarunkowały biologiczną i umysłową ewolucję człowieka, może nie wywierać wyraźnie niekorzystnego wpływu na wygląd fizyczny bądź na sprawność człowieka, lecz istnieje ryzyko, że na dłuższą metę może to upośledzić jego życie i doprowadzić do stopniowej utraty tych właściwości, które kojarzymy z naszym pojęciem istoty ludzkiej. Powietrze, woda, gleba, ogień, rytmy naturalne i różnorodność żywych gatunków ważne są nie tylko jako związki chemiczne, siły fizyczne lub zjawiska biologiczne, lecz także z tego względu, że to właśnie pod ich wpływem ukształtowało się życie ludzkie. One to stworzyły w człowieku głęboko zakorzenione potrzeby, które nie ulegną zmianie tak szybko”³⁸.

Mając na uwadze te niebezpieczeństwa trudno oprzeć się wrażeniu, że nieograniczony rozwój w dzisiejszym świecie zmierza ku samobójstwu ludzkości. I tu chrześcijaństwo przychodzi z pomocą, przypominając etyczne zasady dotyczące postępu i rozwoju³⁹. Postęp jest co prawda manda-

³⁷ E. D. Kilbourne, W. G. Smille (red.). *Ekologia człowieka i zdrowie publiczne*. Warszawa 1973; A. Toffler. *Szok przyszłości*. Warszawa 1974; J. Bańka. *Technika a środowisko psychiczne człowieka*. Warszawa 1974; Z. Jethon. *Bariery ludzkich możliwości*. Warszawa 1977; A. Horst. *Ekologia człowieka*. Warszawa 1976; A. Dawidowicz i in. *Zmęczenie — wypoczynek*. Warszawa 1978; Ph. Saint Marc. *Przyroda dla człowieka*. Warszawa 1979; J. Bańka. *Cywilizacja — obawy i nadzieje*. Warszawa 1979.

³⁸ *Środowisko i zdrowie*. „Kierunki” 1976 nr 12; tenże. *Człowiek, środowisko, adaptacja*. Warszawa 1970.

³⁹ J. Fuchs. *Teologia moralna*. Warszawa 1974 s. 145-170; J. Alfaro. *Teologia postępu ludzkiego*. Warszawa 1977; J. Krucina. *Cywilizacja techniczna a integralny rozwój człowieka*. W: *Jakość życia* s. 27-49.

tem, jaki człowiek otrzymał od Boga, ale wszystko rozstrzyga się w sferze właściwego rozumienia tego postępu. Człowiek ma rozwijać i udoskonalać ten świat, sam się w ten sposób rozwijając. To zakłada postęp, humanizację układu człowiek — świat. Ale przecież postęp, który nie pomaga człowiekowi w rozwoju, postęp zagrażający jego życiu lub egzystencji przyszłych pokoleń nie jest postępowaniem autentycznym, jest postępowaniem „częściowym”, nie-ludzkim. Prawdziwy postęp musi być zawsze postępowaniem „ludzkim”. Człowiek jest bytem historycznym nie tylko spogląda wstecz, lecz może i musi planować przyszłość jako przyszłość prawdziwie ludzką. Nie wolno nam dziś tak fascynować się postępowaniem technicznym, jeśli on pod innym względem szkodzi ludzkości, a więc jest postępowaniem tylko częściowym, a zatem „nie-ludzkim”. Papież Jan Paweł II pisze: „Zdaje się, że jesteśmy coraz bardziej świadomi, iż eksploatacja ziemi, planety, na której żyjemy, domaga się jakiegoś racjonalnego i uczciwego planowania [...]. Rozwój techniki oraz naznaczony panowaniem techniki rozwój cywilizacji współczesnej domaga się proporcjonalnego rozwoju moralności i etyki. Tymczasem ten drugi zdaje się, niestety, wciąż pozostawać w tyle [...]. Niepokój dotyczy zasadniczej i podstawowej sprawy: czy ów postęp, którego autorem i sprawcą jest człowiek, czyni życie ludzkie na ziemi pod każdym względem „bardziej ludzkim”, bardziej „godnym człowieka?” (*Redemptor hominis* nr 15).

Chrześcijaństwo w sytuacji kryzysu ekologicznego przychodzi zatem z pomocą poprzez krytykę niekontrolowanego rozwoju, przez ukazanie człowiekowi właściwej hierarchii wartości oraz przez postulat rozumnej jakości życia i ascezy konsumpcji⁴⁰.

Chrześcijaństwo opowiada się w całej pełni za rozwojem, ale tylko pod warunkiem, że jego miarą jest człowiek, czyli autentyczne potrzeby całego człowieka i wszystkich ludzi w skali świata. Łączy się z tym zagadnienie właściwej jakości życia. Rozwój człowieka nie polega bowiem jedynie na wzrastającej ciągle ilości posiadanych dóbr materialnych. „Nie samym chlebem żyje człowiek” (Mt 4, 4). Człowiek rozwija się, gdy staje się lepszy etycznie, gdy szuka prawdy i czyni dobro, gdy tworzy kulturę i korzysta z jej dóbr, gdy przeżywa wartości estetyczne.

Przykładem konkretnych postulatów chrześcijańskiej polityki ekologicznej może być hasło rzucone pod adresem dzisiejszego społeczeństwa konsumpcyjnego przez Vaticanum II i podjęte przez Pawła VI: Od „więcej mieć” do „bardziej być” (KDK 35)⁴¹. W liście do Konferencji ONZ w Sztokholmie Paweł VI apelował: „Wszystkie poczynania techniczne okażą się nieskuteczne, jeżeli nie będzie im towarzyszyć świadomość ko-

⁴⁰ M. Rock. *Ekologia w świetle etyki społecznej*. „Życie i Myśl” 26:1976 z. 7-8 s. 64-69.

⁴¹ Paweł VI. Encyklika *Populorum progressio* nr 14.

nieczności radykalnej zmiany sposobu myślenia. Jest to apel do naszej odwagi i trzeźwości rozumienia. Czy cywilizacja nasza oprze się pokusie realizowania swych zadziwiających dzieł, rządząc despotycznie środowiskiem przyrodniczym? Czy w porę dostrzeże drogę ku opanowaniu swego wzrostu materialnego, ku mądrym umiarkowaniu w używaniu ziemskiego pożywienia, ku tej prawdziwej prostocie ducha — i zdobędzie się na dokonanie niezbędnej zmiany kierunku rozwoju? Pragniemy w to uwierzyć” Również Jan Paweł II wzywa: „Chodzi o rozwój osób, a nie tylko o mnożenie rzeczy, którymi osoby mogą się posługiwać” (*Redemptor hominis* nr 16). Podobny apel zawiera Deklaracja Światowej Konferencji Religii dla Pokoju z 1974 r.: „Wzywamy wszystkie wspólnoty religijne, by u swoich wyznawców wzbudzały poczucie czci wobec tajemnicy istnienia, by im pomagały odkryć na nowo wartość pokornego wyrzeczenia w postępowaniu osobistym i w życiu społecznym. Mężczyźni i kobiety kierujący się przekonaniem religijnym winni ludzkości świecić przykładem prostoty życia, zadowolając się minimum dóbr materialnych i dopatrując się szczęścia w jakości swych poszukiwań duchowych, estetycznych i kulturalnych”⁴².

Są to wezwania do skromności, umiaru, prostoty w życiu, jest to apel o rezygnację z luksusu, z wygody za wszelką cenę, z przyjemności i dogadzania sobie bez zatroskania się o przyszłość ludzkości. Apele te płyną z przekonania, że ciągle domaganie się przez społeczeństwo ciągle nowych udogodnień i zaspokajanie wszystkich zachcianek stanowi nie tylko zagrożenie dla prawdziwego rozwoju osobowości jednostki, lecz może prowadzić w konsekwencji do katastrofy całej ludzkości. Tak więc konieczność i sens chrześcijańskiej ascezy nabiera współcześnie nowej motywacji. Asceza wzywa dziś do gotowości zrezygnowania — ze względu na dobro całej rodziny ludzkiej — z takich wymagań i potrzeb, których zaspokojenie obciążałoby wzajemne stosunki między ludźmi oraz odniesienie człowieka do przyrody. Nieograniczona maksymalizacja konsumpcji jest dziś niedopuszczalna i zgubna⁴³. Już dzisiaj ponosimy etyczną odpowiedzialność za przyszłość, za jakość życia nienarodzonych jeszcze pokoleń.

Okazuje się, że chrześcijaństwo daje wiele przesłanek dla wsparcia akcji ochrony środowiska naturalnego. M. Rock streścił je krótko: „Wiara przypomina, że trzeba zaniechać absolutyzowania postępu rozumianego

⁴² Dokumenty Światowej Konferencji Religii dla Pokoju. „Znak” 28:1976 s. 1099.

⁴³ J. Döpfner. *Die Zukunft der Menschheit und Bedingungen für ein künftiges menschenwürdiges Leben*. „Bibel und Kirche” 1975 z. 3 s. 83-85; E. von Weizsäcker. *Humanökologie und Umweltschutz*. Stuttgart 1972; M. Schloemann. *Wachstumstod und Eschatologie — Die Herausforderung christlicher Theologie durch Umweltkrise*. Stuttgart 1973; F. Schaeffer. *Das programmierte Ende — Umweltschutz aus christlicher Sicht*. Wuppertal 1973.

ilościowo. Nadzieja pozwala zrezygnować ze sztucznie skonstruowanej „doczesnej wieczności”. Miłość wreszcie pozwala uniknąć antropocentrycznej eksploatacji biosfery i stanowi właściwą motywację międzyludzkiej solidarności”⁴⁴. Walka o ratowanie środowiska przyrodniczego to walka z egoizmem i bezmyślną krótkowzrocznością człowieka. Bo przecież czy człowiek zatruwający chemicznymi ściekami z zakładu wodę w rzece, rzucający w lesie niedopałek papierosa, zaśmiecający góry, lasy i wybrzeże, niszczący zielen i kwiaty, ograbiający drugich z bezcennej wartości ciszy — czy taki człowiek myśli o innych i o cenie, jaką za jego bezmyślność płaci raniona lub zabijana przyroda i okradane z jej dobroczynnego działania społeczeństwo? Działanie przez struktury nie rozwiąże wszystkich problemów. Przyczyn skażenia środowiska należy szukać w skażeniu osobowości moralnej, w sercu każdego człowieka opanowanego przez egoizm, wygodnictwo, chciwość, bezmyślność i bierność. I tak długo nie będzie harmonii między człowiekiem a przyrodą, jak długo nie będzie prawdziwego braterstwa między ludźmi oraz dopóki człowiek nie zawrze prawdziwego pokoju z Bogiem.

S. Riabinin pisząc kiedyś o ochronie środowiska załączył modlitwę:

Naucz nas

chodzić po ziemi jak po świątyni
 spożywać chleb jej przy wspólnym stole,
 czytać przyrodę jak Pismo święte,
 kochać w niej Boga...

— nas obróconych tyłem do Ciebie,
 wiecznie skłóconych wyznawców siebie⁴⁵

Jedynie konsekwentne wychowywanie do takiej braterskiej postawy wobec człowieka i przyrody jest w mocy zapewnić nam nadzieję zbawczego wyzwolenia nas i kosmosu, która została nam objawiona w pierwszym przyjściu Chrystusa i ciągle dopełnia się aż do Jego powtórnego przyjścia eschatycznego.

⁴⁴ Jw. s. 68.

⁴⁵ „W drodze” 5:1977 z. 8 s. 52; tenże. *Humanistyczne aspekty ochrony przyrody a przekształcanie natury człowieka*. Tamże s. 58-62. Zob. H. Weryński. *Nasz stosunek do przyrody i jej ochrony*. Kraków 1931; S. Myczkowski. *Ochrona środowiska przyrodniczego a gospodarka narodowa*. „Znak” 27:1975 z. 255 s. 1077-1101; B. Wieczorek. *Współczynnik ekologiczny*. „Więź” 18:1975 z. 10 s. 68-86; B. Ward. *Przewodnik po ekonomii naszej planety*. „Novum” 1976 z. 11 s. 105-124; A. Horst. *Ekologia człowieka*. Warszawa 1976; T. Bartkowski. *Kształtowanie i ochrona środowiska*. Warszawa 1979; Ph. Saint Marc. *Przyroda dla człowieka*. Warszawa 1979; J. Aleksandrowicz. *Sumienie ekologiczne*. Warszawa 1979; I. G. Simmons. *Ekologia zasobów naturalnych*. Warszawa 1979.

THEOLOGICAL PREMISES FOR RESPONSIBILITY FOR THE
NATURAL ENVIRONMENT

Summary

The contemporary ecological crisis, which can lead — if it is not stopped in time — to a complete destruction of the biological life on the earth, is also a challenge for the Church. Christians, who are not free from "joy and hope, grief and fear of the contemporary man" (*Dogmatic Constitution on the Church I*), cannot stay indifferent to the problem, which has become a "to be or not to be" for the human race. The Apostolic See has spoken on the problem of the protection of the natural environment several times (Paul VI, John Paul II).

Refuting the contemporary charges against Christianity which say that it is mainly to blame for the widespread myth of the economic growth and the ecological crisis connected with it (C. Amery, D. Meadows, L. White), the author tries to show and interpret the most important theological premises appealing to the Christians to take up the responsibility for the natural environment. The analysis leads him to the following conclusions:

1. The idea of God's image in man cannot be restricted only to the man's cosmic function. Including this function in the whole of other man's abilities and obligations hidden in the idea of "God's image" (also the social, theological and historical functions) enables one to avoid the charge that Genesis supplies motivations for mankind's unlimited rule over the world, and an excessive exploitation of natural resources. God's mandate "Fill the earth and subdue it" (Gen. 1, 28) means serving the world, managing it according to God's plan, taking care of its integrity and development. Nature, space, as God's creative work, demands respect, a serving attitude and a spirit of responsibility from people.

2. The ecological responsibility can be also inspired by the cosmic aspect of St. Paul's, St. John's and the Fathers of the Church's christology as well as by the thought of Teilhard de Chardin, who recognizes Christ as the personal centre of the universe, which will find the end of its evolution in Parusia. The whole cosmos is closely connected with Jesus Christ and his salutary work. Christ is the purposeful and model cause of the universe and the principle of its consistency. The matter (human body) accepted in the Incarnation has reached its final perfection in the Resurrection; in the beloved Christ's Body it received a participation in the eternal fulness of God's life. Hence the Resurrection is the origin of liberation and worship, which comprises the whole universe, it is the beginning of the Pascha of cosmos, whose epilogue will be "a new heaven and a new earth" (Rev. 21, 1).

3. An equally strong motivation for the Christians' responsibility for the natural environment is the law of love towards one's neighbour, which is fundamental for the Christian ethos. It is valid not only in individual relations, but also in the dimension of the local community and the whole mankind. Interhuman solidarity demands establishing the limits of growth in order to guarantee in this way satisfactory conditions of existence for all the people on the earth and the future generations, since also the quality of the natural environment determines the life which becomes a man. Submitting the uncontrolled growth to a criticism, Christianity establishes at the same time the moral principles of progress and development, whose measure must be always the man, i.e. the real needs of the whole man and all the people. The postulate of reasonable "quality of life" realizing the principle from "have more" to "be more" and the asceticism of consumption connected with it, belongs to the elements of ecological ethics.