

HOMO NATURAE LUPUS EST?
PROBLEM RELACJI CZŁOWIEKA I NATURY
W UJĘCIU HISTORYCZNYM I WSPÓŁCZESNYM

Ks. Janusz Bujak

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Szczecin–Koszalin

Wstęp

Termin „ekologia” dotyczy przede wszystkim tego, co jest związane z ochroną środowiska naturalnego, w szczególności zaś sposób z zapobieganiem negatywnemu wpływowi człowieka na otaczający go świat¹. Dziś słowo „ekologia” i jego pochodne są w modzie, zwłaszcza przymiotnik „ekologiczny”, który stał się synonimem tego, co naturalne, a zatem zdrowe.

W latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku zdano sobie sprawę z tego, jak bardzo postęp techniczny, zwłaszcza rozwój przemysłu, zatruwa powietrze, którym oddychamy, wodę, którą pijemy, i ziemię, która rodzi nam pożywienie. Wtedy też zadano sobie pytanie, dlaczego właśnie w cywilizacji zachodniej mamy do czynienia z dwoma zjawiskami: rozwojem przemysłu i katastrofą naturalną. Początkowo wielu za głównego winowajcę tego stanu rzeczy uznało chrześcijaństwo z jego antropologią oraz nowożytną koncepcję nauki, która z tego rodzaju antropologii wyrosła. Następnie za głównego winowajcę przyjęto samego człowieka, którego uważano za najważniejszego wroga środowiska naturalnego – *homo naturae lupus est*, ponieważ swoją władzę nad nim sprawuje w sposób

¹ Por. W. Bołoz, *Kościół i ekologia*, Kraków 2010, s. 5.

prowadzący do jego zniszczenia. Naukowcy z zakresu różnych dziedzin, również teologii, zaczęli zadawać sobie pytanie, w jaki sposób powstrzymać katastrofę ekologiczną.

1. Antropologia chrześcijańska jako źródło kryzysu ekologicznego

W 1967 roku historyk amerykański Lynn White ogłosił, że głównym odpowiedzialnym za spowodowanie kryzysu ekologicznego jest chrześcijaństwo, które doprowadziło do zmiany relacji między człowiekiem a naturą i sprawiło, że człowiek poczuł się jej panem. Wcześniej był on częścią natury, natomiast od czasu pojawienia się chrześcijaństwa zaczął ją zdobywać, odciął się od niej, przestał być jej integralną częścią².

Simone Morandini i Sebastiano Mosso zauważają, że oskarżenia tradycji biblijnej o spowodowanie kryzysu ekologicznego można sprowadzić do czterech podstawowych. Po pierwsze, biblijna koncepcja czasu i historii: kultury prymitywne i grecka miały wizję czasu „cyrkulacyjną”, na wzór cykli natury, w judaizmie i chrześcijaństwie – zwłaszcza zachodnim – rozwinęła się linearna i stała koncepcja czasu, gdzie czas historyczny przeciwstawiany jest czasowi natury. Po drugie, realizacja Bożego nakazu: „bądźcie płodni i rozmnażajcie się, panujcie nad ziemią” (Rdz 1,28) spowodowała wzrost liczby ludzi na ziemi i nieograniczone pragnienie panowania nad naturą. Po trzecie, Pismo Święte, głosząc wiarę w Boga-Stwórcę, „oddemonizowało” i „odbóstwiło” naturę, czyniąc z niej świecki świat przeznaczony dla człowieka, i wprowadziło antropocentryczną koncepcję świata. Po czwarte, pozytywna ocena ze strony chrześcijaństwa znaczenia pracy fizycznej, rzemiosła³.

White uznał chrześcijaństwo, zwłaszcza w jego zachodniej, katolickiej i protestanckiej formie, za najbardziej antropocentryczną religię w dziejach świata. Według niego fakt, że odziedziczyło ono po judaizmie linearne spojrzenie na historię, doprowadził do powstania przekonania o ciągłym i nieograniczonym postępie. Do tego doszła antropocentryczna wizja kosmosu wynikająca z kategorii

² Por. L. White, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, „Science” 155 (1967), s. 1203–1207; J. Grzesica, *Ochrona środowiska naturalnego człowieka*, Katowice 1993, s. 61; A. Auer, *Etica dell'ambiente. Un contributo teologico al dibattito ecologico*, Brescia 1988, s. 202.

³ Por. S. Morandini, *Teologia ed ecologia*, Brescia 2005, s. 15–17; S. Mosso, *L'impegno dell'uomo per la giustizia, l'ecologia e il lavoro alla luce della fede cristiana nella creazione*, w: R. Gerardi (red.), *La creazione. Dio, il cosmo, l'uomo*, Roma 1990, s. 111–112.

homo-imago Dei, człowieka jako „korony stworzenia” i jej pana, która pozwoliła człowiekowi używać i wykorzystywać świat jako własność otrzymaną od Boga.

Richard Schenk przypomina, że po okropnościach dwóch wojen światowych określanie człowieka jako „korony stworzenia” przez wielu uważane było za szyderstwo; aby pokonać kryzys ekologiczny należało raczej zrezygnować z podkreślania wyjątkowości człowieka i jego prawa do sprawowania władzy nad przyrodą. Krytyka obrazu człowieka jako korony stworzenia związana była z odrzuceniem biblijnej wiary w stworzenie, w panowanie człowieka nad ziemią w duchu Rdz 1,28, w transcendencję Boga wobec stworzenia i względną transcendencję człowieka jako obrazu Bożego. W to miejsce zaproponowano ponowną mitologizację świata natury, przeobstwienie jej i relatywizację znaczenia Boga i człowieka⁴. Jeśli prawdą jest, że źródła kryzysu ekologicznego są w chrześcijaństwie, tylko sama wiara chrześcijańska może doprowadzić do zmiany mentalności pod warunkiem, że chrześcijaństwo zachodnie upodobni się do chrześcijaństwa wschodniego, bardziej kwietystycznego i mającego więcej szacunku dla natury niż jego zachodnia wersja, lub jeśli wzorem w podejściu do natury stanie się święty Franciszek z Asyżu, twierdził White.

Dziś krytycznie patrzy się na jednostronne argumenty oskarżające chrześcijaństwo za wydarzenia, które mają wymiar przede wszystkim społeczno-ekonomiczny⁵. Reinhard Löw przypomina, że wbrew oskarżeniom takich ludzi jak White czy Amery Pismo Święte i chrześcijaństwo uczą, że przyroda nie jest przedmiotem absolutnej władzy człowieka, ponieważ jej Panem jest Bóg, a nie człowiek⁶.

Kurt Koch stwierdza jednak, że krytyka White’a i innych ekologów nie była całkowicie bezzasadna. Podstawowym błędem popełnionym przez teologię było według Kocha nadmierne podkreślanie wszechmocy Boga i Jego radykalnej transcendencji, inności wobec świata. W konsekwencji czego świat znalazł się jedynie w rękach człowieka, „obrazu Boga” i „korony stworzenia”. Miało to wynikać z radykalnego monoteizmu chrześcijaństwa, w świetle którego podkreślano tylko jeden atrybut Boga: wszechmoc. Bóg jest wszechmocny, a świat jest pasywny. Te dwie cechy Boga – transcendencja i wszechmoc – szybko przenie-

⁴ Por. R. Schenk, *Człowiek koroną stworzenia?*, „Communio” 12 (1992) 6, s. 21–22.

⁵ Por. J.L. Ruiz de la Peña, *Teologia della creazione*, Borla 1988, s. 173–174; P. Zowisto, *Bud-dyjskie inspiracje w alternatywnym ruchu ekologicznym*, „Nomos” 18–19 (1997), s. 169–182.

⁶ Por. R. Löw, *Człowiek w centrum ochrony środowiska? O motywach obowiązku ochrony w społeczeństwie świeckim*, „Communio” 12 (1992) 6, s. 94–95.

siono na „obraz Boga”, którym jest człowiek: podobnie jak Bóg całkowicie różni się on od świata i na podobieństwo Boga jest on absolutnym panem pasywnej i poddanej mu natury. Podobnie jak Stwórca jest właścicielem całej ziemi, tak również stara się nim być człowiek – Jego obraz – nie przez mądrość i dobroć, ale przez swoją wszechmoc nad naturą i całym światem⁷.

2. Kult nauki

Większość autorów zajmujących się problemem ekologii uważa, że decydujący wpływ na obecny model relacji człowiek–natura wywarła nowożytna koncepcja nauki autorstwa Francisca Bacona (1561–1626) i Kartezjusza (1596–1650).

2.1. Francis Bacon: wiedza jako władza nad naturą

Francis Bacon, angielski polityk i naukowiec, twierdził, że wiedza powinna służyć przede wszystkim celom praktycznym, a konkretnie opanowaniu przyrody. Jego mottem były słowa: „tyle mamy władzy, ile wiedzy”. Podejście do natury, jakie proponował Bacon, było sprzeczne z ówczesnym postrzeganiem miejsca człowieka w świecie. Pamiętając o słowach Boga skierowanych do Adama po grzechu pierworodnym: „w pocie czoła będziesz uprawiał ziemię” (Rdz 3,19), niechętnie przyjmowano wynalazki ułatwiające pracę. Aby przekonać swoich współczesnych do korzyści płynących z opanowania natury przez człowieka, Bacon rozróżnił dwa skutki grzechu pierworodnego: pierwszy to utrata niewinności moralnej, drugi – utrata panowania nad ziemią. Pierwszą stratę może naprawić religia, drugą zaś nauka. W ten sposób uzasadniał, że nauka i technika nie są przeciwne planom bożym⁸.

⁷ Por. K. Koch, *Der Mensch und seine Mit-Welt als Schöpfungs-Ebenbild Gottes – Schöpfungstheologische Aspekte der menschlichen Verantwortung für die Natur*, „Catholica. Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie“ 42 (1988) 1, s. 29, 34–35. D.J. Hall, *Être image de Dieu*, s. 52 również twierdzi, że chrześcijaństwo ponosi pewną odpowiedzialność za ukształtowanie współczesnego podejścia do natury. Nie chodzi przy tym o jakąś zamierzoną wrogość chrześcijaństwa wobec natury, ale stworzyło ono pewną atmosferę intelektualną i duchową, w której były możliwe pewne zachowania i praktyki niebezpieczne dla otaczającego nas świata. Można mówić o „ideologicznym nadużyciu chrześcijaństwa”, zwłaszcza w kulturze Zachodu.

⁸ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 1993, s. 24–25; tenże, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1993, 228 nn., gdzie czytamy, że podstawy takiego nowożytnego rozumienia panowania człowieka nad światem mają swoje źródło w myśli scholastycznej. Szczególnie interesująca jest koncepcja przedstawiona przez Hugona od św. Wiktora. W swoim dziele *Didascalion* (około 1130 roku) mówi o człowieku jako o panu i władcy (*dominus et possesor*), który rządzi światem

W koncepcji nauki opracowanej przez Bacona było już obecne rozwinięte w następnych pokoleniach przekonanie, że nauka i technika służą również moralnemu rozwojowi człowieka i społeczeństwa, to znaczy wiedza jest kluczem nie tylko do władzy nad przyrodą, ale prowadzi także do uszlachetnienia człowieka i społeczeństwa.

Dziś, po dwóch wojnach światowych i zniszczeniu środowiska naturalnego, tego rodzaju stwierdzenia uznajemy co najwyżej za przejaw naiwności. Bacon nie mógł znać wszystkich negatywnych skutków i możliwości, jakie ofiaruje człowiekowi rozwój techniki, dziś jednak jest oczywiste, że nie wszystko, co jest technicznie możliwe do zrobienia, jest dobre z punktu widzenia etyki.

2.2. Dualistyczna filozofia Kartezjusza

Do czasu pojawienia się racjonalizmu, oświecenia, industrializacji i kapitalizmu kultura chrześcijańskiego Zachodu miała charakter przede wszystkim rolniczy, a człowiek czuł się częścią przyrody. Kartezjusz zmienia ten sposób widzenia siebie w świecie poprzez przeciwstawienie sobie „Ja” człowieka rozumianego jako dusza i *res cogitans* wobec *res extensa*, „maszyna”, którą jest jego ciało i cały świat poza nim⁹. „Ja-podmiot” przeciwstawia się ciału, przedmiotowi, nad którym panuje. Cała natura jest widziana jako przedmiot wobec myślącego „Ja” człowieka. Władysław Tatarkiewicz podkreśla, że „dualizm był szczególnie charakterystyczną cechą postawy naukowej Kartezjusza. Uważał on za niedopuszczalne zbliżanie do siebie dziedziny materii i dziedziny ducha, łączenie filozofii przyrody z filozofią ducha [...]. Ta dualistyczna postawa pociągnęła znaczny odłam myślicieli XVII wieku. Odegrała ona rolę w rozwoju nauki: dualizm, usuwający wszelką interwencję sił duchowych z rozwoju ciała, umożliwił czysto mechanistyczne przyrodoznawstwo, z drugiej zaś strony, przez eliminację czynników materialnych z rozważania zjawisk psychicznych, przyczynił się do rozwoju psychologii”¹⁰.

widzialnym, jak gdyby ten był jedynie maszyną. Jednak według Hugona panowanie człowieka jest ograniczone przez Boga, ponieważ człowiek potrzebuje oświecenia i objawienia boskiego dla właściwego zarządzania stworzeniem. Z. Łepko, *Antropologia kryzysu ekologicznego w świetle współczesnej literatury niemieckiej*, Warszawa 2003, s. 129 nn.; J. Dębowski, *Filozoficzne źródła refleksji ekologicznych*, Olsztyn 1996, s. 69–72.

⁹ Por. J. Dębowski, *Filozoficzne źródła refleksji...*, s. 75–80. Na temat powstania mechanistycznej wizji przyrody w XVII wieku por. S. Zięba, *Idea natury w XVII wieku (aspekt ekologiczny)*, „Colloquium Salutatis” 23–24 (1991–1992), s. 363 nn.

¹⁰ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii...*, t. II, s. 51.

W tej nowej kartezjańskiej wizji nauka zostaje zredukowana do wiedzy matematyczno-pozytywistycznej: wiedza pozytywna najpierw oddziela się od teologii, a następnie neguje jej potrzebę, racjonalizm zaś sprowadza się do kalkulacji i służy do panowania bez ograniczeń nad światem i naturą. Podstawowe pytanie naukowe nie brzmi już: „co to jest?”, ale „do czego to służy?”¹¹. Kartezjusz w swoim dziele *Rozprawa o metodzie*¹² zrobił zatem kolejny krok w stosunku do swoich poprzedników, Bacona i Hobbesa, w kierunku uznania za właściwy cel nauk przyrodniczych uczynienie człowieka „mistrzem i władcą natury”.

3. Relacja człowieka do natury w epoce modernizmu i postmodernizmu

Dzisiejszy problem ze zrozumieniem relacji człowieka do natury ma zatem swoje korzenie w nowej koncepcji nauki zaproponowanej przez Bacona i w filozofii Kartezjusza oraz w „rewolucji naukowej” Galileusza i Newtona, która wynikała z tej filozofii¹³. Na tym fundamencie została zbudowana nowożytna, dualistyczna wizja człowieka, w której ciało człowieka i materia zostały sprowadzone do poziomu przedmiotu, którym człowiek może swobodnie dysponować i manipulować. Od czasów Bacona, Kartezjusza i Hobbesa w podejściu do natury utrwała się przekonanie, że, po pierwsze, „natura” zostaje odebrana Bogu, dlatego nie jest już określana jako „stworzenie”, ale sama staje się Bogiem-naturą zgodnie z formułą *Deus sive natura* (*Bóg, czyli natura* – Spinoza, Schelling), lub jest rozumiana jedynie jako materiał do zastosowania w nauce i technice. Po drugie, także człowiek wyrwa się z rąk Boga i zostaje ustanowiony absolutnym władcą własnej egzystencji i natury, która go otacza. Tu zatem, w sercu współczesnej kultury zachodniej, w jej wizji świata i człowieka w świecie, znajduje się źródło współczesnej kwestii ekologicznej¹⁴.

¹¹ Por. S. Mosso, *L'impegno dell'uomo...*, s. 110; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii...*, t. II, s. 50–51; Z. Łepko, *Antropologia kryzysu...*, s. 120 nn.

¹² Por. Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, Warszawa 1988.

¹³ Por. A. Staglianó, *Il principio creazione tra filosofia e teologia: oltre l'antropocentrismo?*, w: A. Staglianó (red.), *La creazione e l'uomo. Approcci filosofici per la teologia*, Padova 1992, s. 49–53.

¹⁴ Por. S. Mosso, *L'impegno dell'uomo...*, s. 110–111; G. Panteghini, *Il gemito della creazione. Ecologia e fede cristiana*, Padova 1992, s. 81–89, który przytacza opinię francuskiego filozofa Levinasa, że taka postawa jest „egologią”, w której nie ma miejsca na właściwą relację człowieka do natury.

Takie rozumienie miejsca człowieka w świecie jest związane z modernizmem. Jak wyjaśnia Ignazio Sanna, zjawisko modernizmu ma wiele znaczeń¹⁵. Z epistemologicznego punktu widzenia słowo *modernus* oznacza prymat świadomości wiedzy naukowej, głównie na polu technologii informacji, której początek dał Galileusz. Na poziomie społecznym modernizm/nowożytność oznacza poprawę warunków życia człowieka, wolność rozumianą jako wyzwolenie, postęp i coraz większe możliwości panowania nad naturą zredukowaną do materii pierwszej przeznaczonej do przemiany i użycia.

Oprócz pozytywnych istnieją też negatywne strony modernizmu, takie jak łamanie praw człowieka, niszczenie ekosystemów przez globalną ekonomię, głód, bezrobocie, migracje i wojny¹⁶. Sanna podkreśla, że główne cechy antropologii modernizmu to zastąpienie średniowiecznego teocentryzmu radykalnym antropocentryzmem, podkreślanie prymatu rozumu i wiedzy, ideałów wolności i demokracji, których syntezą były hasła głoszone przez rewolucję francuską¹⁷. Epoka modernizmu, która dominowała w kulturze europejskiej do końca XIX wieku, kończy się upadkiem mitu rozumu i wszelkich wielkich syntez myśli współczesnej (odrodzenie, oświecenie, idealizm, marksizm, pozytywizm) i jej form totalitarnych (nazizm, komunizm).

Po okresie modernizmu, „myślenia mocnego”, nadszedł czas postmodernizmu, „myśli słabej”, skrajnie różnego od modernizmu, jak były od siebie różne oświecenie i romantyzm¹⁸.

Postmodernizm odznacza się nieufnością wobec rozumu, obojętnością na wartości, odrzuceniem największej zdobyczy modernizmu, jaką była podmiotowość człowieka. W postmodernizmie wszystko jest względne. Jeśli wziąć pod uwagę tak zwaną triadę metafizyczną, która jest podstawą każdej formy kultury, to znaczy Boga, człowieka i świat, można powiedzieć, że modernizm z punktu widzenia teologicznego to sytuacja kulturowa, religijna i polityczna, w której te podmioty są „mocne”, bowiem powszechnie uznaje się Stwórcę, stworzonego

¹⁵ Por. recenzję dwóch książek I. Sanny na temat współczesnej antropologii: *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2001 i *L'identità aperta. Il cristiano e la questione antropologica*, Brescia 2006, autorstwa A. Marchesi, *Modernità, postmodernità e antropologia cristiana*, http://www.dialexis.it/pdf_files/Sanna_antropologia_filosofica.pdf (11.10.2011).

¹⁶ Por. I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2004, s. 46–50.

¹⁷ Por. tamże, s. 97–115.

¹⁸ Por. synteza poglądów Sanny na temat postmodernizmu w artykule *Le sfide antropologiche della postmodernità*, <http://www.disf.org/Documentazione/176.asp> (11.10.2011) oraz „Periodicum Internationale editum a Pontificia Academia Theologiae” 7 (2008), s. 145–167.

i stworzenie, natomiast w postmodernizmie podmioty te są „słabe”. Tu mamy początek „słabej antropologii”¹⁹. Takie wydarzenia jak druga wojna światowa, Auschwitz przyczyniły się do osłabienia koncepcji Boga, a co za tym idzie, także człowieka. Jeśli jednak odrzuci się Stwórcę, ginie również stworzenie. Jeśli zniknie osoba Boga, zniknie też osoba człowieka. Dlatego spośród wielu konsekwencji osłabienia koncepcji człowieka Sanna na pierwszym miejscu wymienia przejście od bycia stworzeniem chcianym przez Boga (GS 24,3) do kondycji czysto ludzkiej. Kolejnym krokiem jest odpersonalizowanie osoby ludzkiej i traktowanie człowieka tylko jako zwierzęcia podobnego do innych zwierząt²⁰. Sanna podkreśla, że dziś Kościół musi bronić człowieka, by bronić Boga, podczas gdy wcześniej bronił on Boga, by obronić człowieka. Biocentryzm współczesnej kultury i mentalność nauki bez sumienia sprowadzają człowieka jedynie do poziomu zwierzęcia, taką bowiem koncepcję życia, ograniczoną do życia jedynie biologicznego, posiada współczesna nauka. Wcześniej problemem było właściwe ustalenie relacji człowiek–nadprzyrodzoność, dziś natomiast relacji człowiek a świat zwierzęcy i roślinny²¹.

4. Mit przeludnienia

W XVIII wieku w myśli zachodniej pojawia się przekonanie, że jeśli nie ograniczy się przyrostu naturalnego, zwłaszcza wśród najuboższych warstw społeczeństwa, Ziemi grozi przeludnienie, w konsekwencji którego środowisko naturalne ulegnie całkowitej destrukcji i nie będzie w stanie zapewnić żywności „nadwyżce ludnościowej”. Pierwszym, który głosił tego rodzaju poglądy, był angikański duchowny i ekonomista, Thomas Malthus (1766–1834). Również dziś maltuzjanizm „jest dominującą doktryną filozoficzną współczesności, a nawet jeśli można tak powiedzieć, kształtuje nasz świat” – podkreśla Ch. Godin w swojej książce *Koniec ludzkości*²². Wiek XX upłynął pod znakiem psychozy przeludnienia, której siła była porównywalna do lęku przed wojną nuklearną. Już w 1932 roku Henri Bergson w książce *Dwa źródła moralności i religii* twierdził, że to przeludnienie jest główną przyczyną wojen, dlatego jeśli chcemy żyć w pokoju, należy nawet siłą ograniczyć liczbę narodzin. W 1948 roku William

¹⁹ Por. I. Sanna, *L'antropologia cristiana...*, s. 146–149, 253–255.

²⁰ Por. tamże, s. 267 nn., 336–359.

²¹ Por. tamże, s. 464–468.

²² Ch. Godin, *Koniec ludzkości*, Kraków 2004, s. 16.

Vogt, dyrektor Planned Parenthood Association of America, w swojej książce *Road to Survival* zapowiadał apokaliptyczne wydarzenia, które będą spowodowane osiągnięciem w niedługim czasie nadmiernego przyrostu naturalnego. Tego rodzaju teorie potwierdzali dwaj wielcy intelektualisci i autorytety moralne pierwszej połowy XX wieku, Albert Einstein i Bertrand Russell. Einstein twierdził, że ludzkości grożą trzy eksplozje: atomowa, naukowa i demograficzna. Paul Ehrlich w 1968 roku publikuje książkę *The Demografic Bomb*, której rozdziały noszą wiele mówiące tytuły: *Za dużo ludzi, Za mało żywności, Planeta w agonii*. Zapowiadał w niej głód, który nastąpi w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych z powodu przeludnienia²³. Do głosów ostrzegających przed katastrofą, która wyniknie ze zbyt szybkiego wzrostu liczby ludzi, dołączył raport Klubu Rzymskiego z 1972 roku pod tytułem *Granice wzrostu*. Wynikało z niego, że wykorzystywanie dóbr naturalnych przez zbyt dużą liczbę ludzi doprowadzi do całkowitego zniszczenia środowiska naturalnego. Także ONZ przez swoje agendy wciąż wspiera przekonanie o zagrożeniu bombą demograficzną. 20 maja 2011 roku „Fundusz Ludnościowy ONZ (UNFPA) przedstawił prognozę, zgodnie z którą liczba ludności na świecie wzrośnie w 2050 r. do ponad dziewięciu miliardów trzystu milionów. W związku z tymi szacunkami eksperci UNFPA wezwali rządy do podjęcia bardziej radykalnych działań w celu ograniczenia przyrostu naturalnego. Jako środek zaradczy przeciwko prognozowanemu przeludnieniu UNFPA proponuje upowszechnienie antykoncepcji i aborcji, zwłaszcza w tzw. krajach rozwijających się”²⁴.

Istnieje ogromne podobieństwo pomiędzy zachodnim postmodernizmem odrzucającym antropocentryzm i mentalnością azjatycką, czego przykładem może być Koreanka Chung Hyun Kyung, profesor z Ewha Women’s University z Seulu. Podczas Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów w Canberze w 1991 roku mówiła, że aby życie na Ziemi mogło przetrwać, należy przede wszystkim zrezygnować z antropocentryzmu i postawić w centrum życie jako takie (*life-centrisme*). „Jednym z podstawowych zadań naszego pokolenia jest nauka, jak żyć w harmonii z ziemią, jak promować harmonię i zróżnicowanie. Tradycyjna chrześcijańska teologia stworzenia i myślenie zachodnie stawiają w centrum stworzenia człowieka. Na tym bazuje współczesna nauka i modele rozwoju. Ale taki sposób myślenia jest obcy wielu ludom azjatyckim i autochtonicznym. Dla nich źródłem życia jest ziemia, a natura jest święta. Ludzie są małą

²³ Por. tamże, s. 16–18.

²⁴ <http://pro-life.pl/index.php?a=news&id=595> (11.10.2013).

częścią natury, nie są ponad nią [...]. Dlatego należy ją szanować tak, jak się szanuje matkę. Także tradycja chrześcijańska potwierdza, że wszystko pochodzi z ziemi, Bóg stworzył nas z prochu ziemi (por. Rdz 2,7)²⁵.

5. Trzy propozycje pokonania kryzysu ekologicznego

Antonio Staglianò uważa, że najbardziej do wypaczenia antropocentryzmu chrześcijańskiego przyczyniło się odrzucenie prawdy o człowieku jako stworzeniu Boga zależnym od swego Stwórcy. Człowiek zaczął przypisywać sobie cechy Stwórcy, by wreszcie zająć Jego miejsce i stać się „absolutnym panem” własnej egzystencji i natury, która go otacza. Również natura przestała być traktowana jako dzieło Boga, co doprowadziło do traktowania jej albo jako rzeczywistości świętej, albo jedynie jako „materiału” do wykorzystania przez człowieka. Właśnie dlatego tym, co może pomóc w wyjściu ze ślepego zaułka antropocentryzmu, jest powrót do zasady stworzenia jako fundamentu właściwego spojrzenia na świat i na rzeczywistość, na człowieka, na świat i na Boga. Zasada ta jako fundament relacji człowiek–kosmos ustanawia granice jego relacji ze światem: człowiek nie jest ani panem czy władcą stworzenia, kosmos zaś nie jest Bogiem, stwierdza włoski filozof i teolog²⁶.

Według Juana Luisa Ruiza de la Peña dziś mamy do wyboru trzy możliwości wyjścia z kryzysu ekologicznego, z których każda wyraża konkretny światopogląd, opcję etyczną.

Pierwsza propozycja może być określona jako antropocentryzm prometejski. Człowiek jest tu widziany jako zdobywca całej natury, a świat jako całkowicie poddany jego panowaniu. Taka wizja rzeczywistości jest owocem wspaniałych postępów wiedzy i techniki, które uwolniły człowieka od zależności od sił natury. Świat jest tu widziany jedynie jako środowisko poddane woli człowieka, jako kopalnia dóbr naturalnych do wykorzystania. Antropocentryzm prometejski, będący wyrazem wiary w nieograniczone możliwości człowieka, jego rozumu, panował w okresie modernizmu. Jego skutkiem było wypaczenie

²⁵ J. Bujak, *Człowiek jako imago Dei. Wokół antropologicznych treści w wybranych dokumentach dialogów doktrynalnych*, Szczecin 2007, s. 422–423.

²⁶ Por. A. Staglianò, *Il principio creazione...*, s. 46–48; J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, Kraków 2005, s. 81 nn. J. Ratzinger przyczynę współczesnego zapomnienia wiary w stworzenie i jego konsekwencji dla relacji człowiek–natura widzi przede wszystkim w filozofii Giordana Bruna, w koncepcji nauki promowanej przez Galileusza i w teologii Marcina Lutra.

relacji między człowiekiem i naturą, podmiotem i przedmiotem. Wolna wola człowieka była traktowana jako najważniejsza instancja, naturze natomiast odmawiano własnego istnienia i celu. W swojej początkowej fazie tego rodzaju antropocentryzm chronił człowieka i jego prawa, później jednak obrócił się przeciw niemu²⁷.

Drugi propozycja to kosmocentryzm panwitalistyczny, który jest reakcją na antropocentryzm prometejski. Pragnie on odtworzyć równowagę pomiędzy człowiekiem a naturą, na nowo odzyskując sakralny charakter natury, a człowieka postrzegając jako jej część, jako wynik ewolucji biologicznej. Człowiek z socjologicznego punktu widzenia jest wilkiem dla drugiego człowieka, ale dla natury jest on jeszcze groźniejszy niż wilk, zwierzę jest bowiem bardziej „ekologiczne” od człowieka. Antropologia powinna zatem odwoływać się nie do metafizyki, ale do biologii, tak by można było renaturalizować człowieka. Tego rodzaju poglądy są charakterystyczne dla epoki postmodernizmu, gdy upadł mit wszechogarniającego rozumu ludzkiego, a przybywa zwolenników biocentrymu, ekologizmu czy nawet religijnego podejścia do natury w postaci kultów matki Ziemi – Gai. Ten nurt jest również związany z tą częścią ruchu feministycznego, która odpowiedzialnymi za współczesne problemy ludzkości czyni mężczyzn, struktury patriarchalne, a zwłaszcza religie, w tym szczególnie katolicyzm. Niektórzy zwolennicy kosmologicznego panwitalizmu uważają, że skoro ludzkość zagraża istnieniu życia na naszej planecie, należy ograniczyć liczbę mieszkańców Ziemi, co związane jest z maltuzjanizmem i jego pochodnymi, jak głoszenie konieczności zahamowania rozrodczości przez antykoncepcję i aborcję, jeśli to konieczne, nawet przymusowo²⁸.

W odpowiedzi na stawianie natury wyżej od człowieka i traktowanie tego ostatniego jako jej najgroźniejszego wroga i największego szkodnika w przyrodzie należy przypomnieć, że tylko człowiek jest obrazem Boga, jedynie on jest celem, a nie środkiem, i ma wartość absolutną, co jednak nie oznacza negocjowania wartości niższych stworzeń.

Trzecie rozwiązanie to humanizm kreacjonistyczny. Dwie wyżej wymienione propozycje rozwiązania problemu ekologicznego – prometejski antropocentryzm i kosmocentryczny panwitalizm – albo wynoszą człowieka na szczyty rzeczywistości (euforyczny nadhumanizm cywilizacji technokratycznej),

²⁷ Por. J.L. Ruiz de la Peña, *Teologia...*, s. 190–192.

²⁸ Por. na temat współczesnych problemów demograficznych M. Schooyans, *Aborcja a polityka*, Lublin 1991; Ch. Godin, *Koniec ludzkości...*

albo zanurzają go w biologii (antyhumanizm pewnych ekologizmów). Ponieważ jednak skrajne poglądy często są do siebie podobne, możemy zobaczyć, że obie propozycje kończą się dewaluacją człowieka – prowadzą albo do mitologizacji człowieka, albo natury.

Wobec tego podwójnego procesu remitologizacji wiara chrześcijańska opowiada się za demitologizacją człowieka i natury. Aby tego dokonać, potrzebny jest trzeci faktor, to znaczy Bóg. Jest on jedynym ratunkiem wobec nadużyć jednostronnego antropocentryzmu i kosmocentryzmu, dlatego konieczne jest uznanie autentycznego centrum rzeczywistości, potwierdzenia *A b s o l u t u a b s o l u t n e g o*, od którego wszystko zależy, włącznie z absolutem *r e l a t y w n y m*, jakim jest człowiek. Człowiek jest celem, nigdy środkiem do celu, zaś jedyną gwarancją, że człowiek nim pozostanie, jest uznanie, że ostatecznym celem człowieka jest Bóg. Gdy odrzuci się Boga, dwie poprzednie alternatywy prowadzą do tego samego: do zwycięstwa natury nad człowiekiem, *phýsis* nad *psyché*, *kosmos* nad *lógos*. Ekstremalny racjonalizm kończy się ekstremalnym irracjonalizmem poddania człowieka Superczłowiekowi lub mechanizmom kosmosu.

Jedynie przyjęcie za fundament etyki Absolutu sprawi, że etyka nie ulegnie manipulacji, to znaczy nie stanie się ani umownym lub arbitralnym produktem kultury, ani ślepym i głuchym dyktatem natury. Tylko Bóg, *A b s o l u t n y a b s o l u t*, może uwiarygodnić wartości absolutne i niezmiennie – podkreśla de la Peña²⁹.

6. Nauczania Magisterium Kościoła na temat ekologii

W wypowiedziach Magisterium Kościoła na temat ekologii, kiedy mowa jest o „naturze”, zawsze chodzi o naturę w relacji do Boga i człowieka, nie zaś jedynie jako zbiór „rzeczy” – podkreśla biskup Crepaldi, sekretarz Papieskiej Rady *Justitia et Pax*³⁰.

Magisterium Kościoła ani nie absolutyzuje natury, ani nie sprowadza jej do roli jedynie narzędzia w rękach człowieka. Jest on powołany do zarządzania nią w odpowiedzialności wobec ludzi, włącznie z przyszłymi pokoleniami, i wobec Boga. „Oznacza to, że natura pojęta biologicznie i naturalistycznie nie jest absolutem, ale bogactwem oddanym w odpowiedzialne i roztropne ręce człowieka”

²⁹ Por. J.L. Ruiz de la Peña, *Teologia...*, s. 193–195.

³⁰ Por. G. Crepaldi, *Il Magistero della Chiesa e l'ecologia*, w: S. Morandini (red.), *Per il futuro della nostra terra. Prendersi cura della creazione*, Padova 2005, s. 21.

zgodnie z Rdz 9,1–3³¹. Wynika z tego również, że człowiek cieszy się bezdyskusyjną wyższością nad stworzeniem i dzięki byciu osobą obdarzoną duszą nieśmiertelną nie może zostać zrównany do poziomu innych stworzeń lub uznany za intruza, który narusza naturalną równowagę ekologiczną, jak tego chce na przykład australijski etyk Peter Singer. Dziś natomiast mamy często do czynienia z radykalnym ekologizmem, który traci z pola widzenia człowieka i ujawnia się najczęściej w dyskusjach nad problemami demograficznymi i relacją, jaka istnieje pomiędzy zaludnieniem, środowiskiem naturalnym i rozwojem, w których człowiek jest widziany jako zagrożenie dla środowiska naturalnego.

Kolejny wniosek, który można wyprowadzić z tej zasady, mówi, że natura, chociaż nie jest wszystkim, nie jest też niczym, człowiek nie posiada nad nią władzy absolutnej, ale otrzymał nakaz zachowania i rozwoju zgodnie z logiką powszechnego celu wszystkich dóbr, co jest jedną z fundamentalnych zasad społecznej nauki Kościoła.

Pierwszym dokumentem Kościoła, w którym podjęta została refleksja nad relacją człowieka do świata stworzonego, była Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II. W drugim rozdziale Konstytucji pod tytułem *Należyty sposób podnoszenia kultur* czytamy, iż człowiek powinien dążyć do wspólnego budowania świata bardziej ludzkiego, przy czym tajemnice naszej wiary niejako pobudzają do roztropnych refleksji odnośnie do całego dzieła stworzenia i konieczności ochrony tego dziedzictwa. Człowiek jako „korona stworzenia” został powołany do uprawy ziemi przy zastosowaniu techniki, a przede wszystkim pracy swoich rąk, dlatego uprawiając i doglądając uprawę ziemi, staje się współpracownikiem Stwórcy. Biblijny nakaz Boga, aby czynił sobie ziemię poddaną i doskonalił rzeczy stworzone (Rdz 1,28), jest też doskonaleniem siebie oraz przejawem troski o swoich bliźnich (GS 57). Postęp jednak nie jest czymś neutralnym, wynika przecież z działalności człowieka, który od samego początku swego istnienia jest włączony w walkę ze złem. Człowiek tylko wtedy będzie umiał zachować jedność i harmonię z całym stworzeniem, jeśli będzie trwał przy krzyżu Chrystusa. Wtedy „używając stworzeń i korzystając z nich w duchu ubóstwa oraz wolności, wprowadza sie-

³¹ Por. tamże, s. 23. Warto dodać, że przedstawiciele Polskiej Rady Ekumenicznej i Kościoła katolickiego w Polsce podpisali 16 stycznia 2013 roku wspólną deklarację pod tytułem *Apel Kościołów w Polsce o ochronę stworzenia*, w którym czytamy między innymi, że „ochrona środowiska to nie tylko techniczny problem równowagi ekologicznej, ale także problem moralny i duchowy współczesnego człowieka, który zapomina, że on sam i świat są Bożym stworzeniem”. Por. http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=2013116_0 (11.10.2013).

bie w prawdziwe posiadanie świata, niby nic nie mając, a wszystko posiadając. *Wszystko bowiem wasze jest: wy zaś Chrystusowi, Chrystus zaś Boży* (1 Kor 3,22–23)” (GS 37; por. GS 69).

Nauczanie Kościoła na temat miejsca człowieka w świecie stworzonym było kontynuowane po Soborze Watykańskim II. W 1971 roku drugi Synod Biskupów zajął się dwiema aktualnymi wtedy kwestiami: kapłaństwem sakramentalnym i sprawiedliwością w świecie. Dokument końcowy Synodu, *De iustitia in mundo*, podjął między innymi problem kryzysu ekologicznego i odpowiedzialności Kościoła za środowisko naturalne³². Ojcowie synodalni ostrzegali, że zasoby ziemskie, jak również powietrze i woda nie są nieskończone, dlatego trzeba ich używać z umiarem i traktować jako dobro wspólne ludzkości. Wezwano również bogate narody do zmiany stylu życia na bardziej oszczędny dla uniknięcia zniszczenia bogactw naturalnych będących dziedzictwem ludzkości (Iz 2,5,7)³³.

W liście apostolskim *Octogesima adveniens* nr 21 papież Paweł VI stwierdził, że współczesny człowiek zdał już sobie sprawę z tego, że z powodu nadmiernej eksploatacji natury istnieje niebezpieczeństwo zniszczenia jej i on sam może się stać zarówno sprawcą, jak i ofiarą tego zniszczenia³⁴.

W najważniejszym dokumencie Pawła VI na temat ekologii, w przesłaniu do Maurice’a Stronga z 1 czerwca 1972 roku, Sekretarza Generalnego Konferencji ONZ na temat Środowiska Ludzkiego (Sztokholm, 1971 rok)³⁵, Ojciec Święty na nowo wyraził swoją koncepcję integralnego rozwoju ludzkiej osoby przedsta-

³² Por. *Stanowisko Stolicy Apostolskiej wobec środowiska naturalnego człowieka*, „Chrześcijańskie w Świecie” 4 (1973) 2, s. 71–84; S. Morandini, *Nel tempo dell’ecologia. Etica teologica e questione ambientale*, Bologna 1999, s. 66–70. Paweł II, mówiąc o stworzeniu, podkreśla konieczność poszanowania praw naturalnych wypisanych przez Boga w sercu rzeczywistości. J. Mariański, *Kwestia ekologiczna w encyklice „Centesimus annus”*, „Colloquium Salutatis” 25 (1993), s. 165–184.

³³ Por. M. Keenan, *From Stockholm to Johannesburg. An Historical Overview of the Concern of the Holy See for the Environment 1972–2002*, Vatican City 2002, s. 15.

³⁴ Por. Paweł VI, *List apostolski do kardynała Maurice’a Roya, przewodniczącego Rady do spraw Świeckich i Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax” z okazji 80 rocznicy ogłoszenia encykliki „Rerum novarum”*, *Octogesima adveniens* nr 21, <http://www.mop.pl/doc/html/encykliki/Octogesima%20adveniens.htm> (11.10.13); K. Golser, *La responsabilità verso il creato come dimensione essenziale della vita della Chiesa*, w: S. Morandini (red.), *Per il futuro della nostra terra. Prendersi cura della creazione*, Padova 2005, s. 4; Z. Świerczek, *Ekologia – Kościół i św. Franciszek*, Kraków 1990, s. 87–92.

³⁵ Por. *Deklaracja Konferencji NZ w sprawie ochrony naturalnego środowiska. Sztokholm 1972, Zasady*, nr 5, za: R. Opoka-Wójtowicz, *Etyczna refleksja nad relacją człowiek – środowisko naturalne*, w: *Konferencje ekologiczne*, Lublin 1995, s. 43 nn.

wioną już wcześniej w encyklice *Populorum progressio*³⁶. Integralny rozwój wymaga zdrowego środowiska naturalnego, rozwój techniki i przemysłu jest czymś pozytywnym, ale nie sposób nie zauważyć, że prowadzi on również do zatrucia środowiska naturalnego, stwierdził Paweł VI³⁷.

Ochrona środowiska naturalnego była jednym z tematów, które często pojawiały się w nauczaniu Jana Pawła II. 29 listopada 1979 roku Papież ogłosił św. Franciszka z Asyżu patronem ekologii, a treści dotyczące ochrony środowiska naturalnego zawarte są między innymi w takich dokumentach jak *Dominum et Vivificantem* nr 12,18, gdzie mowa jest o obecności Ducha Świętego w stworzeniu, w *Evangelium vitae* nr 42, *Orędziu na Światowy Dzień Pokoju* z 1990 roku, *Solicitudo rei socialis* nr 30, *Centesimus annus* nr 37³⁸. W swojej pierwszej encyklice, *Redemptor hominis*, Jan Paweł II podkreślił, że jest wolą Stwórcy, by człowiek był inteligentnym „mistrzem” i „stróżem” stworzenia, nie zaś jego „niszczycielem” (RH nr 15). W *Orędziu na Światowy Dzień Pokoju* z 1990 roku papież przypomniał, że u źródeł kryzysu ekologicznego znajduje się kryzys etyczny i od rozwiązania tego problemu zależy przetrwanie środowiska naturalnego³⁹. W setną rocznicę encykliki Leona XIII *Rerum novarum*, 1 maja 1991 roku, Jan Paweł II ogłosił encyklikę *Centesimus annus*. Wyjaśnił w niej, że przyczyną bezmyślnego niszczenia środowiska naturalnego jest błąd antropologiczny rozpowszechniony w naszych czasach, który polega na tym, że człowiek zapomina o Bogu, uważa siebie samego za jedyne władcę Ziemi i jej zasobów. Dlatego „zamiast pełnić rolę współpracownika Boga w dziele stworzenia, człowiek zajmuje Jego miejsce i w końcu prowokuje bunt natury, raczej przez niego tyranizowanej niż rządzonej” (CA nr 37). W tej samej encyklice w punkcie 38 papież wprowadza ważny termin „ekologia ludzka”: „Podczas gdy słusznie, choć jeszcze nie w dostatecznej mierze okazuje się troskę o zachowanie naturalnego «habitat» różnych gatunków zwierząt zagrożonych wymarciem, wiedząc, że każdy z nich wnosi swój wkład w ogólną równowagę ziemi, to zbyt mało wagi przywiązuje

³⁶ Por. Paweł VI, *List papieża Pawła VI do sekretarza generalnego Konferencji Narodów Zjednoczonych o ochronie środowiska człowieka*, „Chrześcijan w świecie” 2 (1973), s. 68–71; tenże, *Encyklika o popieraniu rozwoju ludów (Populorum progressio)*, Kraków 1968.

³⁷ Por. M. Keenan, *From Stockholm to Johannesburg...*, s. 21–22.

³⁸ Por. E. Rusin, hasło *Ekologia*, w: A. Zwoliński (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania społecznego*, Radom 2005, s. 128–135; J. Bujak, *Człowiek jako imago Dei...*, s. 458–463.

³⁹ Por. Jan Paweł II, *Pokój z Bogiem, Stwórcą, pokój z całym stworzeniem. Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju 01.01.1990*, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1998, s. 105–114.

się do *ochrony warunków moralnych prawdziwej «ekologii ludzkiej»* (CA 38). Chodzi o to, że ekocentryzm i biocentryzm „zakładają zniesienie ontologicznej i aksjologicznej różnicy między człowiekiem a innymi istotami żyjącymi [...]. Eliminuje się w ten sposób najważniejszą odpowiedzialność człowieka na rzecz egalitaryzmu, a więc równej godności wszystkich istot żyjących”, wyjaśnił papież w swojej wypowiedzi do uczestników Sympozjum na temat ochrony środowiska naturalnego i zdrowia⁴⁰.

Również papież Benedykt XVI wiele miejsca poświęcił ekologii. W orędziach na Światowe Dni Pokoju podkreśla, że odnoszenie się do środowiska naturalnego z szacunkiem nie oznacza, że natura nieożywiona jest ważniejsza od człowieka. Szacunek ten wynika z odpowiedzialności wobec przyszłych pokoleń, które również mają prawo korzystać z tego, co dziś daje nam świat stworzony (*Orędzie na Światowy Dzień Pokoju* z 1 stycznia 2008 roku). W orędziu na 1 stycznia 2010 roku Benedykt XVI, nawiązując do nauczania Jana Pawła II na temat ekologii, podkreślił związek, jaki istnieje pomiędzy pokojem między ludźmi a szacunkiem dla dzieła stworzenia. Odrzucenie Stwórcy prowadzi do utraty odpowiedzialności za środowisko naturalne, podkreśla papież, natomiast spojrzenie na świat jako dar Stwórcy dla człowieka pomaga z wdzięcznością spoglądać na całe dzieło stworzenia i odgrywania w Nim obecności Boga. Papież ostrzegł przed degradacją środowiska naturalnego, ponieważ zniszczenie przyrody byłoby prostą drogą do zniszczenia człowieka. Strzec stworzenia oznacza strzec człowieka, co ma głęboki związek z zachowaniem pokoju na świecie⁴¹.

Zakończenie

Refleksja teologów i nauczanie Magisterium Kościoła na temat zachowania stworzenia znalazły swoje odzwierciedlenie w *Apelu Kościołów w Polsce o ochronę stworzenia*, podpisanym 16 stycznia 2013 roku przez przedstawicieli Kościoła katolickiego i Polskiej Rady Ekumenicznej. W dokumencie czytamy, że „ochrona środowiska to nie tylko techniczny problem równowagi ekologicznej, ale także problem moralny i duchowy współczesnego człowieka, który zapomina, że on sam i świat są Bożym stworzeniem”. Sygnatariusze *Apelu* przypomnieli, że jako chrześcijanie jesteśmy wezwani „do ukazania swej wiary w Boga, Stwórcę

⁴⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników Sympozjum na temat zdrowia i ochrony środowiska* z 24 marca 1997 roku.

⁴¹ Por. Benedykt XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju*, 1 stycznia 2010 roku: *Jeśli chcesz pokoju, strzeż dzieła stworzenia*, „L'Osservatore Romano” 1 (2010), s. 4–8.

i Pana wszechświata przez swe czyny. Dlatego zabiegamy o ochronę życia człowieka od samego poczęcia i o respektowanie jego godności. Apelujemy o wspieranie takiej polityki społecznej, która pozwala na krzewienie życia wszędzie tam, gdzie radykalnie zmniejsza się przyrost naturalny. Świat potrzebuje takiego świadectwa nie tylko tych nielicznych, zaangażowanych w ochronę środowiska, ale wszystkich uczniów Chrystusa⁴².

Od wprowadzenia w życie tego i innych apeli rzeczywiście zależy istnienie Ziemi i rodzaju ludzkiego. Dlatego „żywąc dzisiaj, pomyślmy o jutrze. Pomyślmy o tym, że my i całe stworzenie jesteśmy powołani do życia w rzeczywistości opisanej w ostatniej księdze Biblii jako «nowe niebiosa i nowa ziemia» (Ap 21,1). Dlatego codziennie dokonujemy odpowiedzialnych wyborów oszczędzających energię i zasoby ziemi oraz szanujemy wszystko, co żyje. Nawet niewielkie, ale konsekwentne działania przyniosą ogromny skutek w ochronie całego stworzenia, które, jak czytamy w pierwszej księdze Pisma Świętego, «Bóg uczynił bardzo dobre» (por. Rdz 1,31)⁴³.

HOMO NATURAE LUPUS EST? PROBLEM RELACJI CZŁOWIEKA I NATURY W UJĘCIU HISTORYCZNYM I WSPÓŁCZESNYM

Streszczenie

Celem artykułu jest ukazanie różnych odpowiedzi udzielanych na pytanie o przyczyny i drogi wyjścia z kryzysu ekologicznego. W wielu środowiskach panuje dziś przekonanie, że to człowiek jest największym niebezpieczeństwem dla środowiska naturalnego (*homo naturae lupus est*), dlatego jeśli świat i ludzkość mają przetrwać, należy ograniczyć do niezbędnego minimum liczbę ludzi na świecie.

Inaczej widzi drogi wyjścia z kryzysu ekologicznego Stolica Apostolska. Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* z 1991 roku omówił „ekologię ludzką”, zgodnie z którą na pierwszym miejscu należy postawić człowieka, który jest panem stworzenia, ale nie w sposób absolutny, ponieważ swoją władzę otrzymał od Boga, przed którym zda sprawę ze swoich czynów.

Słowa kluczowe: ekologia, antropologia, natura, ekumenizm.

⁴² *Apel Kościołów...*

⁴³ Tamże.

HOMO NATURAE LUPUS EST?
PROBLEM OF HUMAN RELATIONS
AND NATURE ACCORDING TO HISTORICAL
AND CONTEMPORARY ABSTRACT

Summary

The purpose of this article is to show different responses to the question about the causes and the way out of the ecological crisis. In many environments, today there is a belief that the man is the greatest danger to the environment because if the world and humanity are to survive, the number of people in the world should be reduced to the minimum.

The Holy See sees a different way out of the ecological crisis. Pope John Paul II in his encyclical *Centesimus annus* in 1991 said “human ecology”, according to which in the first place you should put the man who is the master of creation, but not in an absolute way, because his authority was from God, before whom he must give an account of his deeds.

Keywords: ecology, anthropology, nature, ecumenism.

Translated by Mirosława Landowska