

**DRZEWA OWOCOWE
ZAKWITNĄ WRAZ Z TRAWĄ**

**EKOTEOLOGIA KOŚCIOŁA
ANGLII**

**Papieski Wydział Teologiczny
we Wrocławiu**

Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Świdnickiej

seria: BIBLIOTEKA DIECEZJI ŚWIDNICKIEJ

18

REDAKTOR SERII: KS. JAROSŁAW M. LIPNIAK

JAROSŁAW PIENIEK

**DRZEWA OWOCOWE
ZAKWITNĄ WRAZ Z TRAWĄ**

**EKOTEOLOGIA KOŚCIOŁA
ANGLII**

ŚWIDNICA 2008

IMPRIMATUR

L.dz. 2011/2007
Świdnica, dnia 21.11.2007 r.

† *Ignacy Dec*
Biskup Świdnicki

Książka ukazała się dzięki finansowemu wsparciu Koncernu Energetycznego



ISBN 978-83-60663-10-3

Projekt okładki: ks. Jarosław M. Lipniak

Wydawca: Świdnicka Kuria Biskupia
Pl. Jana Pawła II 1
58-100 Świdnica
tel. 074 85 64 400

Druk: Usługi Poligraficzne Bogdan Kokociński
57-400 Nowa Ruda, ul. Armii Krajowej 15
tel. 074 872 5092
e-mail: drukarnia@kokocinski.pl

SPIS TREŚCI

WYKAZ SKRÓTÓW	9
BIBLIOGRAFIA	11
WPROWADZENIE	33
WSTĘP	35
1. BÓG JAKO PAN CAŁEGO STWORZENIA	51
1.1. Jedność stwórczego i zbawczego działania Boga	51
1.1.1. Wymiar ontyczny	53
1.1.2. Wymiar historiozbawczy	56
1.2. Pojęcie i modele stworzenia	59
1.2.1. Pojęcie stworzenia	59
1.2.2. Modele stworzenia	63
1.2.2.1. Model transcendentny	63
1.2.2.2. Model immanentny	66
1.3. Kosmiczny wymiar zbawienia	70
1.3.1. Niedokończony stan stworzenia	72
1.3.2. Soteriologia i eschatologia kosmosu	74
1.4. Teologia stworzenia jako warunek ochrony przyrody	79
1.4.1. Kwestia odpowiedzialności chrześcijaństwa za zaistniały kryzys ekologiczny	79
1.4.2. Zbieżność teologii stworzenia i nauki	84
1.4.3. Postulat perspektywy teologicznej	87
2. WEWNĘTRZNA WARTOŚĆ WSZYSTKICH STWORZEŃ	93
2.1. Powody stworzenia bytów innych niż człowiek	93
2.1.1. Stworzenie bytów dla Boga i dla nich samych	95
2.1.2. Stworzenie bytów dla człowieka jako dominanta ekosystemu	98
2.1.3. Solidarność człowieka i reszty stworzenia	100
2.2. Bóg w materii	102

2.2.1. Bóg Stwórca w relacji do swych stworzeń.....	103
2.2.2. Tajemnica wcielenia	105
2.2.3. Duch jako Uświęciciel materii	108
2.3. Problem zła naturalnego	111
2.3.1. Zło naturalne jako problem dla doktryny chrześcijańskiej	111
2.3.2. Związek zła naturalnego z grzechem.....	113
2.3.3. Zło naturalne jako część procesu stworzenia	116
2.4. Błędne doktryny Bożej immanencji i transcendencji.....	118
2.4.1. Świat bezbożny.....	118
2.4.2. Świat boski	120
2.4.3. Antropocentryzm i geocentryzm	123
2.5. Sens pojęcia „wewnętrzna wartość stworzeń”	126
2.5.1. Ujęcie negatywne	127
2.5.2. Ujęcie pozytywne	130
3. CZŁOWIEK JAKO ZIEMSKI ZARZĄDCA	
W IMIENIU BOGA	133
3.1. Człowiek jako zwierzę, które nie jest zwierzęciem	133
3.1.1. Człowiek jako zwierzę pośród zwierząt	134
3.1.2. Człowiek jako stworzenie wyjątkowe, wybrane przez Stwórcę	137
3.2. Podobieństwo człowieka do Boga	140
3.2.1. Boże dziecko.....	141
3.2.2. Pośrednik między Bogiem a stworzeniem.....	142
3.2.3. Współpracownik Boga.....	144
3.3. Teologia zarządzania wobec teologii dominacji	148
3.3.1. Teologia dominacji	148
3.3.2. Teologia zarządzania	152
3.3.3. Ewolucja teologii zarządzania	155
3.4. Grzech człowieka w perspektywie ekoteologicznej.....	159
3.4.1. Wymiar ad intra	159
3.4.2. Wymiar ad extra.....	161
4. ETYCZNE I PRAKTYCZNE POSTULATY EKOTEOLOGII	165

4.1. Konieczność sformułowania etyki środowiskowej	165
4.1.1. Trudności etyki antropocentrycznej.....	167
4.1.2. Postulaty wobec etyki środowiskowej.....	169
4.2. Praktyczne aspekty zarządzania środowiskiem	174
4.2.1. Wskazania ogólne.....	175
4.2.2. Wskazania szczegółowe.....	177
4.2.2.1. Bioróżnorodność i wykorzystywanie zasobów	178
4.2.2.2. Troska o czystość środowiska.....	181
4.2.2.3. Jakość i styl życia.....	183
4.2.2.4. Problem przeludnienia.....	185
4.2.2.5. Rolnictwo.....	187
4.2.2.6. Badania i edukacja.....	190
4.2.2.7. Administrowanie ochroną środowiska.....	191
4.2.2.8. Solidarność społeczna i międzynarodowa.....	194
4.3. Postępowanie wobec zwierząt	195
4.3.1. Ogólne wyznaczniki relacji ze zwierzętami.....	196
4.3.2. Wskazania szczegółowe.....	199
4.3.2.1. Zabijanie zwierząt.....	200
4.3.2.2. Spożywanie mięsa zwierząt.....	200
4.3.2.3. Hodowla i transport zwierząt.....	201
4.3.2.4. Eksperymenty na zwierzętach.....	204
4.3.2.5. Polowania.....	207
4.3.2.6. Inne formy wykorzystywania zwierząt.....	208
4.4. Zadania Kościoła	210
4.4.1. Teologizacja ekologii.....	210
4.4.2. Działania praktyczne.....	212
5. PRÓBA OCENY WYBRANYCH WĄTKÓW	
EKOTEOLOGII ANGLIKAŃSKIEJ	217
5.1. Elementy pozytywne	217
5.2. Pytania otwarte	224
ZAKOŃCZENIE	231
APENDYKS	237
„Dzieląc Bożą planetę”. Ekoteologia Kościoła Anglii na początek XXI wieku	237

Propozycje dla proboszczów	246
Tematy do refleksji i dyskusji w grupach	248
Ćwiczenie kontemplacji.....	249
Ćwiczenia pomagające poczuć łączność z różnymi elementami Bożego stworzenia	250
Oblicz ekologiczny ślad swojej stopy.....	252

WYKAZ SKRÓTÓW

AW	– Animal Welfare
CE	– Christians and the Environment
CEn	– Conservation and the Environment
FC	– Faith in the Countryside
GMO1	– Genetically Modified Organisms. Ethical Investment Advisory Group.
GMO2	– Genetically Modified Organisms. A Briefing paper.
GS	– teksty krótkich uchwał Synodu Generalnego
HH	– Hunting with Hounds
MLE	– Man in His Living Environment
MN	– Man and Nature
ORLE	– Our Responsibility for the Living Environment
SGP	– Sharing God’s Planet
SGPBrief	– Sharing God’s Planet. A Briefing from the Mission and Public Affairs Council
WCon	– G. M. A. Barker. Wildlife Conservation in the Care of Churches and Churchyards

Wszystkie skróty dotyczą tytułów dokumentów źródłowych, których pełny opis znajduje się w Bibliografii. Liczby umieszczone w przypisach po skrótach odnoszą się do wewnętrznej numeracji dokumentów za wyjątkiem MN, SGP i WCon, w których oznaczają stronę. Przy powoływaniu się na teksty krótkich uchwał synodalnych po symbolu GS dodano w każdym przypadku rok jej uchwalenia i ewentualnie literę jeżeli posiadały dodatkową wewnętrzną numerację.

BIBLIOGRAFIA

1. ŹRÓDŁA

1.1. ŹRÓDŁA PODSTAWOWE

1.1.1. Raporty komisji synodalnych

Animal Welfare. Board for the Social Responsibility of the General Synod. London 1990.

Christians and the Environment. Board for the Social Responsibility of the General Synod. London 1991.

Genetically Modified Organisms. A Briefing paper. Board for Social Responsibility and Ethical Investment Advisory Group 1999: http://www.cofe.anglican.org/info/socialpublic/gmo_foods.doc.

Hunting with Hounds. A Briefing Paper. Board for Social Responsibility 2000: http://www.cofe.anglican.org/info/socialpublic/hunting_with_hounds.doc.

Man and Nature. The Report. Doctrine Commission of the Church of England. W: Man and Nature. Red. H. Montefiore. Collins. London 1975.

Man in His Living Environment. An Ethical Assessment. Board for Social Responsibility. Church Information Office. London 1970.

Our Responsibility for the Living Environment. A report of the General Synod Board for Social Responsibility. Church House Publishing. London 1986.

Sharing God's Planet. A Christian Vision for a Sustainable Future. A Report from the Mission and Public Affairs Council [2005]: <http://www.cofe.anglican.org/about/gensynod/agendas/gs1558.pdf>.

Sharing God's Planet. A Background Briefing to the Synod Debate from the Mission and Public Affairs Council [2005]: <http://www.cofe.anglican.org/about/gensynod/agendas/gsmisc767.rtf>.

1.1.2. Teksty krótkich uchwał Synodu Generalnego w latach 1970-2005 w sprawach związanych z ochroną środowiska (motions):

<http://www.cofe.anglican.org/info/socialpublic/smte.html>.

1.1.3. Broszury autoryzowane przez Komisję Odpowiedzialności Społecznej Synodu Generalnego rozsyłane do parafii

Barker G. M. A. Wildlife Conservation in the Care of Churches and Churchyards. Board for the Social Responsibility of the General Synod. Church Information Office. London 1972.

Conservation and the Environment. Board for Social Responsibility 1992 [ulotkę można otrzymać pod adresem: larissa.doherty@c-of-e.org.uk].

1.2. ŹRÓDŁA POMOCNICZE

Abortion. A Briefing Paper: <http://www.cofe.anglican.org/info/socialpublic/abortion.doc>.

Anon. Mission in a Broken World: Report of ACC-8 Wales 1990. Anglican Consultative Council. London 1990.

Book of Common Prayer [1662]: <http://www.eskimo.com/~lhowell/bcp1662/download/index.html>.

Brambell F. R. The Report of the Technical Committee to Enquire into the Welfare of Animals Kept under Intensive Livestock Husbandry Systems. „HMSO Command Report” 2836:1965.

Churchyards Handbook. Church Information Office. London 1976.

Ecocongregation: <http://www.ecocongregation.org>.

Environment (the) [Rezolucja Konferencji w Lambeth 1998]: http://www.cofe.anglican.org/info/socialpublic/the_environment_-_lambeth_1998.doc.

Faith in the Countryside. A Report Presented to the Archbishops of Canterbury and York. Churchman Publishing. Worthing 1990.

General Synod 12.11.1986: Our Responsibility for the Living Environment: Report by the Board for Social Responsibility [stenogram z debaty synodalnej nad raportem „Our Responsibility for the Living Environment” – brm, w posiadaniu autora].

Genetically Modified Organisms. Ethical Investment Advisory Group 1999: http://www.cofe.anglican.org/info/socialpublic/genetically_modified_organisms.doc.

Genetics – a background paper [raport prywatnej grupy biskupów 2002]: http://www.cofe.anglican.org/info/socialpublic/genetics_paper.doc

Genetics – a Background Paper: <http://www.cofe.anglican.org/info/socialpublic/snte.html#genetics>.

Lambeth Conference 1968 (the). Resolutions and Reports. SPCK. London 1968.

Lambeth Conference 1998 (the). Resolutions: <http://www.anglican-communication.org/lambeth/1/sect1rpt.html>.

Prayer for the King’s Majesty: <http://www.jacobite.ca/essays/prayers.htm>.

Report of the Lambeth Conference 1978 (the). Church Information Office. London 1978.

Sterilization. An Ethical Enquiry. The Church Information Office. London 1962.

Stewardship of Creation. Declaration to the Anglican Communion. The Global Anglican Congress on the Stewardship of Creation 18-16.08.2000: http://www.anglicancommunion.org/un/steward_01.html

Thirty Nine Articles (the). W: Anglican Tradition. A Handbook of Sources. Red. G. R. Evans, J. R. Wright. SPCK. London 1991 nr 225.

World Council of Churches. Constitution. I. Basis: <http://www.wcc-coe.org/wcc/who/con-e.html>.

2. LITERATURA PRZEDMIOTU

Abram D. The Perceptual Implications of Gaia. „The Ecologist” 3:1985 s. 96-103.

Allchin A. M. The Theology of Nature in the Eastern Fathers and Among Anglican Theologians. MN s. 143-154.

Allen C. The Discovery of Animal Consciousness: An Optimistic Assessment. „Journal of Agricultural and Environmental Ethics” 10:1998 s. 217-225.

Animals and Christianity. A Book of Readings. Red. A. Linzey, T. Regan. Crossroad. New York 1990.

Animals and Ethics. Red. E. Carpenter. Watkins. Donington 1980.

Attfield R. The Ethics of Environmental Concern. Blackwell. Oxford 1983.

Baker. J. A. Biblical Attitudes to Nature. MN s. 87-109.

Barns I. Eschatological Hope and Ecological Justice. „Ecotheology” 5-6:1998-1999 s. 173-184.

Barns I. Reframing the world: the doctrine of creation in everyday Christian practice. „St Mark’s Review” 167:1996 s. 9-30.

Barr J. Man and Nature – The Ecological Controversy and the Old Testament. „Bulletin of John Rylands Library” 55:1972 s. 17-28.

Barret C. B. Markets, Social Norms, and Governments in the Service of Environmentally Sustainable Economic Development: The Pluralistic Stewardship Approach. „Christian Scholar’s Review” 1999-2000 s. 435-454.

Bartnik C. Sakrament świata. „Więź” 19:1976 nr 11 s. 6-10.

Bekoff M. Deep Ethology, Animal Rights, and the Great Ape/Animal Project: Resisting Speciesism and Expanding the Community of Equals. „Journal of Agriculture and Environmental Ethics” 2:1998-1999 s. 269-296.

Bishop S. Green Theology and Deep Ecology: New Age or New Creation. „Themelios. An International Journal for Theological and Religious Studies” 3:1991 nr 16 s. 8-14.

Boone Porter H. Creation, Environment, and the Small Church. „Anglican Theological Review” 78:1996 nr 4 s. 442-602.

Bouma-Prediger S. Why Care for Creation?: From Prudence to Piety. „Christian Scholar’s Review” 1997-1998 s. 177-197.

Braden K. On Saving the Wilderness: Why Christian Stewardship is Not Sufficient. „Christian Scholar’s Review” 1998-1999 s. 254 – 269.

Bruce D., Pickering D. Ecology and Ecumenism in Europe: A Way Forward. „Ecotheology” 5-6:1998-99 s. 9-21.

Bryant D. J. *Imago Dei*, Imagination and Ecological Responsibility. „Theology Today” 1:2000 s. 35-50.

Bugajak G. Nauka i religia – spotkanie na Początku? „Advances in Clinical and Experimental Medicine” 10:2002 nr 2 s. 31-34.

Bury J. B. The Idea of progress: an inquiry into its origin and growth: <http://www.bookrags.com/ebooks/4557/137.html>.

Calvin J. Institutes of the Christian Religion: <http://www.smartlink.net/~douglas/calvin>.

Clatworthy J. Let the Fall Down: The Environmental Implications of the Doctrine of the Fall. „Ecotheology” 4:1998 s. 27-34.

Cupitt D. Natural Evil. MN s. 110-120.

Czaczkowska I. Pomiędzy potopem a tęczą. Ekumeniczne studium integralności stworzenia. Redakcja Wydawnictw KUL. Lublin 1998.

Cząstka K. Czyńcie sobie ziemię poddaną (Rdz 1, 28) w interpretacji teologów polskich po Soborze Watykańskim II. Wydawnictwo Ojców Franciszkanów. Niepokalanów 2004.

Daly L. K. Ecofeminisms and Ethics. „The Annual of the Society of Christian Ethics” 1994 s. 285-290.

Deane-Drummond C. God and Gaia: Myth and Reality? „Theology” 95:1992 s. 277-285.

Deane-Drummond C. Wisdom: A Voice for Theology at the Boundary with Science? „Ecotheology” 10:2001 s. 23-39.

Dec I. Nauka i religia – związki historyczne i merytoryczne. „Advances in Clinical and Experimental Medicine” 10:2001 nr 2 s. 13-17.

Degrazia D. Animal Ethics Around the Turn of the Twenty-First Century. „Journal of Agricultural and Environmental Ethics” 11:1999 s. 111-129.

Dietrich G. The World as the Body of God: Feminist Perspectives on Ecology and Social Justice. „Ecotheology” 5-6:1998-99 s. 25-50.

Dyson A. O. Christ and Man’s Place in Nature. „Theology” 72:1969 s. 98-102.

Ecological Feminism. Red. Karen J. Warren. Routledge. London – New York 1994.

Ecumenical Discussion of the Environment 1966-1987. „Modern Theology” 7:1991 nr 4 s. 365-371.

Edwards D. Theological Foundations for Ecological Praxis. „Ecotheology” 5-6:1998-1999 s. 126-141.

Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła. Red. J. Gocko, J. Nagórny. Wydawnictwo KUL. Lublin 2002.

Etyka środowiskowa wyzwaniem XXI wieku. Red. J. W. Czartowski. Wydawnictwo UKSW. Warszawa 2002.

Finger T. Trinity, Ecology and Panentheism. „Christian Scholar’s Review” 1997-1998 s. 74-98.

Garrett S. M. An Anglican View of Ethics: The Investigation of a Context. „Anglican Theological Review” 61:1979 nr 1 s. 8-37.

Gibbs L. W. Richard Hooker’s *Via Media* Doctrine of Justification. „Harvard Theological Review” 74:1981 nr 2 s. 211-220.

Goldsmith E. [i in]. *Blueprint of Survival*. W: A. Dobson. *Green political thought; an introduction*. Routledge. London–New York 1995 s. 73-86.

Granat W. Partnerstwo człowieka z Bogiem w rozwijaniu dzieła stworzenia. W: *Odpowiedzialni za świat*. Księgarnia Św. Wojciecha. Poznań 1982 s. 127-141.

Griffin D. G. Christian Faith and Scientific Naturalism. „Christian Scholar’s Review” 1998-1999 s. 308-328.

Gruner R. Science, Nature, and Christianity. „The Journal of Theological Studies” 26:1975 s. 55-81.

Grzesica J. Ochrona środowiska naturalnego człowieka – problem teologiczno-moralny. Księgarnia Świętego Jacka. Katowice 1983.

Grześkowiak J. Teologiczne przesłanki odpowiedzialności za środowisko przyrodnicze. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 27:1980 nr 6 s. 5-28.

Hardy A. The Divine Flame. Collins. London 1966.

Hardy A. The Living Stream. Collins. London 1965.

Hayes B. C., Maragutakis M. Religion and Environmental Issues within Anglo-American Democracies. „Review of Religious Research” 42:2000 nr 2 s. 1549-1574.

Hooker R. The Laws of Ecclesiastical Polity: <http://anglicanhistory.org/hooker/>.

Houghton J. An Environmental Imperative for the new Millennium. „Science and Christian Belief” 13:2001 s. 2-4.

Huchingson J. E. The World as God’s Body: A Systems View. „The Journal of the American Academy of Religion” 48:1980 nr 3 s. 335-344.

Hughes C. J. Gaia. A Natural Scientist’s Ethic for the Future. „The Ecologist” 3:1985 s. 92-95.

Hurst J. S. Towards a Theology of Conservation. „Theology” 75:1972 s. 197-205.

Jan Paweł II. Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela. Libreria Editrice Vaticana. Città del Vaticano 1987.

Jankowski A. Horyzonty kosmiczne odkupienia w teologii biblijnej. „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 19:1966 s. 33-44.

Jaromi S. Ecologia humana – chrześcijańska odpowiedź na kryzys teologiczny. Wydawnictwo Ojców Franciszkanów Bratni Zew. Kraków 2004.

Jaroszek Z. Wizja Chrystusa kosmicznego w nawiązaniu do współczesnej ekologii. Signum. Wrocław 2002.

Jones J. D. Human and Animals: Compassion and Dominion. „Anglican Theological Review” 63:1981 nr 3 s. 259-272.

Jurczyk B. Ekologia – człowiek – Kościół. Antropologiczny wymiar kryzysu ekologicznego w ocenie Kościoła. Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO. Opole 2002.

Jurezyk B. Ekologiczne wyzwanie dla refleksji moralnej. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 37:1990 nr 3 s. 73-88.

Kaufman G. D. A Problem for Theology: the Concept of Nature. „Harvard Theological Review” 65:1972 s. 337-366.

King C. M. Ecotheology: A Marriage between Secular Ecological Science and Rational, Compassionate Faith. „Ecotheology” 10:2001 s. 40-69.

Kingston A. R. Christian Duty and Animal Welfare. „Theology” 71:1968 s. 250-256.

Kingston A. R. Theodicy and Animal Welfare. „Theology” 70:1967 s.482-488.

Kozyra J. Nowe stworzenie – kaine ktisis. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 11:1978 s. 13-40.

Kraftson-Hogue M. Toward a Christian Ecological Ethic: The Lesson of Old Testament Israel’s Dialogic Relations with Land, History, and God. „Christian Scholar’s Review” 1998-1999 s. 270-282.

Krawczyk R. Stary Testament a ekologia. „Ateneum Kapłańskie” 78:1986 nr 1 s. 13-23.

Langmead R. Ecojustice Principles: Challenges for the Evangelical Perspective. „Ecotheology” nr 5-6:1998-1999 s. 162-172.

Łapiński J. Włodarstwo ziemią. W: Konferencje ekologiczne. Red. S. Zięba. Zakład Ekologii Człowieka KUL. Lublin 1995 s. 169-171.

Leopold A. A Sand County Almanac. Oxford University Press. New York 1949.

Leśniewska J. Pomiędzy ekumenią a ekologią. „Roczniki Teologiczne” 47:2000 z. 7 s. 184-212.

Linville M. D. A Little Lower than Angels: Christian Humanism and Environmental Ethics. „Christian Scholar’s Review” 1998-1999 s. 283-297.

Linzey A. Unfinished Creation: The Moral and Theological Significance of the Fall. „Ecotheology” 4:1998 s. 20-26.

Longacre D. Living More with Less. Hodder Stoughton. London 1980.

Lovelock J. Gaia: A New Look at Life on Earth. Oxford University Press. Oxford 1979.

Lovelock J. The Ages of Gaia: A Biography of our Living Earth. Oxford University Press. Oxford 1988.

Lukomski J. Próba zbudowania chrześcijańskiej etyki środowiska naturalnego. Jedność. Kielce 1998.

Macquarrie J. The Anglican Theological Tradition. W: The Anglican Tradition. Red. R. Holloway. A. R. Mowbray and Co. London-Oxford 1984 s. 19-33.

Mangan C. Soundings in Ecology: Creation Theology in the Bible. „Milltown Studies” 46:2000 s. 85-92.

Mascall E. L. Otwartość bytu. Teologia naturalna dzisiaj. Instytut Wydawniczy PAX. Warszawa 1988.

McAdoo H. R. The Spirit of Anglicanism. A. & C. Black. London 1965.

Meadows D. [i in.]. Granice wzrostu. Warszawa 1973.

Mellick Belshaw G. P. The Religion of the Incarnation. „Anglican Theological Review” 76:1994 s. 432-443.

Merchant C. Radical Ecology. Oxford. 1992.

Metz J. Theology of the World. Burns and Oates. London 1969.

Między niebem a ziemią. Ku etyce ekologicznej. Red. A. Dyduch-Falniowska [i in.]. Instytut Ochrony Przyrody PAN. Kraków 2000.

Moltmann J. Bóg w stworzeniu. Tł. Z. Danielewicz. Wydawnictwo Znak. Kraków 1995.

Montefiore H. Doom or Deliverance? Manchester University Press. Manchester 1972.

Montefiore H. The Question Mark. Collins. London 1969.

Mroczkowski J. Środowisko naturalne człowieka jako problem etyczno-teologiczny. „Chrześcijanin w Świecie” 53:1986 nr 11-12 s. 176-187.

Murillo I. Zło fizyczne a człowiek. W: Zło w świecie. Kolekcja „Communio”. Red. L. Balter i in. Pallotinum. Poznań 1992.

Mycielski L. Przyszłe wyzwolenie stworzenia. Egzegeza teologiczna Rz 8, 19-23. „Analecta Cracoviensia” 1:1969 s. 120-149.

Nagórny J. Teologia ekologii. O prawdziwie chrześcijańskie spojrzenie na kwestie ekologiczne. W: Ekologia. Przesłanie moralne

Kościoła. Red. J. Gocko, J. Nagórny. Wydawnictwo KUL. Lublin 2002 s. 187-204.

Nash J. A. Biotic Rights and Human Ecological Responsibilities. „The Annual of the Society of Christian Ethics” 1993 s. 137-162.

Neill S. Anglicanism. Oxford University Press. Oxford 1985.

Niles D. P. Resisting the Threads to Life: Covenanting for Justice, Peace and the Integrity of Creation. Risk Books for World Council of Churches. Geneva 1989.

Northcott M. S. The Environment and Christian Ethics. Cambridge University Press. Cambridge 1996.

Nossol A. Eschatologia protestancka. W: W. Granat. Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej. T. 2. Redakcja Wydawnictw KUL. Lublin 1972 s. 656-663.

O’Loughlin T. Ecotheology and Eschatology. „Ecotheolgy” 7:1999 s. 71-80.

Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii. Red. J.M. Dołęga, J.W. Czartoszewski, A. Skowroński. Wydawnictwo UKSW. Warszawa 2001.

Olejniak S. Ochrona środowiska – problem sumienia. W: Chronić, by przetrwać. Materiały z sympozjum ekologicznego w Łodzi-Łagiewnikach 19-20 listopada 1988. Red. S. C. Napiórkowski, W. Koc. Wydawnictwo Ojców Franciszkanów. Niepokalanów 1992 s. 9-19.

Orchard A. Assessing the Relationship between Three Christian Theologies of Creation and Environmental Concern. „Journal of Beliefs and Values” 18:1997 1 s. 59-67.

Osborn L. Archetypes, Angels and Gaia. „Ecotheology” 10:2001 s. 9-22.

Ostynowicz J. Teologiczne przesłanki odpowiedzialności chrześcijanina za środowisko naturalne. „Materiały Problemowe” 1978 nr 4 s. 74-90.

Page R. Theology and the Ecological Crisis. „Theology” 99:1996 s. 912-920.

Paget G. E. The Ethics of Vivisection. „Theology” 78:1975 s. 355-361.

Paradise S. Visions of the Good Society and the Energy Debate. „Anglican Theological Review” 61:1979 nr 1 s. 106-117.

Patton K. C. „He who sits in the Heavens laughs”: Recovering Animal Theology in the Abrahamic Traditions. „Harvard Theological Review” 4:2000 s. 401-434.

Peacocke A. R. A Sacramental View of Nature. MN s. 132-142.

Peacocke A. R. On ‘The Historical Roots of our Ecological Crisis’. MN s. 155-158.

Pearson C. Constructing a Local Ecotheology. „Ecotheology” 3 :1997 s. 23-38.

Pearson C. Theological Postcards from the Ecological Edge. „Ecotheology” 5-6:1998-1999 s. 142-161.

Pieniek J. Soteriologia a sozologia w świetle polskich komentarzy do Rz 8, 19-23 z lat 1962-1991 [praca magisterska w posiadaniu autora].

Placha J. Stosunek do przyrody jako zagadnienie duszpasterskie. „Materiały Problemowe” 1973 nr 1 s. 139-147.

Platten S. Authority and Order in Creation. „Theology” 94:1991 s. 22-30.

Rasmussen L. L. The Integrity of Creation. What Can It Mean for Christian Ethics? „The Annual of the Society of Christian Ethics” 1995 s. 161-175.

Rights of Future Generations. Rights of Nature. „Studies from the World Alliance of Reformed Churches” 19:1990 s. 17-48.

Rogowski R. Teoekologia. W: Chronić, by przetrwać. Red. S.C. Napiórkowski, W. Koc. Wydawnictwo Ojców Franciszkanów. Niepokalanów 1992 s. 31-45.

Rolston H III. Environmental Ethics. Some Challenges for Christians. „The Annual of the Society of Christian Ethics” 1993 s. 163-186.

Rose D. J. Energy and Attitudes. „Anglican Theological Review” 63:1981 nr 4 s. 393-404.

Rosiński F. Odpowiedzialność moralna za ochronę środowiska. „Chrześcijanin a Współczesność” 1988 nr 5 s. 18-27.

Roslon W. Soteriologiczny sens obrazu Bożego w człowieku. „Collectanea Theologica” 41:1971 nr 3 s. 18-29.

Routley R. Is There a Need for a New Environmental Ethic? W: Proceedings of the 15th World Congress of Philosophy t. 1 Sophia Press. Sophia 1973 s. 205-210.

Santmire H. P. Ecology and Ethical Ecumenics. „Anglican Theological Review” 59:1977 nr 1 s. 98-102.

Santmire H. P. Reflections on the Alleged Ecological Bankruptcy of Western Theology. „Anglican Theological Review” 57:1975 nr 2 s. 131-152.

Santmire H. P. The Travail of Nature. Fortress Press. Philadelphia 1985.

Scott P. Types of Ecotheology. „Ecotheology” 4:1998 s. 8-19.

Sider R. Living More Simply. Hodder and Stoughton. London 1980.

Sider R. Rich Christians in an Age of Hunger. Hodder and Stoughton. London 1978.

Singer P. Wyzwolenie zwierząt. Państwowy Instytut Wydawniczy. Warszawa 2004.

Skinner B. G. The Value of Animals in the Christian Conscience. „Theology” 67:1964 s. 243-248.

Ślipko T. Podstawy etyki środowiska naturalnego. „Chrześcijanin w Świecie” 17:1985 nr 4 s. 56-66.

Ślipko T., Zwoliński A. Rozdroża ekologii. Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy. Kraków 1999.

Spaermann R. Niektóre trudności, jakie sprawia nauka o grzechu pierwotnym. W: Grzech pierwotny w nauczaniu Kościoła. W Drodze. Poznań 1997 s. 27-50.

Suggate A. M. The Anglican Tradition of Moral Theology. W: Worship and Ethics: Lutherans and Anglicans in Dialogue. Walther de Gruyter. New York 1996 s. 2-25.

Szafański A. L. Chrześcijańskie podstawy ekologii. Zakład Ekologii Człowieka KUL. Lublin 1993.

Szafański A. L. Ochrona środowiska w świetle teologii. „Chrześcijanin a Współczesność” 1988 nr 5 s. 4-9.

Szczyborski S. Teologowie wobec „granic wzrostu”. „Życie i Myśl” 26:1976 nr 3 s. 133-141.

Taylor B. Earth and Nature Based Spirituality: From Deep Ecology to Radical Environmentalism. „Religion” 31:2001 nr 2 s. 175-193 [część 1], nr 3 s. 225-245 [część 2].

Taylor J. V. Enough is enough. SMC. London 1975.

Teilhard de Chardin P. Fenomen człowieka. Instytut Wydawniczy PAX. Warszawa 1987. Moja wizja świata. T.3.

Thorpe W. H. Man's Place in Nature. „Theology” 72:1969, nr 584 s. 51-55.

Wainwright W. J. God's Body. „Journal of American Academy of Religion” 2:1974 s. 470-481.

Weil L. The Gospel in Anglicanism. W: The Study of Anglicanism. Red. S. Sykes, J. Booty. SPCK. London 1995 s. 69-73.

Welsby P. A. How the Church of England Works. CIO Publishing. London 1985.

Wereska D. Chrześcijanin a odpowiedzialność za naturalne środowisko. „Materiały Problemowe” 1977 nr 7-8 s. 127-134.

White L. The Historical Roots of Our Ecological Crisis. „Science” 155:1967 s. 1203-1207.

Wypych S. „Nowe niebiosa i nowa ziemia”. Rozwój biblijnej idei „nowego stworzenia”. „Analecta Cracoviensia” 3:1971 s. 221-234.

3. LITERATURA POMOCNICZA

Anglican Tradition (the). A Handbook of Sources. Red. G. R. Evans, J. R. Wright. SPCK-Fortress Press. London-Minneapolis 1991.

Augustyn (św.). O państwie Bożym. Instytut Wydawniczy PAX. Warszawa 1977. Przeciw poganom ksiąg XII. T. 2.

Augustyn (św.). Wyznania. Wydawnictwo Znak. Kraków 1994.

Ball J. Evangelicals, Population, and the Ecological Crisis. „Christian Scholar's Review” 1998-1999 s. 230-241.

Barbour I. G. Earth Might Be Fair. Prentice-Hall. Englewood Cliff 1972.

Barrat G. J. Ecology and the Sense of Life. „The Christian Science Journal” 90:1972 nr 12 s. 688-690.

Bartnicki R. Współczesna a patrystyczna interpretacja Rz 8, 19. „*Studia Theologica Varsovia*” 16:1978 nr 1 s. 49-65.

Bartnik C. Medytacja personalistyczna o zbawieniu. W: *Teologiczne rozumienie zbawienia*. Red. Tenże. Redakcja Wydawnictw KUL. Lublin 1979 s. 171-187.

Bartnik C. Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie. W: *Teologiczne rozumienie zbawienia*. Red. Tenże. Redakcja Wydawnictw KUL. Lublin 1979 s. 11-44.

Bechter S. V. Groundswell: An Ecofeminist Pneumatology of Sanctuary. „*Ecotheology*” 7:1999 s. 22-39.

Bermond B. Consciousness or the Art of Foul Play. „*Journal of Agricultural and Environmental Ethics*” 10:1998 s. 227-247.

Berry T. The Cosmology of Religions. „*St Mark’s Review*” 166:1996 s. 3-8.

Bettenhausen E. The Moral Landscapes of Embodiment. „*The Annual of the Society of Christian Ethics*” 1991 s. 259-268.

Birch C. [i in.]. Faith, Science and the Future. World Council of Churches. Geneva 1978.

Bolewski J. Stare i nowe w eschatologii. „*Collectanea Theologica*” 49:1979 nr 1 s. 189-199.

Bradley I. How Green was Celtic Christianity? „*Ecotheology*” 4:1998 s. 58-69.

Bronowski J. *The Ascent of Man*. BBC Publications. London 1973.

Bugbee H. G. Wilderness in America. „*Journal of the American Academy of Religion*” 2:1974 s. 614-620.

Butler P. From the Early Eighteenth Century. W: *The Study of Anglicanism*. Red. S. Sykes, J. Booty. SPCK. London 1995 s. 28-48.

Buxakowski J.: *Wieczność i człowiek*. Bernardinum. Pelplin 1983. *Antropologia nadprzyrodzona*. T. 2.

Chew W. ‘We Will Drown Reading the Book’: Thomas Berry and a Touch of Wild Theology. „*St Mark’s Review*” 159:1994 s. 12-19.

Chumney E. Restoring the Two Houses of Israel: http://www.heb-roots.org/hebrootsarchive/9911/991120_i.html.

Collins English Dictionary. HarpeCollins Publishers. Glasgow 1998.

Country Services. Red. D. L. Couper. Farmer and Stockbreeder Publications. London 1947.

Cox H. *The Secular City.* SCM Press. London 1965.

Dammers A. H. *Lifestyle.* Turstone Books. London 1982.

Darling F. *Wilderness and Plenty.* BBC Publications. London 1970.

Davies D. P. *Religion and Ecology: a Welsh Perspective.* „Journal of Beliefs and Values” 18:1997 nr 1 s. 83-92.

Derr T. *Ecology and Human Liberation.* T. 3. WSCF. Geneva 1973.

Družbicki K. *Chrystus głową wszelkiego stworzenia.* „Znak” 26:1974 s. 617-619.

Dudek A. *Św. Franciszek – patron ekologów.* „Chrześcijanin a Współczesność” 1988 nr 5 s. 34-37.

Dudkiewicz J. *Alberta Schweitzera idea życia.* „Za i Przeciw” 1982 nr 17 s. 8-9.

Dunstan G. R. *Lawful and Expedient.* „The York Quarterly” May 1960 s.4-17.

Eichrodt W. *Theology of the Old Testament.* SCM Press. London 1967.

Every G. *Basic Liturgy.* Faith Press. London 1961.

Filipiak R., Rumiński S. *Biblijno-teologiczne ujęcie problematyki antropologicznej.* W: *Chrześcijańska wizja człowieka.* Poznań 1977 s. 65-112.

Foster B. *An Estimation of Admonition: The Nature of Value, the Value of Nature, and *The Abolition of Man.** „Christian Scholar’s Review” 1997-1998 s. 416-435.

French W. C. *Ecological Concern and the Anti-Foundationalist Debates: James Gustafson on Biospheric Constraints.* „The Annual of the Society of Christian Ethics” 1989 s. 113-130.

Gnilka J. *Zmartwychwstanie ciała w świetle współczesnej dyskusji egzegetycznej.* „W drodze” 2:1974 nr 4 s. 94-99.

- Gogarten F.** Verhängis und Hoffnung der Neuzeit. Stuttgart 1953.
- Góralczyk P.** Teologiczna wizja człowieka jako podstawa nauki społecznej Kościoła. W: Kosmos i człowiek. Red. L. Balter [i in]. Palotinum. Warszawa 1989 s. 343-355.
- Górka L.** Kościół i Kościoły. Eklezjalny charakter Wspólnot chrześcijańskich. „Roczniki Teologiczne KUL” 43:1996 z. 2 s. 171-181.
- Granat W.** Eschatologia. Rzeczy ostateczne człowieka i świata. Redakcja Wydawnictw KUL. Lublin 1962. Dogmatyka katolicka. T. 8.
- Granat W.** Synteza. Redakcja Wydawnictw KUL. Lublin 1967. Dogmatyka katolicka. T. 9.
- Greek New Testament (the).** Red. K. Aland [i in]. United Bible Societies. Stuttgart 1983.
- Gregorios P.** The Human Presence. An Orthodox view of nature. World Council Churches. Geneva 1978.
- Habel N.** Key Ecojustice Principles: A *Theologia Crucis* Perspective. „Ecotheology” 5-6:1998-1999 s. 114-125.
- Hanc W.** Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji w świetle międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych. Studium ekumeniczne. Włocławek 2003.
- Hartshorne C.** Philosophers Speak of God. University of Chicago Press. Chicago – London 1953.
- Hartshorne C.** The Divine Relativity. Yale University Press. New Haven-London 1953.
- Haugard W. P.** From the Reformation to the Eighteenth Century. W: The Study of Anglicanism. Red. S. Sykes, J. Booty. SPCK. London 1995 s. 13-23.
- Hawking S.** Teoria wszystkiego. Zysk i S-ka. Poznań 2003.
- Heller M.** Nowa fizyka i nowa teologia. Biblos. Tarnów 1992.
- Heller M.** W poszukiwaniu sensu: <http://kiosk.onet.pl/art.html?na=1&item=1098190&kat=241>.
- Henniker-Heaton P. J.** All God’s Creatures. „The Christian Science Journal” 94:1976 nr 11 s. 642-643.
- Himrod D. K., Brooks R. S.** A Selected Bibliography of Books in English Concerning Science and Religion. „Anglican Theological Review” 63:1981 nr 4 s. 489-513.

Hobbes T. Lewiatan, czyli materiał, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego. Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Warszawa 1954.

Hryniewicz W. Bóg naszej nadziei. Opole 1988.

Hryniewicz W. Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne. Verbinum. Warszawa 1996.

Hryniewicz W. Eschatologia prawosławna. W: W. Granat. Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej. T. 2. Redakcja Wydawnictw KUL. Lublin 1972 s. 647-656.

Hryniewicz W. Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei. Verbinum. Warszawa 1989.

Hryniewicz W. Pedagogia nadziei. Medytacje o Bogu, Kościele i Ekumenii. Verbinum. Warszawa 1997.

Hryniewicz W.: Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Lublin 1991. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej. T. 3.

Jan Paweł II. List Apostolski *Inter Sanctos* ogłaszający św. Franciszka patronem ekologów. W: Z. Świerczek. Ekologia – Kościół i św. Franciszek. WSD oo. Franciszkanów w Krakowie. Kraków 1990 s. 171-172.

Jan Paweł II. List na zakończenie jubileuszu osiemsetlecia urodzin św. Franciszka. „Studia Franciszkańskie” 1984 nr 1 s. 32-42.

Jankowski A. Eschatologia biblijna Nowego Testamentu. Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy. Kraków 1987.

Jaskóła P. Spiritus Effector. Nauka Jana Kalwina o roli Ducha Świętego w misterium zbawienia. Wydawnictwo Św. Krzyża. Opole 1994.

Kaszowski M. Ciągłe stwarzanie: http://www.teologia.pl/m_k/zag03-01.htm#2.

King R. H. The “Ecological Motif” in the Theology of H. Richard Niebuhr. „Journal of American Academy” 2:1974 s. 339-353.

Kołakowski L. Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład. Aneks. Londyn 1988.

Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym. W: Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Pallotinum. Poznań [br.] s. 537-620.

Koział K. Wpływ zbawczego misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa na świat materialny. „Seminare” 1975 s. 27-50.

Kraśiński J. Przez wiarę i nadzieję ku cywilizacji miłości. Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz. Sandomierz 1987.

Langkamer H. Naczelne tematy eschatologii św. Pawła (paruzja, powszechne zmartwychwstanie, nowe stworzenie). „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 28:1981 nr 1 s. 65-75.

Langkamer H. Teologia świętego Pawła. Redakcja Wydawnictw KUL. Lublin 1992. Teologia Nowego Testamentu. T. 2.

Levenson J. Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence. Princeton University Press. Princeton 1988.

Liddiard R. The Deer Parks of Domesday Book. „Landscapes” 4:2003 nr 1 s. 17-29.

List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz. Red. K. Romaniuk. Pallotinum. Poznań-Warszawa 1978.

List Episkopatu Polski z okazji 750-lecia św. Franciszka z Asyżu. „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi” 1976 nr 11-12 s. 259-263.

Listy więzienne. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz. Red. A. Jankowski. Pallotinum. Poznań 1963.

Ludwig Wittgenstein (1889-1951): <http://www.philosophypages.com/ph/witt.htm>.

Lux Mundi. Red. C. Gore. John Murray. London 1890.

Madej L. Rozumienie zbawienia w dokumentach Soboru Watykańskiego II. W: Teologiczne rozumienie zbawienia. Red. C. Bartnik. Redakcja Wydawnictw KUL. Lublin 1979 s. 133-168.

Marcuse H. One-dimensional Man. Routledge and Kegan. London 1964.

Martell L. Ecology and Society. Polity Press. Cambridge 1994.

Mielczarek P. Podstawowe cechy duchowości św. Franciszka i jego charakterystyczne cnoty. „Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne” 4:1976 nr 5 s. 137-143.

Mierzejewski R. Chrystocentryzm w teologii Soboru Watykańskiego II. Libreria Editrice Vaticana. Rzym 1979.

Mitchell B. The Justification of Religious Belief. Macmillan. London 1973.

- Monod J.** Chance and Necessity. Collins. London 1972.
- Munitz M. K.** The Mystery of Existence: an essay in philosophical cosmology. Appleton-Century-Crofts. New York 1965.
- Muschalek G.** Human Self-Creation and Self-Depreciation. „Essays on Religion and Culture” 1979 s. 39-53.
- Musser G.** Luka w sercu fizyki. „Świat Nauki. Numer specjalny” 11:2003 s. 30-31.
- Nadzieja – możliwość czy pewność zbawienia.** Dyskusja teologów dogmatyków nad książką ks. W. Hryniewicza OMI *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*. Red. S. C. Napiórkowski, K. Klauza. Wydanie studyjne. Lublin 1992.
- Nash J. A.** Toward the Revival and Reform of the Subversive Virtue: Frugality. „The Annual of the Society of Christian Ethics” 1995 s. 137-160.
- Newman J. H.** An Essay in Aid of a Grammar of Assent: <http://www.newmanreader.org/works/grammar/chapter5-2.html>.
- Niemczyk J.** Apostoła Pawła List od Rzymian. Komentarz. Zwiastun. Warszawa 1978.
- Nossol A.** Ku cywilizacji miłości. Opole 1984.
- Nossol A.** Prawda i miłość. Wydawnictwo Św. Krzyża. Opole 1982.
- Nossol A.** Teologia bliższa życiu. Wydawnictwo Św. Krzyża. Opole 1984.
- Odpowiedzialność chrześcijan za budowę świata.** Nr 5. W: Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972-1979. T. 1. Kuria Metropolitarna. Kraków 1985 s. 413-424.
- Pascal B.** Le Mémorial: <http://www.users.csbsju.edu/~eknuth/pascal.html>.
- Paternoster M. C.** Thy Humbler Creation. „The Church Quarterly” 3:1971 s. 204-214.
- Patten C.** Sustainable development and governance. „OECD Observer” 10:2000: http://www.oecdobserver.org/news/fullstory.php/aid/353/Sustainable_development_and_governance.html.
- Pieniek J.** *Gnosis* znaczy poznanie. „Sekty i Fakty” 1:1998 s. 21-26.

Pieniek J. Komunizm. W oczekiwaniu nowej ziemi. „Sekty i Fakty” 8:2000 s. 4-10.

Pieniek J. Konsekwencje bliskich spotkań III stopnia, czyli teologiczna teoria względności. „Teologia w Polsce” 67:2002 s. 45-46.

Plumwood V. Inequality, Ecojustice and Ecological Rationality. „Ecotheology” 5-6:1998-1999 s. 185-218.

Primavesi A. The Part of the whole? An Ecofeminist Enquiry. „Theology” 93:1990 s. 355-362.

Przybylski B. Duch Święty w ekonomii zbawienia. „Ateneum Kapłańskie” 65:1973 nr 1 s. 3- 24.

Ramsey I. T. Words about God. SCM Press. London 1971.

Ramsey M. From Gore to Temple. The Development of Anglican Theology between Lux Mundi and the second World War 1889 – 1939. Longman. London 1960.

Renan E. L’avenir de la Science. Paris 1890.

Riabinin S. Święty Franciszek patronem ekologii i ochrony środowiska naturalnego. „Ruch Franciszkański” 31:1983 nr 3 s. 145-154.

Robinson J. Exploration into God. SCM Press. London 1967.

Rogowski R. Sakramentalny wymiar Eucharystii. „Ateneum Kapłańskie” 72:1980 nr 94(426) s. 49-61.

Rogowski R. Tendencje współczesnej eschatologii. „Ateneum Kapłańskie” 74:1982 nr 1 s. 16-32.

Romaniuk K. Perspektywy kosmiczne soteriologii św. Pawła (Rz 8, 19-27). „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 13:1966 nr 1 s. 81-94.

Romaniuk K. Soteriologia świętego Pawła. ATK. Warszawa 1983.

Ross-Bryant L. Of Nature and Texts: Nature and Religion in American Ecological Literature. „Anglican Theological Review” 73:1991 nr 1 s. 38-50.

Ross-Bryant L. The Land in American Religious Experience. „Journal of the American Academy of Religion” 58:1990 nr 3 s. 333-355.

Roszak T. The Making of the Counter Culture. Faber and Faber. London 1970.

Rusecki M. Eschatologia na linii zainteresowań człowieka współczesnego. „Ateneum Kapłańskie” 74:1982 nr 1 s. 67-76.

- Sagan C.** Kontakt. Wydawnictwo Zysk i S-ka. Poznań 1997.
- Schilling H.** The New Consciousness in Science and Religion. SCM Press. Norwich 1973.
- Scott P.** Beyond Stewardship? Dietrich Bonhoeffer on Nature. „Journal of Beliefs and Values” 18:1997 nr 2 s. 193-202.
- Scott P.** Christ, Nature, Sociality: Dietrich Bonhoeffer for an Ecological Age. „Scottish Journal of Theology” 4:2000 s. 413-430.
- Sieger Derr T.** Ecology and Human Need. Westminster Press. Philadelphia 1975.
- Słownik teologii biblijnej.** Red. X. Léon-Dufour. Pallotinum. Poznań 1990.
- Snela B.** Nadzieja życia wiecznego. W: Chrześcijańska wizja człowieka. Red. A. Hartliński. Księgarnia św. Wojciecha. Poznań 1977 s. 255-285.
- Stanowisko Stolicy Apostolskiej** wobec ochrony środowiska naturalnego człowieka. „Chrześcijanin w Świecie” 2:1973 nr 2 s. 71-84.
- Stępień J.** Eschatologia św. Pawła. „Studia Theologica Varsoviensia” 1:1963 s. 33-171.
- Stępień J.** Teologia Świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga. Warszawa 1979.
- Steussy M. J.** Talking with the Animals. „Encounter” 61:2000 nr 45-66.
- Study in Countryside Conservation.** Hampshire County Council. Winchester 1968.
- Styczeń T.** ABC etyki. Redakcja Wydawnictw KUL. Lublin 1981.
- Świerczek Z.** Ekologia – Kościół i św. Franciszek. Kraków 1990.
- Świerzawski S.** Święty Tomasz na nowo odczytany. Kraków 1983.
- Szymanek E.** Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu. Pallotinum. Poznań 1980.
- Tatarkiewicz W.** Historia filozofii. T. 1-3. Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Warszawa 1978.
- Vergheese P.** The Freedom of Man. Westminster Press. Philadelphia 1972.
- Weber M.** Etyka protestancka i duch kapitalizmu. Wydawnictwo Test. Lublin 1994.

Whitehead A. N. Religia w tworzeniu. Wydawnictwo Znak. Kraków 1997.

Wierzbicki Z. Kościół wobec problemów ekologicznych w Polsce. „Problemy Duszpasterskie” 10:1986 s. 105-131.

Wilson J. R. Evangelicals and environment: A Theological Concern. „Christian Scholar’s Review” 1998-1999 s. 298-307.

Wypych S. Księga Wyjścia. W: Wstęp do Starego Testamentu. Palotinum. Poznań 1990 s. 82-170.

Yoder J. H. Response to Scott Paradise Paper: Vision of a Good Society. „Anglican Theological Review” 61:1979 nr 1 s. 118-126.

Young J. Z. The Ascent of Man. BBC Publications. London 1973.

Ziółkowski M. Teologia kosmosu. Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz. Sandomierz 1971.

Zuberbier A. Wierzę. Podstawowe prawdy wiary. Éditions du dialogue. Paris 1983.

Zuberbier A. Wierzę... Dogmatyka w zarysie. Księgarnia Świętego Jacka. Katowice 1969.

Życiński J. Straszanie Darwinem. „Tygodnik Powszechny” z 11.08.1996.

Żynel A. Franciszku daczego za tobą. „Koszalińsko-Koło-brzeskie Wiadomości Diecezjalne” 4:1976 nr 5 s. 132-137.

WPROWADZENIE

Dr Jarosław Pieniek przygotował się do tej rozprawy już przez wcześniejsze studium *Soteriologia a sozologia w świetle polskich komentarzy do Rz 8, 19-23 z lat 1962-1991* (Lublin 1993). Bezpośrednie badania nad teoekologia anglikańską prowadził także w Anglii. Wyjątkowo dobra znajomość angielskiego (nauczyciel tego języka) oraz teologii (ponadprzeciętne wyniki na studiach teologicznych KUL) budzą aprioryczne zaufanie do przedkładanego tekstu. Znajomość anglikanizmu Autor pogłębia poprzez konwersatorium nt. *Tożsamości religijne Europejczyków* prowadzone na Uniwersytecie Jagiellońskim od 2005 roku.

Za źródła Autor uznał sześć raportów synodalnej Komisji Odpowiedzialności Społecznej i jeden dokument Komisji Doktrynalnej, następnie zsyłane do parafii broszury Komisji Odpowiedzialności Społecznej, a także sześć uchwał Synodu Generalnego.

Cenne **novum rozprawy** ma kilka imion: 1. W sposób interesujący przybliży fenomen anglikanizmu wciąż mało znany w polskich środowiskach także teologicznych; 2. Odsłania świeżą ekoteologię z jej inspirującymi tezami (m.in. o ścisłym związku stworzenia z odkupieniem, o własnej wewnętrznej wartości wszystkich stworzeń, 3. Przyjmuje immanencję Boga we wszystkich stworzeniach, które nie tylko podtrzymuje w istnieniu, ale także je twórczo rozwija, 4. Postuluje opracowanie nowej etyki uwzględniającej nie tylko dobro człowieka, ale także dobro poza ludzkich stworzeń.

Kościół Anglii poprzez rozprawę Pieńka wnosi cenną prowokację: „Przemyślmy to jeszcze raz!” i przekonująco wskazuje kierunki przemysłów.

Pod względem formalnym praca została przygotowana poprawnie i starannie. *Wstęp* i *Zakończenie* klasyczne. Architektura korpusu logiczna i piękna. Prezentacja stanowiska Kościoła Anglii wierna i klarowna. Tezy przekonująco udokumentowane. Uniknięto nadmiaru cytatów.

Rozprawę dr. Jarosława Pieńka z przekonaniem zalecam do publikacji. Znajdzie ona wdzięcznych czytelników pośród ludzi wrażliwych na świat przyrody, zatroskanych o integralność środowiska, w którym żyje człowiek. Z zainteresowaniem przyjmą ją także teologowie, którzy pytają, czemu aż dotąd nie ma „Święta Stworzenia”, które pogłębiłoby motywacje za braterstwem z przyrodą. Referując stanowisko Kościoła Anglii dr Pieniek twierdzi m.in. „Dzieło stworzenia nie zostało przez Stwórcę ostatecznie ukończone. Proces ewolucji jest procesem stwórczym, który ciągle trwa” oraz „Nie można całkowicie oddzielić od siebie stwórczego i zbawczego dzieła Boga, podobnie jak nie da się oddzielić od siebie Osób Boskich. Ponieważ stworzenie[...] praktycznie utożsamia się z dziełem zbawienia”. Takie stanowisko Kościoła Anglii dobrze służy dyskusji nad wprowadzeniem „Święta Stworzenia”.

Chwała Panu! Dzięki takim publikacjom nadażamy za wartościową myślą chrześcijańskiego Zachodu.

*O. Stanisław Celestyn Napiórkowski, franciszkanin
emerytowany Profesor zw. KUL*

Lublin, 4 października 2007 roku,
w święto św. Franciszka z Asyżu, Patrona ekologów.

WSTĘP

„**Kościół Anglii** to Kościół katolicki w Anglii. Naucza on wszystkich doktryn wiary katolickiej [...]. Z tego też powodu wiara anglikańska w sensie ścisłym nie istnieje”¹. Powyższe zdania autorstwa Stephena Neila dobrze ukazują, jak często sposób postrzegania jakiegoś Kościoła przez osoby do niego nienależące różni się od przekonania jego własnych przedstawicieli. Członkowie innych społeczności chrześcijańskich skłonni są włączać Kościół Anglii do nurtu XVI-wiecznej reformacji i stawiać go w jednym szeregu z Kościołami ewangelickimi, powstałymi wskutek wystąpień Marcina Lutra oraz Jana Kalwina. Optyka ta podpowiada, że w XVI wieku część katolickiej hierarchii angielskiej na polecenie króla odłączyła się od Kościoła katolickiego, tworząc nowy protestancki Kościół anglikański. Zdaniem jednak teologów anglikańskich nic takiego nie miało miejsca, Kościół Anglii jest tym samym katolickim Kościołem w Anglii, którym był i wcześniej, a sama reformacja na Wyspach Brytyjskich to nie jakaś rewolucja w Kościele, a jedynie jedna z jego reform, jakich na przestrzeni dziejów było wiele. Stąd też, jak kontynuuje wspomniany wyżej autor, jedynie anglikanie stanowią prawdziwy Kościół katolicki Anglii, który zachował swoją tożsamość i ciągłość historyczną z Kościołem czasów św. Bedy Czcigodnego i św. Augustyna z Canterbury, natomiast katolicy rzymscy powinni pamiętać zawsze, że są „rzymscy” i nie mają wobec tego monopolu na używanie określenia katolicki². Argumentacja ta nie oznacza odcięcia się anglikanów od nurtu reformacji. Próbują oni zespolić swoją katoliczność i protestantyzm w jednej organizacji kościelnej i wypracować coś, co Richard Hooker, główny teolog szesnastowiecznego anglikanizmu,

¹ „The Church of England is the Catholic Church in England. It teaches all the doctrines of the Catholic Faith [...] In the strict sense of the term there is, therefore, no Anglican faith”. S. Neill. *Anglicanism*. Oxford University Press. Oxford 1985 s. 417-418.

² Zob. tamże s. 425.

określił mianem *via media*³, czyli chrześcijaństwo unikające skrajności, którym mieli hołdować zarówno katolicy rzymscy, jak i protestanci kontynentalni. Z pojęciem *via media* łączy się druga, bardzo ważna kategoria eklezjologii anglikańskiej, jaką jest nieprzetłumaczalna jednym wyrazem na język polski idea zwana *comprehensiveness*⁴. Angielski przymiotnik *comprehensive* oznacza „obejmujący jak najszersze spektrum”, stąd też *comprehensiveness* jest kategorią eklezjologiczną, która sprowadza się do tego, iż anglikanizm pragnie objąć w jednym Kościele wszystkich chrześcijan głównego nurtu⁵, wywodzących się historycznie z angielskiego Kościoła. W praktyce oznacza świadome dopuszczenie znacznie większego pluralizmu teologicznego niż w innych chrześcijańskich denominacjach⁶. W ramach Kościoła Anglii istnieją więc parafie zarówno o charakterze radykalnie protestanckim, jak i bardzo katolizujące (w rozumieniu „rzymskim”), włącznie z praktykującymi pewne formy kultu maryjnego⁷.

Wszystkie poczynione wyżej uwagi mają bezpośrednie przełożenie na język oficjalnych dokumentów ogłaszanych przez poszczególne ciała statutowe tego Kościoła, zwłaszcza we fragmentach typowo teologicznych. Ich autorzy starają się niemal zawsze prześledzić historyczny proces rozwoju danej idei, by następnie jak najlepiej zaprezentować poglądy każdej ze stron i ostatecznie pozostawić czytelnika z pewnym niedopowiedzeniem, stwierdzając, że przedłożone w danym tekście przemyślenia

³ Zob. L.W. Gibbs. Richard Hooker's *Via Media* Doctrine of Justification. „Harvard Theological Review” 74:1981 nr 2 s. 211-220.

⁴ Zob. Neill, jw. s. 426-427.

⁵ Pod pojęciami „głównego nurtu” i „tradycyjnej doktryny chrześcijańskiej” rozumie się tu minimum chrześcijańskiej ortodoksji, przyjęte przez Światową Radę Kościołów w jej Konstytucji. Kościół głównego nurtu winien wyznawać „the Lord Jesus Christ as God and Saviour according to the scriptures and therefore seek to fulfil together their common calling to the glory of the one God, Father, Son and Holy Spirit”. World Council of Churches. Constitution. I. Basis: <http://www.wcc-coe.org/wcc/who/con-e.html>.

⁶ Zob. J. Macquarrie. *The Anglican Theological Tradition*. W: *The Anglican Tradition*. Red. R. Holloway. A. R. Mowbray and Co. London–Oxford 1984 s. 19-33.

⁷ Zob. W. Nowak. Maryja w Kościele Anglikańskim. „Communio” 14:1994 nr 2 s. 137-144.

stanowią jedynie teologiczny kontekst, określający ramy dla dalszej dyskusji, która faktycznie nigdy ostatecznie się nie kończy. Co więcej, teksty te, poza praktycznymi rozwiązaniami natury formalno-prawnej, nie mają dla wiernych mocy wiążącej i nigdy nie wyrażają oficjalnego stanowiska całego Kościoła Anglii – a jedynie opinię redagujących je autorów. Sens i wartość takich dokumentów tkwi przede wszystkim w autorytecie moralnym instytucji, które je publikują. Stanowią także świadectwo anglikanów wobec świata, który nie zawsze angażuje się w sprawy Kościoła, a jednak pragnie znać jego opinię na dany temat. Choć więc teksty te formalnie nie mają charakteru normatywnego, rolę ich trudno przecenić wobec braku dokumentów innego typu. Zastrzeżenia powyższe odnoszą się w takiej samej mierze do omawianych w niniejszej pracy dokumentów ekoteologicznych. Stoi za nimi moralny autorytet Synodu Generalnego Kościoła Anglii, który zlecił ich sporządzenie powołanym przez siebie komisjom, nie zmienia to jednak faktu, że formalnie nie można ich utożsamiać z oficjalnym stanowiskiem całego Kościoła w jakiegokolwiek kwestii.

Kościół Anglii bywa często, zwłaszcza w mediach, mylony ze Wspólnotą Anglikańską⁸. Jest to oczywisty błąd. W skład Wspólnoty Anglikańskiej wchodzi obecnie czterdzieści trzy Kościoły lokalne na całym świecie, które są od siebie niezależne i Kościół Anglii nie sprawuje nad nimi żadnego zwierzchnictwa, podobnie jak angielska królowa nie jest „głową” większości tychże Kościołów. Obecnie Kościoły te łączy więc głównie historyczna, gdyż u ich zarania leżały misje angielskich misjonarzy. Kościół Anglii, a zwłaszcza stolica arcybiskupia w Canterbury, jako najstarsze instytucje kościelne całej Wspólnoty, posiadają w poszczególnych Kościołach lokalnych autorytet natury moralnej, jednak nie sprawują nad nimi żadnej władzy administracyjnej i nie mogą narzucać im rozstrzygnięć doktrynalnych. Z tego też powodu wszelkie omawiane w niniejszej pracy dokumenty, który ukazały się pod auspicjami Synodu Generalnego Kościoła Anglii, adresowane są

⁸ Bardzo dobre, szczegółowe opracowanie zasad funkcjonowania Kościoła Anglii w dobie obecnej znajduje się w: P. A. Welsby. *How the Church of England Works*. CIO Publishing, London 1985. Publikacja ta powstała na zlecenie Synodu Generalnego Kościoła Anglii.

do dwóch prowincji tegoż Kościoła. Nie są to akty skierowane wprost do całej Wspólnoty Anglikańskiej ani nawet do wszystkich anglikanów mieszkających na Wyspach Brytyjskich, gdyż Walijczycy, Irlandczycy i Szkoci mają własne społeczności anglikańskie zorganizowane w osobnych Kościołach narodowych.

Sam **Synod Generalny** Kościoła Anglii jest instytucją stosunkowo młodą. Aż do roku 1920 funkcje synodalne sprawował wobec tego Kościoła Brytyjski Parlament, który podejmował decyzje zarówno w sprawach państwowych, jak i kościelnych, natomiast ciałami czysto kościelnymi były dwa synody prowincjalne – osobne dla Prowincji York oraz Prowincji Canterbury – zwane konwokacjami, które zwoływano kilka razy do roku, by omówić sprawy danej prowincji. W roku 1920 ustawą parlamentarną powołano do istnienia ogólnonarodową instytucję kościelną zwaną Zgromadzeniem Generalnym. Celem tego zabiegu było przede wszystkim uproszczenie pracy Parlamentu, który chciał mieć ze strony Kościoła Anglii jednego partnera do rozmów, gdyż do tej pory musiał negocjować projekty ustaw kościelnych z dwiema niezależnymi konwokacjami. Zgromadzeniu przekazano część dotychczasowych uprawnień Parlamentu w sprawach Kościoła oraz dopuszczono do niego osoby świeckie, wybierane w swoich diecezjach (do tej pory świeccy nie mogli brać udziału w konwokacjach). Zgromadzenie Generalne funkcjonowało aż do roku 1969, kiedy to Parlament uchwalił Ustawę o Synodalnym Zarządzaniu Kościołem. W miejsce dotychczasowego Zgromadzenia ustawa powołała instytucję Synodu Generalnego oraz dokonała „usynodowienia” całej struktury Kościoła Anglii, powołano bowiem, oprócz istniejących konwokacji prowincjalnych, synody diecezjalne⁹ oraz synody dekanalne, do każdego z tych ciał dopuszczając świeckich.

Synod Generalny jest więc sukcesorem Zgromadzenia, jednak wprowadzono w nim jedną istotną zmianę w stosunku do jego poprzednika: zezwolono mu mianowicie na podejmowanie uchwał i publikację własnych dokumentów, które zawierają treści natury doktrynalnej i liturgicz-

⁹ Zastąpiły one istniejące wcześniej zebrania kleru pod przewodnictwem biskupa zwane konferencjami diecezjalnymi.

nej (do tej pory dziedziny te teoretycznie były zarezerwowane wyłącznie dla nadal działających konwokacji prowincjalnych, a Zgromadzenie miało zajmować się sprawami prawno-organizacyjnymi; w praktyce nie zawsze owego podziału funkcji kategorycznie przestrzegano). Obecnie Synod Generalny spotyka się trzy razy w roku na obradach plenarnych i zasiada w nim 574 członków, którzy dzielą się na trzy izby: Izbę Biskupów, Izbę Kleru oraz Izbę Laikatu. W skład dwóch pierwszych izb wchodzi członkowie konwokacji prowincjalnych, natomiast skład Izby Laikatu wybierany jest na synodach dekanalnych. Uchwały Synodalne przyjmowane są poprzez głosowanie zwykłą większością głosów, jednak od zasady tej istnieje cały szereg wyjątków podwyższających ten próg. Najważniejszy z nich dotyczy propozycji uchwał, które stanowiłyby istotną zmianę w doktrynie Kościoła, w stosowanych rytach sakramentu chrztu i komunii świętej oraz w rycie święceń. Wówczas głosowanie odbywa się z podziałem na poszczególne izby, próg zostaje podniesiony do 2/3 głosów w każdej z nich, a żeby do głosowania na forum Synodu Generalnego w ogóle doszło, konieczna jest wcześniejsza aprobata większości synodów diecezjalnych. Wszystkie uchwały Synodu Generalnego wymagają podpisu królowej, a niektóre z nich, zwłaszcza takie, które pociągnęłyby skutki finansowe dla państwa brytyjskiego, także zgody Parlamentu. O ile ta ostanina nigdy nie jest pewna, o tyle podpis monarchy faktycznie stanowi, wynikłą z uwarunkowań historycznych, formalność.

Dokumenty sygnowane przez Synod Generalny nie zawsze są w swojej ostatecznej wersji redakcyjnej faktycznie głosowane. Dzieje się tak często w sprawach, w których Synod pragnie wyrazić swoją opinię w kwestii interesującej szerokie warstwy społeczne, jednak nieniosących ze sobą określonych skutków prawnych dla członków Kościoła oraz nieingerujących wiążąco w sprawy doktrynalne lub liturgiczne. Zadanie przygotowania określonego dokumentu, zwanego zwykle raportem, otrzymuje wówczas jedna z kilku stałych komisji synodalnych. Po zredagowaniu raport taki jest wręczany członkom Synodu; jeżeli nikt z nich nie wnosi wniosków przeciwnych, zostaje uznany za przyjęty przez akklamację. W taki sposób przyjęto wszystkie omawiane w niniejszej pracy

raporty z wyjątkiem dwóch najobszerniejszych, mianowicie: „Człowiek w swoim środowisku życiowym” oraz „Nasza odpowiedzialność za środowisko życiowe”, nad którymi przeprowadzono klasyczną debatę.

Pisząc o autorach analizowanych dokumentów często używa się w niniejszej rozprawie wyrazu „**anglikanie**”. Słowo to jest tu pojmowane zawężająco, w sensie: „sygnatariusze danego dokumentu”. Zabieg ten wykonano wyłącznie z powodów stylistycznych, pragnąc uniknąć ciągłego powtarzania owego dłuższego zwrotu. Faktycznie jednak, jak już wspomniano, prezentowana ekoteologia anglikańska jest ekoteologią dokumentów Synodu Generalnego Kościoła Anglii, a nie całego anglikanizmu, czy też innych Kościołów pozostających w komunii ze stolicą prymasowską w Canterbury, o czym należy pamiętać, czytając niniejsze studium.

Terminu „**ekoteologia**” używa się powszechnie w piśmiennictwie anglosaskim na określenie wszelkiej refleksji teologicznej związanej z ochroną środowiska naturalnego. Refleksja ta czerpie zwykle zarówno z dogmatyki, zwłaszcza z protologii i soteriologii, jak i z teologii moralnej i etyki. Trudno obecnie mówić o pełnej autonomiczności ekoteologii jako osobnej teologicznej dyscypliny, jednak sądząc po znacznej liczbie prac jej poświęconych oraz z faktu powstania pierwszych ekoteologicznych periodyków naukowych, można uważać, że wyodrębnienie ekoteologii spośród innych nauk teologicznych niebawem nastąpi. W literaturze polskiej nazwa „ekoteologia” na razie jeszcze się nie przyjęła. Używa się wciąż określeń opisowych. W roku 1982 Roman Rogowski zaproponował dla teologii ochrony środowiska termin „teoekologia”¹⁰. W niniejszej pracy nie zdecydowano się jednak na jego wykorzystanie z dwóch powodów. Po pierwsze, jest to określenie, które nie przyjęło się powszechnie w teologii polskiej, a w teologii zachodniej jest niemal nieznanie. Po drugie, sugeruje ono, że chodzi o pewną formę teologizacji ekologii, która sama w sobie nie jest nauką teologiczną, lecz nauką przyrodniczą badającą ekosystemy. Tymczasem termin „ekoteologia”

¹⁰ Zob. R. Rogowski. Ekoteologia. „Colloquium Salutis” 13:1982 s. 194-199; ten sam artykuł ukazał się później w: Chronić, by przetrwać. Red. S. C. Napiórkowski, W. Koc. Wydawnictwo Ojców Franciszkanów. Niepokalanów 1992 s. 31-45.

nie dość, że występuje w powszechnym użyciu w międzynarodowej literaturze teologicznej, to na dodatek wyraźnie wskazuje, że chodzi nie o refleksję przyrodniczą, lecz *sensu stricto* o teologię związaną z zagadnieniami ekologicznymi.

Celem niniejszej pracy jest zrekonstruowanie ekoteologii zawartej w dokumentach Synodu Generalnego Kościoła Anglii, rozumianej jednoznacznie jako dyscyplina teologiczna, oraz jej ocena. Tak sformułowany problem zawiera cały szereg zagadnień szczegółowych: Jaka dogmatyka znajduje się w dokumentach synodalnych? Czy jest ona zgodna z doktryną chrześcijańską głównego nurtu, czy też istotnie od niej odbiega? Które elementy teologii chrześcijańskiej chwali, a które krytykuje? Czy wierna jest swojej protestanckiej i anglikańskiej tradycji, czy się od niej różni? Jakie są najistotniejsze punkty tej nauki stanowiące jej filary? Czy nauczanie to bazuje w większym stopniu na protologii, czy też soteriologii albo eschatologii; a może różne traktaty dogmatycznie próbuje jakoś ze sobą scalić? Jaką zawiera teologię Boga Stwórcy i Boga Zbawcy? Kim w niej jest człowiek, a czym świat? Jakie istnieją wzajemne relacje między Stwórcą, ludźmi i pozostałymi stworzeniami? Jaką ekonomię zbawienia da się odnaleźć w tej teologii? Jak pojmowane jest zło w świecie? Jakich argumentów użyto, by uzasadnić konieczność ochrony przyrody? Co to znaczy chronić przyrodę w świetle analizowanej ekoteologii? Jak anglikanie przekładają swą teologiczną propozycję na wskazania praktyczne, dotyczące zasad postępowania w poszczególnych sytuacjach? Czy doktryna ta jako całość jest wewnętrznie spójna?

Zakres przedstawionej problematyki sprawia, że największy nacisk położono na zagadnienia natury dogmatycznej, kwestie moralne traktując jako ich pochodną. Proporcje zawarte w raportach kształtują się jednak odmiennie. Teksty te najwięcej miejsca poświęcają szczegółowemu opisowi zaistniałego kryzysu ekologicznego, zwłaszcza w kontekście brytyjskim, a następnie wskazaniom odnośnie do postępowania w różnorodnych sytuacjach mogących stwarzać skutki etyczne. Ekoteologia zawarta w tych dokumentach ogranicza się zwykle do jednego teologicznego rozdziału i obejmuje nie więcej niż 10-20% materiału (choć niektóre ekoteologiczne sformułowania można odnaleźć także w nieteologicznych

rozdziałach, włączane tam niejako „przy okazji”). Wyjątek stanowią raporty „Człowiek i natura” oraz „Chrześcijanie i środowisko”, w których proporcje te kształtują się inaczej. Zwłaszcza pierwszy tekst niemal w całości ma charakter dogmatyczny, co nie powinno dziwić, skoro, jako jedyny z omawianych, posiada autoryzację Komisji Doktrynalnej.

Podstawowe źródła niniejszej rozprawy można podzielić na trzy kategorie. Najważniejszą, ze względu na ich treściową obszerność, stanowią raporty dwóch synodalnych komisji, mianowicie Komisji Odpowiedzialności Społecznej oraz Komisji Doktrynalnej. Pierwsza z nich jest opracowała sześć raportów związanych z ekoteologią. W ujęciu chronologicznym są to następujące teksty¹¹:

1. „Człowiek w swoim środowisku życiowym”. Dokument przyjęło po debacie i głosowaniu przez Zgromadzenie Generalne Kościoła Anglii w 1969 roku, w ostatnich miesiącach swego funkcjonowania (w 1970 roku Zgromadzenie przekształcono w Synod Generalny). Mimo że nie jest to w sensie formalnym dokument Synodu, który wówczas jeszcze nie istniał, w niniejszej pracy potraktowano go jako jedno ze źródeł pierwotnych z czterech powodów. Po pierwsze, Zgromadzenie Generalne było bezpośrednim poprzednikiem Synodu Generalnego i pełniło analogiczną do niego funkcję; po drugie, raport przyjęto w przeddzień zmiany nazwy Zgromadzenia na Synod, co akurat w przypadku ewentualnego przedłużenia prac Komisji miałyby dla treści dokumentu wyłącznie znaczenie czysto techniczne; po trzecie, prowadząca prace Komisja Odpowiedzialności Społecznej Zgromadzenia Generalnego stała się w 1970 roku automatycznie Komisją Odpowiedzialności Społecznej Synodu Generalnego; po czwarte, był to historycznie pierwszy dokument Kościoła Anglii w całości poświęcony ekoteologii. Raport traktuje problem ekoteologii całościowo, omawiając szerokie spektrum zagadnień związanych z relacją człowiek – jego środowisko naturalne i sporo miejsca poświęcając wyjaśnieniu, czym jest ekologia, oraz wprowadzeniu do przyrodniczej teorii ekosystemów. Sam tytuł wskazuje, że

¹¹ Oprócz dokumentów wymienionych we wstępie Synod Generalny przyjął w roku 2005 jeszcze jeden raport zatytułowany „Dzieląc Bożą planetę”. Został on omówiony w Apendyksie do niniejszej pracy.

nico przebija z niego jeszcze podejście antropocentryczne. Do prac przy redakcji owego dokumentu zaproszono również przedstawiciele innych wyznań, w tym także katolików oraz żydów.

2. „Nasza odpowiedzialność za środowisko życiowe”. Raport przyjęty po debacie i głosowaniu przez Synod Generalny w 1986 roku. Podobnie jak w poprzednim dokumencie, kompleksowo omawia całe spektrum tematów ekoteologicznych, uwzględniając zmiany, jakie zaszły w ciągu siedemnastu lat od ukazania się jego poprzednika.

3. „Dobrobyt zwierząt”. Raport przyjęty bez głosowania w roku 1990. Omawia wyłącznie kwestie związane z oceną moralną różnych sytuacji traktowania zwierząt przez ludzi.

4. „Chrześcijanie i środowisko”. Raport przyjęty bez głosowania z roku 1991. Krótko omawia główne aspekty relacji nie tyle człowiek – środowisko, co właśnie chrześcijanin – środowisko, koncentrując się przede wszystkim na wyzwaniach etycznych, jakie w kontekście ekologicznym wynikają z podstawowych prawdy wiary.

5. „Organizmy genetycznie zmodyfikowane”. Raport z roku 1999 przyjęty bez głosowania, przygotowany przez Komisję Odpowiedzialności Społecznej Synodu wspólnie z Grupą Doradcą ds. Etyki Inwestycji, działająca przy komisarzach kościelnych. Tekst dotyczy dopuszczalności etycznej genetycznych manipulacji na organizmach pozaludzkich.

6. „Polowania z psami”. Raport przyjęty bez głosowania w roku 2000. Wyraża sprzeciw Synodu wobec dosyć popularnego na Wyspach Brytyjskich brutalnego „sportu”, który polega na gonieniu z użyciem psów dzikich lisów, wyłącznie w celu ich uśmiercenia.

Komisja Doktrynalna Synodu Generalnego Kościoła Anglii wydała tylko jeden dokument przyjęty bez głosowania (w roku 1974), zatytułowany „Człowiek i natura”. W jego powstaniu swój udział miał arcybiskup Canterbury Michael Ramsey, który wystąpił z inicjatywą, „żeby zbadać odpowiedniość doktryny chrześcijańskiej w sprawach człowieka w jego środowisku”. O ile wszystkie dokumenty Komisji Odpowiedzialności Społecznej w mniejszym bądź większym stopniu koncentrują się na kwestiach natury etycznej, o tyle „Człowiek i natura” to raport typowo dogmatyczny – najbardziej „teologiczny” ze wszystkich omawianych

w niniejszej pracy tekstów. Jego autorzy skupiają się nie tyle na tym, jak chrześcijanin winien postępować w dobie ekologicznego kryzysu, co na zagadnieniu, jak nasza wiara interpretuje otaczającą nas przyrodę.

Kategorię drugą wykorzystanych w niniejszej pracy podstawowych źródeł stanowią sporządzone przez synodalną Komisję Odpowiedzialności Społecznej i posiadające jej autoryzację broszury rozsyłane do wszystkich parafii Kościoła Anglii. Broszury takie Komisja sporządziła dwukrotnie. W roku 1972 rozesłano książeczkę autorstwa G.M.A. Barkera, zatytułowaną „Ochrona dzikiej przyrody w kościołach i na placach przykościelnych”, a w roku 1992 rozesłano kolejny materiał pod tytułem „Środowisko i jego ochrona”. Obydwa teksty nie zawierają w sobie ekoteologii, a jedynie praktyczne wskazówki, co proboszczowie mogą konkretnie działać w sprawie ochrony środowiska na terenie swoich parafii.

Trzecią kategorię źródeł stanowi kilka krótkich uchwał Synodu Generalnego (motions), które zostały przyjęte na prywatny wniosek jednego z jego członków. Takich uchwał podjęto w sumie sześć. Najstarsza z nich, przyjęta w 1970 roku jeszcze przez Zgromadzenie Generalne, wyraża sprzeciw wobec polowań na zające, wydry i zwierzynę płową w celach rozrywkowych. W 1976 roku Synod zachęcił członków Kościoła do aktywnego włączenia się w rozpoczynającą się właśnie wówczas ogólnonarodową akcję zatytułowaną Rok Dobrobytu Zwierząt. W roku 1990 Synod wezwał do uznania troski o dobrobyt zwierząt i ich sprawiedliwe traktowanie za istotną część odpowiedzialności chrześcijan względem stworzenia. Dwa lata później uchwalono wezwanie wobec rządu brytyjskiego, by podjął działania na arenie zarówno międzynarodowej, jak i krajowej w celu ustanowienia zasad sprawiedliwego wykorzystania zasobów energetycznych i zminimalizowania emisji zanieczyszczeń. Dość ważną dla Kościoła Anglii uchwałę podjęto trzy lata później, w 1995 roku, gdzie wezwano sam Kościół do ustalenia jasnych procedur inwestycyjnych na dobrach kościelnych, by brały pod uwagę interesy środowiska naturalnego. Wreszcie rok 1996 przyniósł ostatnią z dotychczasowych uchwał środowiskowych Synodu, w której instytucja ta zwraca rząd to poprawy warunków hodowli i transportu zwierząt rzeźnych.

Dokumenty Synodu oraz jego komisji nie wyczerpują całego zbioru aktów opublikowanych przez instytucje anglikańskie na temat ochrony środowiska. Wystarczy przypomnieć, że w skład Wspólnoty Anglikańskiej wchodzi aż czterdzieści trzy Kościoły, spośród których każdy publikuje swoje własne dokumenty. Przegląd ich wszystkich znacznie wybiegałby poza obszar badawczy niniejszej pracy. Tym niemniej w charakterze źródeł pomocniczych wykorzystano tu akty mające znaczenie dla całej Wspólnoty Anglikańskiej oraz dokumenty Kościoła Anglii, które nie posiadają autoryzacji Synodu Generalnego bądź też mając taką, nie są tekstami poświęconymi ochronie środowiska. W tym kontekście należy wymienić przede wszystkim rezolucje Konferencji w Lambeth oraz Anglikańskiej Rady Konsultacyjnej¹².

Pośród **źródeł pomocniczych** opublikowanych w ramach Kościoła Anglii trzeba wspomnieć zwłaszcza o raporcie Komisji Odpowiedzialności Społecznej, który z tematem ochrony środowiska jest związany wyłącznie pośrednio. Chodzi tu o dokument zatytułowany „Sterylizacja. Zagadnienie etyczne” z 1962 roku, do którego Komisja odwołuje się w swych późniejszych dokumentach ekologicznych, omawiając kwestie związane z przeludnieniem. Na wymienienie zasługują wreszcie dwa teksty niesynodalne. Pierwszy z nich to obszerny raport Komisji Arcybiskupiej ds. Wsi z 1990 roku, zatytułowany „Wiara na wsi”. Raport ów zawiera dość obszerną część teologiczną poświęconą teologii stworzenia oraz szereg praktycznych wskazówek natury ekologicznej dla wiejskich proboszczów. Drugi powstał w tym samym roku w Grupie Doradczej ds. Etyki Inwestycji, funkcjonującej przy komisarzach kościelnych, i nosi tytuł „Organizmy genetycznie zmodyfikowane”.

Literatura przedmiotu w postaci całościowych opracowań ekoteologii anglikańskiej, bądź obszernych komentarzy do omawianych dokumentów praktycznie nie istnieje. Tezę tą, choć ryzykowną, autor niniejszej rozprawy opiera na wnikliwej analizie zasobów bibliotecznych

¹² Konferencja w Lambeth odbywa się średnio co dziesięć lat i jest spotkaniem biskupów ze wszystkich Kościołów lokalnych wchodzących w skład Wspólnoty Anglikańskiej. Anglikańska Rada Konsultacyjna stanowi swoiste „Lambeth w miniaturze”. W jej skład także wchodzi biskupi ze wszystkich Kościołów lokalnych, jednak nie wszyscy, a wyłącznie oddelegowani reprezentanci i obraduje ona co trzy lata.

(większość dużych bibliotek na świecie udostępnia już swoje katalogi w Internecie) oraz na korespondencji z badaczami zajmującymi się ekoteologią na Wyspach Brytyjskich, m. in. profesorami A.R. Peacockiem, A. Linzeyem z Uniwersytetu w Oksfordzie oraz doktorem D. Pickeringiem z ruchu „Ekokongregacja”. Istnieje natomiast bardzo bogata literatura anglojęzyczna poświęcano relacjom człowiek–przyroda w perspektywie chrześcijańskiej w ogólności, bez określania, czy dane podejście jest, czy też nie jest *sensu stricto* „anglikańskie”. W szeroko rozumianej literaturze przedmiotu na uwagę zasługują: książka M. S. Northcotta „The Environment and Christian Ethics”¹³ i dwie pozycje H. Montefiore „The Question Mark”¹⁴ oraz „Doom or Deliverance?”¹⁵. Mimo że te dwie ostatnie książki są nieco starsze, warto się z nimi zapoznać ze względu na osobę autora. Hugh Montefiore uczestniczył w pracach nad trzema najobszerniejszymi raportami, które będą tu omówione, mianowicie „Człowiek w swoim środowisku życiowym”, „Człowiek i natura” oraz „Nasza odpowiedzialność za środowisko życiowe”, przy czym podczas prac nad drugim i trzecim przewodniczył przygotowującym je grupom roboczym. Książkę, która wywarła duży wpływ na ekoteologię prezentowanych źródeł, zwłaszcza w zakresie protologii, kilkakrotnie przez nie cytowaną i zalecaną stanowi ponadto dzieło J. Moltmanna „Bóg w stworzeniu”¹⁶. Sporą liczbę artykułów, które traktują o poszczególnych aspektach ekoteologii można znaleźć w dwóch wydawanych przez anglikanów periodykach naukowych, mianowicie „Theology”, „Anglican Theological Review” oraz w piśmie już ściśle branżowym, „Ecotheology”, wydawanym przez Wydział Teologii i Studiów Religijnych Uniwersytetu w Chester.

Polska literatura ekoteologiczna jest uboższa od anglosaskiej. Autorzy zajmują się przede wszystkim zagadnieniami natury moralnej i reprezentują, co jest zrozumiałe, rzymskokatolicki punkt widzenia.

¹³ Zob. M.S. Northcott. The Environment and Christian Ethics. Cambridge University Press. Cambridge 1996.

¹⁴ Zob. H. Montefiore. The Question Mark. Collins. London 1969.

¹⁵ Zob. tenże. Doom or Deliverance? Manchester University Press. Manchester 1972.

¹⁶ Polskie wydanie zob. J. Moltmann. Bóg w stworzeniu. Tł. Z. Danielewicz. Wydawnictwo Znak. Kraków 1995.

Oprócz wspomnianego przekładu książki J. Moltmanna oraz artykułów, rozrzuconych w różnych periodykach, ukazało się kilkanaście pozycji książkowych. W porządku chronologicznym są to: praca doktorska J. Grzesicy „Ochrona środowiska naturalnego człowieka – problem teologiczno-moralny”¹⁷; praca licencjacka Z. Świerczka „Ekologia – Kościół i św. Franciszek”¹⁸; materiały z sympozjum ekologicznego w Łodzi-Łagiewnikach zredagowane przez S.C. Napiórkowskiego „Chronić, by przetrwać”¹⁹; A. L. Szafrąńskiego „Chrześcijańskie podstawy ekologii”²⁰; doktorat I. Czaczkowskiej poświęcony ekoteologii Światowej Rady Kościołów „Pomiędzy potopem a tęczą”²¹; praca omawiająca oficjalne nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego zatytułowana „Rozdroża ekologii”²² autorstwa T. Ślipko i A. Zwolińskiego; rozprawa habilitacyjna J. Łukomskiego „Próba zbudowania chrześcijańskiej etyki środowiska naturalnego”²³; dzieła zbiorowe „Między niebem a ziemią”²⁴ i „Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii”²⁵; B. Jurczyka „Ekologia – człowiek – Kościół”²⁶; zbiór artykułów na temat

17 Zob. J. Grzesica. Ochrona środowiska naturalnego człowieka – problem teologiczno-moralny. Księgarnia Św. Jacka. Katowice 1983.

18 Zob. Z. Świerczek. Ekologia – Kościół i św. Franciszek. Wyższe Seminarium Duchowne OO. Franciszkanów. Kraków 1990.

19 Zob. Chronić, by przetrwać. Materiały z sympozjum ekologicznego w Łodzi-Łagiewnikach 19-20 listopada 1988. Red. S.C. Napiórkowski. Wydawnictwo Ojców Franciszkanów. Niepokalanów 1992.

20 Zob. A. L. Szafrąński. Chrześcijańskie podstawy ekologii. Zakład Ekologii Człowieka KUL. Lublin 1993.

21 Zob. I. Czaczkowska. Pomiędzy potopem a tęczą. Ekumeniczne studium integralności stworzenia. Redakcja Wydawnictw KUL. Lublin 1998.

22 Zob. T. Ślipko, A. Zwoliński. Rozdroża ekologii. Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy. Kraków 1999.

23 Zob. J. Łukomski. Próba zbudowania chrześcijańskiej etyki środowiska naturalnego. Jedność. Kielce 1998.

24 Zob. Między niebem a ziemią. Ku etyce ekologicznej. Red. A. Dyduch-Falniowska [i in.]. Instytut Ochrony Przyrody PAN. Kraków 2000.

25 Zob. Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii. Red. J.M. Dołęga, J.W. Czartoszewski, A. Skowroński. Wydawnictwo UKSW. Warszawa 2001.

26 Zob. B. Jurczyk. Ekologia – człowiek – Kościół. Antropologiczny wymiar kryzysu ekologicznego w ocenie Kościoła. Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO. Opole 2002.

etyki środowiskowej „Etyka środowiskowa wyzwaniem XXI wieku” zredagowany przez J. W. Czartoszewskiego²⁷; kolejny zbiór „Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła” pod redakcją J. Nagórniego²⁸ i wreszcie dwie najnowsze pozycje książkowe: praca magisterska K. Cząstki „Czyńcie sobie ziemię poddaną”²⁹ traktujące o interpretacji słynnego passusu z Rdz 1, 28 oraz doktorat S. Jaromiego „Ecologia humana”, poświęcony myśli Jana Pawła II³⁰.

Plan pracy skonstruowano w ten sposób, aby jego schemat sam ukazywał najważniejsze punkty ekoteologii znajdującej się w omawianych dokumentach. Rozdział pierwszy ukazuje teologię Boga-Stwórcy, który dla anglikanów jest Panem całego stworzenia. Główny nacisk położono na omówienie protologii zawartej w omawianych tekstach, która dla anglikanów wydaje się mieć charakter zasadniczy dla całej proponowanej przez nich ekoteologii. Rozdział drugi poświęcono teologii stworzeń pozaludzkich oraz prezentacji tego, co autorzy omawianych w niniejszej pracy raportów mają na myśli, przypisując im atrybut tzw. wewnętrznej wartości (intrinsic value). Ponieważ niewłaściwa interpretacja tej idei może prowadzić do poważnych błędów i wypaczeń doktryny chrześcijańskiej (co zresztą zauważają sami anglikanie), także na ten aspekt zagadnienia zwrócono uwagę. Rozdział trzeci rekonstruuje antropologię. Człowiek został tu ukazany przede wszystkim w jego relacji do stworzeń pozaludzkich, poprzez pryzmat specjalnego statusu pośród nich, nadanego mu przez Boga. Ekoteologiczna antropologia wiąże się ściśle z proponowaną przez dokumenty teologią zarządzania, która winna – ich zdaniem – zastąpić górującą przez wieki, choć biblijnie niepoprawną, teologię dominacji. Trzy powyższe rozdziały mają więc charakter zasadniczo dogmatyczny

²⁷ Zob. Etyka środowiskowa wyzwaniem XXI wieku. Red. J. W. Czartoszewski. Wydawnictwo UKSW. Warszawa 2002.

²⁸ Zob. Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła. Red. J. Nagórny. Wydawnictwo KUL. Lublin 2002.

²⁹ Zob. K. Cząstka. Czyńcie sobie ziemię poddaną (Rdz 1, 28) w interpretacji teologów polskich po Soborze Watykańskim II. Wydawnictwo Ojców Franciszkanów. Niepokalanów 2004.

³⁰ Zob. S. Jaromi. Ecologia humana – chrześcijańska odpowiedź na kryzys teologiczny. Wydawnictwo Ojców Franciszkanów Bratni Zew. Kraków 2004.

w układzie: Bóg–przyroda–człowiek. W układzie tym świadomie zastosowano taką właśnie kolejność, w miejsce może bardziej tradycyjnej triady: Bóg–człowiek–przyroda, bowiem w ekoteologii anglikańskiej człowiek jawi się ontologicznie nie jako specjalny (bo posiadający duszę) byt między Bogiem a resztą świata, lecz jako organiczna część przyrody. Jego status zaś wynika przede wszystkim z wyznaczonej mu przez Stwórcę funkcji w świecie. Rozdział czwarty ukazuje, w jaki sposób anglikanie próbują przełożyć prezentowaną przez siebie ekoteologię na język etyki środowiskowej oraz praktycznych wskazówek dotyczących różnych aspektów związanych z postępowaniem wobec środowiska. Należy wspomnieć, że nie wszystkie problemy ekologiczne współczesnego świata zostały w dokumentach poruszone. Raporty na przykład praktycznie nie zajmują się efektem cieplarnianym, czy też zanikaniem warstwy ozonowej. Z pewnością wynika to z faktu, że w momencie powstawania najobszerniejszych z omawianych tutaj tekstów problemów tych naukowcy jeszcze nie dostrzegali, a raporty powstałe później nie zajmowały się już relacją człowiek–środowisko kompleksowo, koncentrując się wyłącznie na wybranych zagadnieniach szczegółowych. Rozdział piąty i ostatni stanowi próbę oceny anglikańskiej ekoteologii, dokonanej przez autora niniejszej pracy. Skoncentrowano się w nim głównie na zagadnieniach wewnątrzsystemowej spójności anglikańskiej propozycji oraz jej zgodności z tradycyjną doktryną chrześcijańską, w której przypisuje się centralne miejsce wydarzeniu Jezusa Chrystusa.

Metoda zastosowana w toku przeprowadzonych badań polegała na teologicznej analizie dokumentów źródłowych. Oparto się wyłącznie na tekstach oryginalnych, samemu dokonując ich przekładu (w przypadku cytowania ze źródeł w korpusie pracy zawsze znajduje się przekład na język polski, natomiast w przypisie tekst angielski). Przystudiowano je szczegółowo, poszukując w każdym akapicie różnych wątków teologicznych. Następnie zestawiono je i porównano ze sobą, starając się w ten sposób sprawdzić, czy tworzą one spójny system teologiczny i ukazać jego najważniejsze elementy. W trakcie pracy brano pod uwagę zarówno chronologię, jak i rangę omawianych aktów, wskazując zwłaszcza miejsca, w których występują różnice oraz można zaobserwować rozwój doktryny. Wydobyte w ten sposób zręby

ekoteologii zostały następnie zinterpretowane w nawiązaniu do światowej i polskiej literatury teologicznej i ekoteologicznej, z uwzględnieniem anglikańskiego oraz brytyjskiego kontekstu kulturowego. Ekoteologia ta została porównana także z innymi, pozasynodalnymi, dokumentami anglikańskimi, zwłaszcza tymi, które są adresowane do całej Wspólnoty Anglikańskiej, a nie wyłącznie członków Kościoła Anglii. Dokonana ocena ma charakter oceny wewnętrznej. Nie dokonywano jej na podstawie dokumentów Kościoła rzymskokatolickiego, bądź też innych Kościołów chrześcijańskich, gdyż uznano, iż tzw. ocena zewnętrzna nie byłaby tu odpowiednim narzędziem pracy. Najpierw bowiem należało anglikańską ekoteologię wydobyć na światło dzienne, by móc ją później porównywać z innym systemem.

Największą trudność podczas pisania rozprawy sprawiło autorowi dotarcie do wszystkich tekstów źródłowych i stosownej literatury. Część omawianych dokumentów została opublikowana w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia, a w przypadku źródeł pomocniczych nawet w latach sześćdziesiątych, i nie były wznawiane. Nie są one również dostępne w wersji elektronicznej. W celu ich uzyskania autor nawiązał kontakt z pracownikami centralnego biura Kościoła Anglii w Londynie (Church House) oraz z sekretarzem synodalnej Komisji Odpowiedzialności Społecznej. Mimo wydatnej pomocy tych osób w gromadzeniu materiałów źródłowych okazało się, że nie są oni w stanie przysłać nawet kserokopii wszystkich potrzebnych materiałów. Część więc dokumentów udało się zdobyć wyłącznie dzięki nawiązaniu prywatnych kontaktów z anglikańskimi księżmi oraz osobami w Wielkiej Brytanii osobiście zaangażowanymi w działalność ekologiczną. Dwa z omawianych tu źródeł uzyskano za pośrednictwem niewielkiego antykwariatu chrześcijańskiego w południowej Anglii, natomiast wydanie książkowe raportu „Człowiek i natura” dzięki antykwariatowi w holenderskim Groningen. Szereg pozycji z literatury przedmiotu autor był zmuszony na własny koszt sprowadzić w Wysp Brytyjskich. Biblioteki brytyjskie okazały się tu mało pomocne ze względu na restrykcyjne prawo autorskie, które oficjalnie zabrania im kserokopiowania posiadanych materiałów w całości. W bibliotekach polskich anglikańska literatura teologiczna, a zwłaszcza ekoteologiczna przechowywana jest w ilościach śladowych.

1. BÓG JAKO PAN CAŁEGO STWORZENIA

Teologia Boga zawarta w omawianych dokumentach to przede wszystkim teologia suwerennego Stwórcy wszystkich rzeczy, immanentnego w swoich dziełach. Suwerenność oraz immanencja nie stanowią dla anglikanów jedynie prostego nawiązania do niektórych tradycyjnych nurtów chrześcijańskiej nauki o stworzeniu świata, lecz tworzą mocny fundament dla całej teologii analizowanych w niniejszej pracy tekstów. Bóg anglikanów to Bóg stwarzający i zbawiający zarazem. Zdaniem tym można scharakteryzować wszystkich chrześcijan głównego nurtu, jednak w niniejszym przypadku ma ono znaczenie szczególne, bowiem autorzy prezentowanych raportów obydwu dzieła Boga faktycznie utożsamiają, co także prowadzi ich do określonych wniosków ekoteologicznych, zwłaszcza w dziedzinie antropologii³¹. Dodatkowo warto zauważyć, że przedstawiając swoje stanowisko, wzmiankowani teologowie starają się unikać jednostronności i ukazywać omawiane zagadnienia z różnych punktów widzenia, sugerując, iż najlepszym ich zdaniem rozwiązaniem byłoby przyjęcie kilku poglądów jednocześnie, jako wzajemnie się korygujących.

1.1. Jedność stwórczego i zbawczego działania Boga

Myśl o jedności stwórczego i zbawczego działania Boga, zawarta *implicite* we wszystkich omawianych w niniejszej pracy dokumentach, które posiadają części teologiczne³², została najwyraźniej wyartykuło-

³¹ Zob. rozdział 3.

³² Rozdziałów teologicznych nie posiadają dwa z omawianych dokumentów, mianowicie „Ochrona dzikiej przyrody w kościołach i na terenach przykościelnych” oraz „Dobrobyt zwierząt”. Pierwszy jest bowiem poświęcony wyłącznie kwestiom natury praktycznej zgodnie z tytułem, drugi zaś zajmuje się wyłącznie zagadnieniami etycznymi bez bezpośredniego odnoszenia się do teologii.

wana w raporcie Komisji Doktrynalnej „Człowiek i natura”. W rozdziale zatytułowanym „Bóg, który stwarza” można znaleźć następujące stwierdzenie: „Stworzenie, odkupienie i uświęcenie nie powinny być rozumiane jako działania Boga następujące po sobie. Tak jak stworzenie przynależy nie tylko do początku, ale wciąż trwa, tak też odkupienie nie jest wyłącznie w środku, a uświęcenie przy końcu. Stanowią one raczej odróżnialne aspekty jednego stwórczo-odkupieńczo-uświęcającego działania Boga”³³. Podobną treść można odnaleźć w etycznej części dokumentu: „Stworzenie, zbawienie i uświęcenie to wzajemnie ze sobą powiązane aktywności jednego Boga, który działa równocześnie na wszystkie trzy sposoby”³⁴. Innymi słowy – według autorów raportu – Bóg Stwórca i Bóg Zbawca to nie tylko ten sam działający podmiot, ale podmiot, który zawsze działa, równocześnie stwarzając i zbawiając. Po pierwsze więc, nie ma stworzenia bez zbawienia, podobnie jak nie ma zbawienia bez stworzenia. Po drugie, człowiek i świat nadal nie zostali ostatecznie stworzeni, a przynajmniej nie doświadczają tego w swej czasowości³⁵.

Nauka o jedności stwórczego i zbawczego działania Boga faktycznie nie stanowi teologicznej nowości, gdyż jest w swej istocie jedynie alternatywnym sformułowaniem dogmatu o Trójcy Świętej. Ze względu jednak na fakt, iż posiada ona fundamentalne znaczenie dla anglikańskiej ekoteologii³⁶, należy się jej nieco bliżej przyjrzeć, co zostanie uczynione

³³ „Creation, redemption and sanctification are not to be understood as successive activities on the part of God. Just as creation belongs not only to the beginning but is ongoing, so redemption is not only in the middle and sanctification not only at the end. Rather these are distinguishable aspects of God’s unitary activity of creation-redemption-sanctification”. MN 37.

³⁴ „Creation, salvation and sanctification are interrelated activities of the one God who is at work concurrently in all three modes”. Tamże 66.

³⁵ Zob. 1.3.1.

³⁶ Nie tylko zresztą anglikańskiej. Zbliżoną teologię można odnaleźć w: J. R. Wilson. *Evangelicals and environment: A Theological Concern*. „Christian Scholar’s Review” 1998/99 s. 298-307; M. Rusecki. *Eschatologia na linii zainteresowań człowieka współczesnego*. „Ateneum Kapłańskie” 74:1982 nr 1 s. 72-73; W. Hryniewicz. *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*. Lublin 1991 s. 473-474. *Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*. T. 3; A. Nossol. *Teologia bliższa życiu*. Wydawnictwo Św. Krzyża. Opole 1984 s. 208; R. Rogowski. *Tendencje współczesnej eschatologii*. „Ateneum Kapłańskie” 74:1982 nr 1 s. 23.

w dwóch następnych podpunktach. Stwórcze i zbawcze działanie Boga stanowią jedność zarówno *in se*, czyli w wymiarze ontycznym, jak i w historiozbawczym doświadczaniu ich przez byty stworzone.

1.1.1. Wymiar ontyczny

Ontycznie jedność stwórczego i zbawczego działania Boga wynika z dwóch ważnych przesłanek.

1. Podmiotem zarówno stwórczego, jak i zbawczego działania jest sam Bóg. Nie może zresztą być inaczej. Przyjmując tezę, jak czynią to niektóre sekty, że do zbawienia świata przeznaczony zostałby ktoś inny niż sam Stwórca, można by skonkludować, że albo ów drugi zbawiciel posiada jakąś moc naprawczą większą od Stwórcy, któremu nie udało się wykończyć dzieła stworzenia, czyli jest tym samym większy od Stworzyciela, bądź też teologia taka zmierzałaby nieuchronnie w stronę deizmu. Ostatecznie przy rozdzieleniu funkcji Stwórcy i Zbawcy monoteizm okazałby się trudny do utrzymania, co z kolei konsekwentnie doprowadziłoby do zaprzeczenia idei Boga jako bytu absolutnego.

2. Druga przesłanka, to zagadnienie czasu³⁷. Mojżesz zapytawszy o imię Tego, który go wysłał do Izraelitów, otrzymuje od Boga odpowiedź: „Jestem, który jestem (...). Tak powiesz synom Izraela: Jestem posłał mnie do was” (Wj 3,14). Mimo że objawione tu imię Boga ma w semickiej mentalności sens przede wszystkim historiozbawczy a nie ontologiczny³⁸, doskonale oddaje istotę zagadnienia. Jedyne zdanie, jakie można powiedzieć ludzkim językiem na temat Boga, nie uciekając się do antropomorficznych przybliżeń, brzmi: „Bóg jest”. Każde twierdzenie na temat istnienia Boga wypowiedziane w czasie innym niż teraźniejszy sprawia, że zapoczątkowana zostaje teologia mówienia o Nim przez pryzmat własnej stworzoneości i przygodności. Zdanie „Bóg był” bądź „Bóg będzie” posiada jedynie sens równoważny twierdzeniom, że Bóg

³⁷ Zob. J. Moltmann. Bóg w stworzeniu. Wydawnictwo Znak. Kraków 1995 s.208-217; E. L. Mascall. Otwartość bytu. Teologia naturalna dzisiaj. Instytut Wydawniczy PAX. Warszawa 1988 s. 193-211.

³⁸ Zob. S. Wypych. Księga Wyjścia. W: Wstęp do Starego Testamentu. Pallotinum. Poznań 1990 s. 112-113.

„był dla świata” bądź też „będzie dla świata”. Dzieje się tak dlatego, że każde wprowadzenie do teologii kategorii czasowej jest przypisywaniem Bogu atrybutu stworzenia. Czas łączy się z postrzeganiem przez byty stworzone zachodzącej w otoczeniu zmiany. Słońce najpierw widać nisko nad wschodnim horyzontem, potem podczas każdej następnej obserwacji znajduje się w innym punkcie nieba, by wreszcie trafić nad horyzont zachodni i zniknąć. Wraz ze zniknięciem słońca dzień staje się nocą. Czas zawsze łączy się ze zmianą oraz z ruchem. Inną obserwacją dotyczącą czasu jest ta, że zawsze coś w obserwowanym przedmiocie musi się skończyć, by coś innego mogło się zacząć. Jeżeli słońce *już jest* w zenicie, to oznacza to, że *już nie jest* nad horyzontem, czyli czas łączy się z początkiem i końcem, innymi słowy z przemijaniem.

Czasowość nie jest więc atrybutem Boga, lecz stworzenia, tak samo jak nie są atrybutami Boga narodziny, śmierć i przemijanie³⁹. Rozważaniom dotyczącym aczasowości Boga i czasowości stworzenia sporo miejsca poświęcił św. Augustyn w „Państwie Bożym” oraz w „Wyznaniach”⁴⁰. W tym drugim dziele, któremu nadał wybitnie osobisty charakter, kieruje do Boga następujące słowa: „Ty poprzedzasz czas, ale nie w czasie go poprzedzasz. Gdybyś poprzedzał w czasie, nie poprzedzałbyś wszelkiego czasu. Ty zaś na wyżynie zawsze obecnej wieczności jesteś przed wszelką przeszłością i po wszelkiej przyszłości (...). Lata Twe nie odchodzą ani nie przychodzą. (...) Twoje lata wszystkie są dla Ciebie jednocześnie, ponieważ trwają niezmiennie”⁴¹.

Ontyczna jedność stwórczego i zbawczego działania Boga wynika więc z dwóch faktów: 1. z tego, że jeden i ten sam Bóg jest podmiotem tego działania oraz 2. z Bożej aczasowości. Tak postawiona teza pociąga

³⁹ W XX wieku sporo zamieszania w świecie teologów wywołała filozofia, a później teologia procesu A. N. Whiteheada, który przyjął zmianę („twórczość” w jego własnej terminologii) jako pryncypium rzeczywistości. Zob. A. N. Whitehead. Religia w tworzeniu. Wydawnictwo Znak. Kraków 1997. Dyskusję z teologią procesu i zawartą w niej ideą Boga w kontekście czasowości podejmuje Mascall, s. 195-211.

⁴⁰ Zob. Św. Augustyn. O państwie Bożym. Instytut Wydawniczy PAX. Warszawa 1977 Księga XI nr 6. Przeciw poganom ksiąg XII. T. 2; tenże. Wyznania. Wydawnictwo Znak. Kraków 1994. Księga XI nr 6.

⁴¹ Zob. tenże. Wyznania. Księga XI nr 13.

za sobą szereg trudnych pytań. Jak wobec niezmienności Boga mógł w ogóle nastąpić akt stwórczy? Czy sam ów akt nie oznacza Bożego poruszenia, czyli zmiany w Niezmiennym? Jeżeli historia stworzenia tworzy organiczną jedność z historią zbawienia, a podmiotem obydwu jest Bóg, to oznaczałoby, że On sam stał się w jakiejś mierze historyczny. Jak ahistoryczny Bóg uwikłał się w historię? Czy stwarzając Stwórcę przyobekł się w atrybut stworzenia? Można zapytać się jeszcze bardziej wprost: czy Stwórcę stał się stworzeniem? Dotykamy tu Bożej immanencji w świecie i ocieramy się o paradoksy wiary chrześcijańskiej, które osiągają swoje apogeum w tajemnicy Jezusa Chrystusa⁴². Warto w tym miejscu podkreślić, że aczasowość Boga nie oznacza, że historyczność historii zbawienia stanowi jedynie złudzenie bytu stworzonego. Chodzi tu wyłącznie o punkt widzenia. Każde wydarzenie zbawcze jest jak najbardziej historyczne z punktu widzenia historii i jednocześnie niehistoryczne z punktu widzenia teologii. Niehistoryczne – bo w Bogu i przez Boga; historyczne – bo w świecie i dla świata⁴³.

Ontologiczna jedność stwórczego i zbawczego działania Boga wynika ostatecznie także z dogmatu o Trójcy Świętej. O ile wcześniejsze rozważania można było łączyć z teodyceą, to przejście do nauki o Trójcy nadaje im już cechy typowo chrześcijańskie. Raport „Człowiek i natura” stwierdza: „Chrześcijańska tradycja zawsze rozumiała działania Boga jako objawiające się w sposób, który tajemniczo koresponduje z Jego troistym charakterem, jako Ojca, Syna i Ducha Świętego”⁴⁴. Bóg jest Trójcą, dlatego działa jako Trójca. Mimo że – przyjmując historiozbawczy punkt widzenia – przypisuje się tradycyjnie szczególną funkcję Ojcu w dziele stworzenia, Synowi w dziele zbawienia i Duchowi Świętemu w dziele

⁴² Poglębiającą analizę różnych teologicznych teorii będących próbą odpowiedzi na pytania związane nie tylko z kategorią czasu, ale również przestrzeni przedstawia Moltmann s. 195-278.

⁴³ Poznajemy na sposób poznającego – teza ta znana była już Platonowi. Bliżej współczesnych nam czasów jej najbardziej znani orędownicy to E. Kant i A. Einstein. Zob. W. Tatarkiewicz. Historia filozofii. T. 1-3. Państwowe Wydawnictwo Naukowe. T. 2. Warszawa 1978 s. 165-173; tamże. T.3 s.288-289.

⁴⁴ „The Christian tradition has always seen the activities of God as unfolding in ways which mysteriously correspond with the threefold character of God himself, Father, Son and Holy Spirit”. MN 56.

uświęcenia, ontycznie wszystkie trzy dzieła stanowią jedno dzieło Trój-jedynego Boga⁴⁵. Prawdę tę anglikanie podkreślają w omawianych dokumentach wielokrotnie, pisząc bądź o jedności działania Osób, jak to miało miejsce w przytoczonym wyżej fragmencie raportu „Człowiek i natura”, bądź też o jedności samych działań Boga, tradycyjnie przypisywanych poszczególnym Boskim Osobom. W tym drugim przypadku wymieniają triady Bożych aktywności, podkreślając, że Bóg jest jednym podmiotem w swym dziele: stworzenia-zbawienia-uświęcenia⁴⁶, stworzenia-odkupienia-podtrzymywania⁴⁷ lub stworzenia-odkupienia-uświęcenia⁴⁸.

Nauka ta posiada głębokie podstawy w Biblii i chrześcijańskiej tradycji. Dla św. Pawła wszystko zostało stworzone w Chrystusie (Kol 1,16), przez Chrystusa „wszystko się stało i dzięki Niemu także my jesteśmy” (1 Kor 8,6). To przez Słowo, używane przez św. Jana na określenie Drugiej Osoby Boskiej, wszystko się stało, „a bez Niego nic się nie stało co się stało” (J 1,3). W akcie stwórczym „Duch Boży unosił się ponad wodami” (Rdz 1,2), a według autora Psalmu 104 Bóg stwarza świat, śląc swego Ducha (Ps 104, 30). Wreszcie wspólne dla wszystkich Kościołów chrześcijańskich, które odwołują się do tradycji pierwszych wieków, Credo Nicejsko-konstantynopolitańskie proklamuje, że to przez Chrystusa „wszystko się stało”, a Duch Święty jest „Panem i Ożywicielem”⁴⁹.

1.1.2. Wymiar historiozbowczy

Tradycyjnie przedstawiana historia zbawienia rozwija swą narrację w ten sposób, że poszczególne akty jej dramatu następują jeden po drugim w określonej sekwencji zdarzeń. Wygląda to zwykle następująco: na początku Bóg stworzył dobry świat, następnie człowiek zgrzeszył, co pociągnęło za sobą zepsucie dobrego i idealnego świata, symbolizo-

⁴⁵ Zob. Jan Paweł II. Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela. Libreria Editrice Vaticana. Città del Vaticano 1987 s. 242.

⁴⁶ Zob. MN 66.

⁴⁷ Zob. CE 1, 2, 25, Summary.

⁴⁸ Zob. ORLE 58.

⁴⁹ Zob. The Anglican Tradition. A Handbook of Sources. Red. G. R. Evans, J. R. Wright. SPCK-Fortress Press. London-Minneapolis 1991 nr 27.

wanego przez ogród Eden, później przyszedł na świat Jezus Chrystus i świat ten odkupił, i wreszcie oczekujemy dnia, aż Chrystus przyjdzie ponownie, by ostatecznie ogłosić i ugruntować swe zwycięstwo nad diabłem, czego obrazem ma być „nowe niebo i nowa ziemia” (Ap 21,1). Przedstawienie historii zbawienia w postaci prostej sekwencji zdarzeń sprawia, że jej przesłanie staje się stosunkowo łatwe do zrozumienia i zapamiętania. Teologicznie rodzi ono jednak dwie poważne trudności interpretacyjne. Po pierwsze, można odnieść wrażenie, że akt stwórczy właściwie Bogu nie do końca się udał⁵⁰. Co prawda na początku Bóg widział, iż wszystko co uczynił „było dobre”, a po stworzeniu człowieka nawet „bardzo dobre” (Rdz 1, 1-31), to z bliżej nie znanych powodów w ogrodzie Eden pojawia się zły wąż kusiciel i wystarczy jedna niesubordynacja człowieka, by całe Boże stworzenie uległo zepsuciu. Po drugie, nieco podobna sytuacja miałaby miejsce w odniesieniu do Bożego aktu zbawczego. Przedstawiając akt zbawczy w oderwaniu od aktu stwórczego i w kategoriach „najpierw – potem”, okazuje się, że najpierw Bóg zbawił świat, dopiero potem za kilka tysięcy, a może więcej lat, nastąpi jego faktyczne wyzwolenie z niewoli zepsucia (Rz 8, 21). Na czym więc polega zbawienie świata już teraz? Dlaczego Bóg przemienił nadpsutą materię w „ciało duchowe” (1Kor 15, 44) i „nowe stworzenie” tylko w ciele Jezusa Chrystusa i nigdzie więcej? Czy Bogu-Zbawcy coś nie wyszło?

Pytania powyższe w uszach chrześcijanina brzmią niemal bluźnierczo, a jednak w tradycyjnej historii zbawienia, przedstawionej jako ciąg odrębnych zdarzeń, nasuwają się z całą mocą. Pamięć o jedności stwórczego i zbawczego aktu Boga pozwala złagodzić ich wydźwięk, choć

⁵⁰ Dzieło Chrystusa więc to „nowy akt stwórczy”. Zob. A. Nossol. Prawda i miłość. Wydawnictwo Św. Krzyża. Opole 1982 s. 91; J. Kozyra. Nowe stworzenie – kaine ktisis. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” nr 11:1978 s. 34; S. Wypych. „Nowe niebiosa i nowa ziemia”. Rozwój biblijnej idei „nowego stworzenia”. „Analecta Cracoviensia” nr 3:1971 s. 225; J. Stepień. Eschatologia św. Pawła. „Studia Theologica Varsoviensia” nr 1:1963 s. 146; H. Langkamer. Naczelne tematy eschatologii św. Pawła (paruzja, powszechne zmartwychwstanie, nowe stworzenie). „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 28:1981 nr 1 s. 74; tenże. Teologia świętego Pawła. Redakcja Wydawnictwa KUL. Lublin 1992 s. 88-103. Teologia Nowego Testamentu. T. 2.

trudno całkowicie je wyeliminować ze względu na czasowe pojmowanie rzeczywistości przez stworzenia, do których jako ludzie się zaliczamy. W proponowanej przez anglikanów wizji Bóg ciągle nie stworzył jeszcze świata zgodnie ze swoim zamysłem. On ten świat nadal stwarza, a my razem z całym wszechświatem jesteśmy w trakcie owego procesu. Stąd postrzegane wciąż niedoskonałości stworzenia i stąd też jedynie pierwociny zbawienia, które nie ujawniło się jeszcze w całej pełni, choć, jak wierzą wszyscy chrześcijanie, jego zasadniczy i nieodwracalny akt dokonał się na Golgocie. Świat ostatecznie stworzony będzie zarazem światem ostatecznie zbawionym.

Jürgen Moltmann, niemiecki teolog reformowany, którego teologia stworzenia odcisnęła swoje znamię na omawianych w niniejszej pracy dokumentach⁵¹, przypomina o nieco obecnie już zapomnianej intuicji św. Augustyna, w kwestii siedmiu dni Bożego stworzenia⁵². Otóż często, przedstawiając opis stworzenia świata na podstawie tradycji kapłańskiej Księgi Rodzaju (Rdz 1, 1-2, 4), sprowadza się stworzenie do sześciu dni, zapominając o dniu siódmym. Opis Bożego odpoczynku w dniu siódmym bywa wykorzystywany zazwyczaj do uzasadnienia zakazu pracy w sobotę, bądź wśród chrześcijan w niedzielę. Tymczasem to właśnie ów dzień siódmy jest ze wszystkich najważniejszy. „Wtedy Bóg pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym, w tym bowiem dniu odpoczął po całej swej pracy, którą wykonał stwarzając” (Rdz 2, 3). Ukoronowaniem dzieła stworzenia jest nie człowiek, lecz szabat. Św. Augustyn pisze: „Ów dzień siódmy nie ma wieczoru i nie ma końca. Ty uświęciłeś go, aby trwał wiecznie. Dokonawszy swych bardzo dobrych dzieł, które uczyniłeś pozostając sam bez ruchu, odpocząłeś siódmego dnia. Zdanie to w Twojej księdze zapowiada nam, że po ukończeniu naszych dzieł, które są bardzo dobre dlatego, iż stanowią Twój dar dla nas, my również spoczniemy w Tobie na szabat wiecznego życia”⁵³. Czymże więc jest szabat? Jest czasem, kiedy

⁵¹ Zob. ORLE 4, 114; General Synod 12.11.1986: Our Responsibility for the Living Environment: Report by the Board for Social Responsibility [stenogram z debaty synodalnej nad raportem ORLE – brm, w posiadaniu autora].

⁵² Zob. Moltmann s. 42-44.

⁵³ The Anglican Tradition nr 36.

stworzenie zostanie wreszcie ukończone, dzieło zbawienia się wypełni, a świat uzyska blask, który Stwórca dla niego przewidział. Szabat to szczęśliwy koniec historii.

1.2. Pojęcie i modele stworzenia

Właściwa teologia stworzenia ma dla ekoteologii chrześcijańskiej zasadnicze znaczenie⁵⁴. Od tego, jak będzie postrzegany przez człowieka świat w jego relacji do Boga, konsekwentnie będzie zależeć sposób postępowania chrześcijan wobec tego świata. Czy świat pozaludzki posiada dla Boga, wartość samą w sobie, czy też stworzony został wyłącznie do użytku człowieka, tylko jako scena, na której rozgrywa się wielki spektakl historii ludzkiego zbawienia? Jedynie w tym drugim przypadku można by usprawiedliwiać jego instrumentalne traktowanie. Aby móc więc odpowiedzieć na te fundamentalne pytania, anglikanie uznają za konieczne ponowne rozpoznanie chrześcijańskiej doktryny stworzenia⁵⁵. Najpełniejszą analizę tego tematu podjęła Komisja Doktrynalna w dokumencie „Człowiek i Natura”⁵⁶.

1.2.1. Pojęcie stworzenia⁵⁷

Człowiek na każdym kroku spotyka się z powstawaniem jednych bytów i przemijaniem innych. Jako jeden z nich doświadcza narodzin i śmierci. Zdaje więc sobie sprawę, że jeżeli coś teraz jest, a jutro go nie będzie, to bytowość wcale nie jest konieczna. Świat wcale *nie musi być*, ale jednak *jest*. „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?” stanowi podstawowe pytanie metafizyki. Mimo że w okresie pozytywizmu niektórzy myśliciele próbowali wprowadzić zakaz stawiania tego typu pytań⁵⁸,

⁵⁴ Zob. I. Barns. Reframing the world: the doctrine of creation in everyday Christian practice. „St Mark’s Review” 167:1996 s. 9-14, 23-30.

⁵⁵ MN 14-15, FC 2.6; CE 24.

⁵⁶ MN 16-27.

⁵⁷ Tamże 16-21.

⁵⁸ Np. Ludwig Wittgenstein i koło logików wiedeńskich. Zob. Ludwig Wittgenstein (1859-1991): <http://www.philosophypages.com/ph/witt.htm>.

filozofia współczesna stawia je nadal, dokonując co najwyższej ich nieco odmienniej redakcji⁵⁹.

Chrześcijanie szukają na nie odpowiedzi w doktrynie stworzenia. Doktryna ta – według autorów raportu „Człowiek i Natura” – ma charakter jedynie przybliżającej zrozumienie analogii, gdyż faktycznie Bóg i jego działanie przekraczają możliwości ludzkiego poznania i z tego też względu „prawdziwie „mądrzy” ludzie nigdy nie będą sobie wyobrażać, że wiedzą w pełni, gdzie jest Bóg w trakcie stwarzania”⁶⁰. Należy ją postrzegać nie tyle w kategoriach naukowych, co w kategorii mitu o stworzeniu, przy czym nazwy „mit” używa się tu „nie jako opowieści, która świadomie fałszuje historię i naukę, lecz raczej jako tej, która interpretuje wszelkie fakty ową naukę i historię konstytuujące”⁶¹. Chodzi o to, by zebranych faktom nadać sens, czyli nie tylko wiedzieć *co* się zdarzyło, ale również *dla czego* i *w jakim celu dla nas*. Takie mityczne ramy człowiek nadaje wszelkim faktom natury naukowej, choć nie wszystkie muszą być równie dobre i z owymi faktami spójne⁶².

Biblijną narrację o stworzeniu rozpoczyna zdanie „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1, 1)⁶³. Mimo swej lakoniczności zdanie to zawiera w sobie wiele istotnych treści natury teologicznej. Wyrażenie „na

⁵⁹ Na temat dyskusji w kwestii prawomocności stawiania pytań metafizycznych zob. M. K. Munitz. *The Mystery of Existence: an essay in philosophical cosmology*. Appleton-Century-Crofts. New York 1965.

⁶⁰ „[...] truly 'wise' people will never imagine that they know fully what God is 'at' in creation”. ORLE 44. Dokument cytuję jako „wart przytoczenia” fragment artykułu Johna Austina Bakera: *Biblical Attitudes to Nature*. MN 87-109.

⁶¹ „'Myth' is not used here in the sense of fictitious story that deliberately falsifies science and history, but rather of a story that interprets whatever the facts are that constitute science and history”. MN 17.

⁶² Więcej na temat mitu zob. B. Mitchell. *The Justification of Religious Belief*. Macmillan. London 1973.

⁶³ Jeżeli w tekście nie zaznaczono inaczej, wszystkie cytaty biblijne pochodzą z Biblii Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Wyd. III. Wydawnictwo Pallotinum. Poznań-Warszawa 1980; zob. C. Mangan. *Soundings in Ecology: Creation Theology in the Bible*. „Milltown Studies” 46:2000 s. 85-92; S. Bishop. *Green Theology and Deep Ecology: New Age or New Creation*. „Themelios. An International Journal for Theological and Religious Studies” 16:1991 nr 3 s. 8-14.

początku” powtarza się w wielu starożytnych mitach, o ile jednak używa się go w nich na określenie właściwej bogom sytuacji ahistorycznej i pozaczasowej (odpowiednik angielskiego „once upon a time”), o tyle w narracji biblijnej „na początku” stanowi synonim wyrażenia „kiedy zaczęła się historia”, należy więc bardziej do porządku stworzenia niż Stwórcy. Biblia mocno podkreśla historyczność stworzenia przez położenie nacisku na wagę genealogii dochodzących aż do pierwszych ludzi, tj. Adama i Ewy (por. Rdz 5,1-32; 10, 1-32; 11, 10-26; Mk 1, 1-16).

Kolejną ważną dla chrześcijan informacją, którą muszą brać pod uwagę interpretując świat, jest stwierdzenie, że u jego początku stoi Bóg. Oznacza to, że wbrew temu, co utrzymują niektórzy filozofowie nauki⁶⁴, świat nie jest dziełem czystego przypadku, przeciwnie – zawiera w sobie racjonalność związaną z działaniami Osoby. Autorzy raportu „Człowiek i Natura” są świadomi ostrego konfliktu, jaki do tej pory, zwłaszcza w krajach anglosaskich, trwa między hołdującymi ewolucjonizmowi naukowcami a protestanckimi kreacjonistami, którzy bronią literalnej interpretacji Biblii i dlatego przy okazji omawiania doktryny stworzenia poświęcają owej dyskusji nieco więcej miejsca. Broniąc kreacjonizmu co do zasady, nie odrzucają teorii ewolucji ani trzeciej zasady termodynamiki, głoszącej, że w każdym zamkniętym układzie fizycznym zwiększa się entropia, czyli ulega on stopniowemu rozkładowi. Po pierwsze, Bóg może stwarzać świat w ramach procesu ewolucji i w ten sposób być w nim osobowo i racjonalnie obecny, po drugie, nauka ludzka zdaje się wciąż nie obejmować całej rzeczywistości (w skład której wchodzi nie tylko byty materialne), stąd też należy zachować dużą powściągliwość w uogólnianiu teorii w rodzaju trzeciej zasady termodynamiki, jako teorii wszystkiego⁶⁵. „Wierzyć w Boga Stworzyciela to wierzyć, że fizyczny wszechświat nie jest całością rzeczywistości”⁶⁶. Ostatecznie anglikanie dochodzą do konkluzji, że nie sposób znaleźć teorii naukowej, która faktycznie byłaby w stanie obalić właściwie rozumiany kreacjonizm, co nie oznacza, że owe teorie nie mogą poglądów chrześcijan modyfikować. Tak

⁶⁴ Zob. J. Monod. *Chance and Necessity*. Collins. London 1972.

⁶⁵ Zob. M. Heller. *Nowa fizyka i nowa teologia*. Biblos. Tarnów 1992 s. 97-112.

⁶⁶ Zob. MN 20.

było np. z przekonaniem rozpowszechnionym wśród chrześcijan jeszcze w XIX w., że opis stworzenia zobowiązuje do wiary w akt stwórczy datowany na czas kilku zaledwie tysiącleci przed Chrystusem.

Kończąc analizę pierwszego zdania Biblii, twórcy Raportu zatrzymują się wreszcie nad stwierdzeniem „stworzył niebo i ziemię”⁶⁷. Zauważają, iż autor Księgi Rodzaju używa w tym miejscu na określenie czynności stwarzania hebrajskiego czasownika „bara”. W odróżnieniu od potocznego wyrazu „asa”, który oznacza „zrobić”, „bara” używane jest w Biblii wyłącznie do opisywania aktywności Boga. Aktywność tę charakteryzuje szczególnie więź między Stwórcą a jego stworzeniem, co nie zawsze można powiedzieć o relacji zrobienia czegoś („asa”). O rzeczy zrobionej w jakimś celu jej twórca może zapomnieć, relacja stworzenia jest jednak inna. Anglikanie zauważają, że unikalność owej relacji charakteryzują dwie cechy – stałości i asymetrii⁶⁸:

1. Stałość (ang. *constancy*).

Bóg nie zapomina o swoim stworzeniu. Trwa z nim zawsze w szczególnie bliskiej więzi i podtrzymuje w istnieniu. Co więcej sam akt stwórczy nie może być rozumiany wyłącznie jako jeden moment na początku czasu. Akt stwórczy trwa (zob. 1.1). Idea ta nosi w teologii nazwę „*creatio continua*”⁶⁹.

2. Asymetria (ang. *asymmetry*).

Istotę relacji asymetryczności Boga i świata streszcza następujące zdanie: „Przygodny charakter bytowania świata wywodzi się z Boga, który przygodny nie jest”⁷⁰. Istnienie świata jest warunkowe, Boga nie. W tym ujęciu Bóg stoi w opozycji wobec świata i jest od niego istotowo różny.

Wreszcie samo określenie „niebo i ziemia” stanowi w Starym Testamencie synonim wszechświata. Dla człowieka starożytnego te dwie rze-

⁶⁷ Zob. tamże 18-19.

⁶⁸ Zob. tamże 21.

⁶⁹ Zob. M. Heller. W poszukiwaniu sensu: <http://kiosk.onet.pl/art.html?na=1&item=1098190&kat=241>; J. Życiński. Strasznie Darwinem. „Tygodnik Powszechny” z 11.08.1996; M. Kaszowski. Ciągłe stwarzanie: http://www.teologia.pl/m_k/zag03-01.htm#2.

⁷⁰ „The contingent character of worldly being is traced back to God, who is not contingent”. MN 21.

czywistości wyczerpywały wszystko, co obserwował. Poszerzając więc swą wiedzę na temat otaczającego wszechświata, chrześcijanie winni równolegle zawsze poszerzać i reinterpretować teologiczne rozumienie aktu stworzenia⁷¹.

1.2.2. Modele stworzenia

Wymieniane przez anglikanów cechy relacji stworzenia, czyli „stałość” oraz „asymetria”, sprawiają, że teologowie napotykać pewną trudność, próbując ową relację lepiej scharakteryzować. Podkreślanie „stałości” relacji stwórczej prowadzi do teologii, które akcentują obecność Boga w stworzeniu, stworzenia w Bogu lub ich wzajemne pokrewieństwo. Są one z jednej strony bardzo użyteczne dla ekoteologii, z drugiej zaś mogą stosunkowo łatwo prowadzić do panteizmu. Akcentowanie relacji „asymetrii” wiedzie z kolei ku teologiom podkreślającym odrębność Boga i świata. Unika się wówczas niebezpieczeństwa panteizacji, wchodząc jednak na ścieżkę mogącą doprowadzić do idei niezgodnej z biblijnym objawieniem, czyli do deizmu. Pierwszy sposób opisywania relacji stworzenia został przez autorów raportu określony jako „model immanentny”, drugi zaś jako „model transcendentny”⁷². Charakterystykę obydwu modeli anglikanie zaczynają od krytyki modelu transcendentnego, jako że to właśnie on dominował w tradycji teologicznej chrześcijaństwa zachodniego.

1.2.2.1. Model transcendentny

Model ten akcentuje Bożą transcendencję wobec świata i Jego absolutne panowanie. Podkreśla przygodność stworzenia i to, że nie jest ono boskie. Model ów był wielce przydatny podczas ewangelizacji

⁷¹ Konferencja w Lambeth 1998 ujmuje stworzenie w kategoriach przymierza między Bogiem w Trójcy, a powołanymi przez Niego do istnienia bytami: „Creation is a web of inter-dependent relationships bound together in the Covenant which God, the Holy Trinity, has established with the whole earth and every living being”. Zob. The Lambeth Conference 1998. Resolutions. Section I.8a: <http://www.anglicancommunion.org/lambeth/1/sect1rpt.html>.

⁷² Zob. MN 23-27.

Europy, kiedy należało wyraźnie ukazywać różnice między chrześcijaństwem a kultami pogańskimi, mocno bazującymi na wierze w bóstwa związane ze światem przyrody. W czasach absolutnych rządów królów Boga przedstawiano jako absolutnego Monarchę⁷³. Teologia taka była w ten sposób z jednej strony zrozumiała dla ludu, z drugiej zaś pomocna w obronie dominującego modelu państwa. Echa owej nauki można odnaleźć w podstawowej „księdze wyznaniowej” anglikanizmu, mianowicie w „Book of Common Prayer”, przedstawiającej Boga jako nadrzędnego wobec innych Władcę: „wysoki i możny, Król królów, Pan panów, jedyny Władca książąt, który spoglądasz na wszystkich mieszkańców ziemi”⁷⁴.

Omawianą tradycję przejęli w XVI w. ojcowie reformacji, choć różnie rozkładali teologiczne akcenty. Marcin Luter podkreślał absolutną supremację Boga wobec jakiegokolwiek innej rzeczywistości. Tak zwane dogmaty luterzańskie – „solus Christus”, „sola scriptura” i „sola fide” – stanowiły wezwanie dla Kościoła, by nie zapominał, że jedynie Bóg jest totalnym Panem wszystkiego i tylko Jemu należy się chwała („soli Deo gloria”). Teologia luterńska może prowadzić do interpretacji świata jako rzeczywistości wtórnej i przez to mało wartościowej⁷⁵, jednak sam Luter dostrzegał jego pozytywną wartość ze względu na fakt, że Bóg zechciał jednak go stworzyć i tenże świat jest dzięki temu *Bożym* stworzeniem. Stąd też wart jest on ludzkiego zainteresowania i szacunku, nawet jeżeli miałyby to być „wnętrznosci wszy”⁷⁶.

⁷³ Filozof amerykański William James stwierdził, że od XVII w. „Boga pojmowano jako pewnego rodzaju Ludwika XIV niebios”. Cyt. za: tamże 23.

⁷⁴ „high and mighty, King of kings, Lord of lords, the only Ruler of princes, who dost from thy throne behold all the dwellers upon earth”. Prayer for the King’s Majesty: <http://www.jacobite.ca/essays/prayers.htm>. Pełny tekst Book of Common Prayer z 1662 zob. <http://www.eskimo.com/~lhowell/bcp1662/download/index.html>.

⁷⁵ Za potwierdzenie tej tezy może służyć komentarz luterńskiego księdza J. Niemczyka do Listu do Rzymian, w którym autor jako chyba jedyny z powojennych polskich teologów nie dostrzega kosmicznego sensu fragmentu Rz 8, 19-23, twierdząc, że pisząc o „stworzeniu” św. Paweł miał na myśli wyłącznie „ludzkość”. Apostoła Pawła List do Rzymian. Komentarz. Zwiastun. Warszawa 1978 s. 126.

⁷⁶ „The guts of a louse” (cyt. za: MN 24). Wyrażenie to w języku angielskim interpretowane idiomatycznie może oznaczać także rzecz lub osobę nic wartą.

Jan Kalwin, podobnie jak Luter, przyjął tezę o absolutnej supremacji Boga nad światem, podkreślał jednak inne aspekty tej nauki, co konsekwentnie prowadziło do bardziej zradykalizowanej teologii przeciwstawienia Stwórcy i stworzenia. Akcentował mianowicie, że natura nie jest Bogiem, co później część jego zwolenników zaczęła interpretować jako naukę o bezbożności natury. Wielu badaczy, poczynawszy od Maxa Webera⁷⁷, zwracało w późniejszym okresie uwagę na fakt, że doktryna kalwińska doprowadziła jej wyznawców do radykalnej desakralizacji natury⁷⁸. Sprzyjało to z początku szybkiemu rozwojowi społeczeństw kapitalistycznych i wzrostowi gospodarek wyłaniających się potęg przemysłowych, jednak działo się to kosztem gwałtu dokonanego na przyrodzie, której wartość zaczęto postrzegać wyłącznie w kategoriach szybkich ekonomicznych korzyści jej eksploatatorów. Świat pozaludzki przestał pełnić rolę współtworzenia. Stał się surowcem.

Należy w tym miejscu zauważyć, że anglikańska krytyka teologii kalwińskiej⁷⁹ nie powinna być postrzegana w kategoriach nagany udzielonej jednemu z protestanckich Kościołów. Jest to raczej forma swoistej samokrytyki, gdyż teologia kalwińska stanowiła jedną z ważnych inspiracji dla formułującego się w XVI i XVII wieku Kościoła Anglii. Nurt ten wciąż jest obecny w niektórych środowiskach anglikańskich⁸⁰.

Transcendentny model nauki o stworzeniu przez całe wieki dominował w chrześcijaństwie zachodnim i nie zniknął mimo rosnącego zainteresowania bardziej immanentną teologią wschodnią. Do zna-

⁷⁷ Zob. M. Weber. *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*. Wydawnictwo Test. Lublin 1994. Myśl Webera rozwijali później inni. Zob. H. Marcuse. *One-dimensional Man*. Routledge and Kegan. London 1964; T. Roszak. *The Making of the Counter Culture*. Faber & Faber. London 1970.

⁷⁸ Zob. R. Langmead. *Ecojustice Principles: Challenges for the Evangelical Perspective*. „*Ecotheology*” 5-6:1998-1999 s. 162-172.

⁷⁹ Zob. CE 3, MN 24, ORLE 54.

⁸⁰ Zob. L. Weil. *The Gospel in Anglicanism*. W: *The Study of Anglicanism*. Red. S. Sykes, J. Booty. SPCK. London 1995 s. 69-73; W. P. Haugaard. *From the Reformation to the Eighteenth Century*. Tamże s. 13-23; P. Butler. *From the Early Eighteenth Century*. Tamże s. 32.

nych jego przedstawicieli można zaliczyć F. Gogartena⁸¹, H. Coxa⁸² i J. Metza⁸³. Teologowie ci zwracają uwagę na fakt, że świat jako stworzenie jest różny od Boga i wobec niego zewnętrzny, stąd też nie wolno mu przypisywać boskich cech. Ekoteologia budowana na takim podejściu akcentuje konieczność ochrony środowiska dlatego, że jest to środowisko życiowe człowieka, a nie dlatego, że ma ono jakąś wartość szczególną samą w sobie. W dobie coraz powszechniejszego zainteresowania niechrześcijańską mistyką Wschodu i rosnącego w siłę ruchu New Age, teologia Bożej transcendencji ma wciąż do spełnienia istotną rolę.

1.2.2.2. Model immanentny

Model immanentny dominował głównie w tradycji Kościoła Wschodniego. W omawianych dokumentach anglikanie ukazują go jako dziedzictwo chrześcijańskie, które winno zostać ponownie odkryte i docenione przez zachodnie chrześcijaństwo, choć podkreślają, że jako nurt mniejszościowy zawsze w zachodniej tradycji był obecny⁸⁴. Zachęta ta wynika nie tylko z pobudek ekumenicznych, ale przede wszystkim z faktu, że model immanentny lepiej ukazuje wewnętrzną wartość stworzeń, niezależnie od ich użyteczności dla człowieka. Przyroda przestaje być tu wyłącznie sceną dziejów zbawienia. Staje się ich współuczestnikiem.

Jak już wspomniano, o ile model transcendentny podkreśla asymetrię relacji Stwórcy i stworzenia, model immanentny akcentuje jej stałość. Bóg nie nigdy nie zapomina o swym dziele i nigdy nie jest mu ono obojętne, gdyż w jakiś sposób sam w Nim trwa. Stworzenie więc w tym modelu zyskuje własną wartość, będąc samo w sobie w tajemniczy sposób uświęcone. Jak widać model ten z jednej strony świetnie nadaje się do budowania na nim ekoteologii, z drugiej zaś jest niebezpieczny, gdyż nieostrożne i zbyt jednostronne posługiwanie się nim niesie z sobą możliwość interpretacji w duchu panteizmu. Będąc świadomi tego zagrożenia

⁸¹ Zob. F. Gogarten. *Verhängis und Hoffnung der Neuzeit*. Stuttgart 1953.

⁸² Zob. H. Cox. *The Secular City*. SCM Press. London 1965.

⁸³ Zob. J. Metz. *Theology of the World*. Burns and Oates. London 1969.

⁸⁴ Zob. ORLE 55-56; R. Attfield. *The Ethics of Environmental Concern*. Blackwell. Oxford 1983 s. 75.

autorzy raportu „Człowiek i natura” czynią istotną uwagę: „Doktryny takie w sposób oczywisty uderzają w tradycyjne idee niezmienności i niewzruszoności Boga, i z tego też względu często postrzegano je jako heretyckie. Wydają się jednak być wysoce zbieżne zarówno z wiarą w miłującego Boga, jak i z wiarą we wcielenie. Zaslugują więc na to, by używać ich jako modeli alternatywnych (...), choć nie posiadają tego samego priorytetu, co modele transcendentne, które dominują w Biblii i chrześcijańskiej tradycji”⁸⁵.

Mimo iż model immanentny charakteryzuje przede wszystkim tradycję teologiczną Kościoła Wschodniego, anglikanie zwracają uwagę na własne dziedzictwo teologiczne w tym zakresie⁸⁶. Wiąże się ono z nauką o sakramentalnym wymiarze świata stworzonego, który dla wiernych jest materialnym pośrednikiem Bożej łaski⁸⁷. Nurt ten został zapoczątkowany w Kościele Anglii przez Richarda Hookera⁸⁸, uważanego za jednego z największych teologów wczesnego anglikanizmu. Kontrowersja wokół sakramentalnego charakteru rzeczywistości stworzonej stanowiła faktycznie pochodną katolicko-reformacyjnego sporu o łaskę. Dla niektórych radykalnych środowisk protestanckich w Anglii, gdzie uwidoczniły się wpływy kalwińskie, zasady *sola gratia* i *sola scriptura* były niemal tożsame, stąd też uważali, że nie tylko tradycja, ale również świat nie może nic przekazać na temat Boga. Jest wręcz odwrotnie, świat jest bezbożny, upadły i wrogi. Hooker argumentował z kolei, że jeżeli Bóg podtrzymuje świat w istnieniu, to nie może on być światem bezbożnym. Przeciwnie, „wszystkie rzeczy są uczestnikami Boga, Jego

⁸⁵ „Such doctrines certainly offend against traditional ideas of the immutability and impassability of God, and therefore frequently been thought heretical. But they seem highly compatible both with the belief in a loving God and with the belief in incarnation. They deserve to be used as alternative models [...], although they do not have the same priority as the models of transcendence, which are dominant in the Bible and in the Christian tradition”. MN 25.

⁸⁶ Zob. A. M. Allchin. *The Theology of Nature in the Eastern Fathers and Among Anglican Theologians*. MN 143-154.

⁸⁷ Zob. A. R. Peacocke. *A Sacramental View of Nature*. MN 132-144.

⁸⁸ Tamże s. 150-151; zob. L. W. Gibbs. *Richard Hooker's Via Media Doctrine of Justification*. „Harvard Theological Review” 74:1981 nr 2 s. 211-220.

potomstwem, i wpływ Jego trwa w nich⁸⁹. Przyroda może być widzialnym i skutecznym znakiem niewidzialnej łaski. Teologia ta była wśród anglikanów dalej rozwijana przez neoplatonistów z Cambridge⁹⁰, poetów Wordswortha i Coleridge'a⁹¹ oraz teologów, wśród których należałoby wymienić Francisa Pageta, Charlesa Gore'a⁹², i bardziej współcześnie Charlesa Ravena, L. S. Thortona, Wiliama Temple, czy wreszcie byłego Arcybiskupa Canterbury Michaela Ramseya⁹³.

Obydwa modele stworzenia opisują relację Boga względem świata z odmiennej perspektywy, żadna jednak nie jest w stanie opisać jej w sposób w pełni zadowalający⁹⁴. Autorzy raportu „Człowiek i natura” są tego w pełni świadomi, uważają więc, że model transcendentny jako priorytetowy⁹⁵ winien jednak zawsze być przez model immanentny korygowany⁹⁶. Jako pozytywne próby owych korekt wskazują na rozwiązania proponowane zarówno przez dawnych, jak i współczesnych teologów. Zwracają szczególną uwagę na teologię rozwiniętą przez ojców Kościoła, zwłaszcza Maksyma Wyznawcę, w której każde Boże stworzenie jest postrzegane jako Jego słowo oraz na palamizm, rozróżniający Boga samego w sobie i Boskie energie działające w stworzeniu⁹⁷. Spośród współczesnych prób pogodzenia obydwu modeli warto ponownie docenić teologie panenteistyczne⁹⁸. Proponowane w nich rozwiązania

⁸⁹ R. Hooker. *The Laws of Ecclesiastical Polity*. T. V.56.5: <http://oll.libertyfund.org/ToC/0493.php>.

⁹⁰ Zob. H. R. McAdoo. *The Spirit of Anglicanism*. A. & C. Black. London 1965 s. 312.

⁹¹ Zob. Allchin, jw. s.152-154.

⁹² Zob. *Lux Mundi*. Red. C. Gore. John Murray. London 1890 s. 422-423.

⁹³ Zob. M. Ramsey. *From Gore to Temple. The Development of Anglican Theology between Lux Mundi and the second World War 1889 – 1939*. Longman. London 1960 s. 17.

⁹⁴ Zob. A. Orchard. *Assesing the Relationship between Tree Christian Theologies of Creation and Environmental Concern*. „*Journal of Beliefs and Values*” 18:1997 nr 1 s. 59-67.

⁹⁵ Zob. MN 25.

⁹⁶ Zob. tamże 42.

⁹⁷ Zob. tamże 43. Podobnie ORLE 57, gdzie autorzy zwracają ponadto uwagę na zbieżność teologii Grzegorza Palamasa z teologią sakramentalną Richarda Hookera.

⁹⁸ MN 25 wskazuje zwłaszcza na dzieła dwóch anglosaskich autorów: C. Hartshorne. *The Divine Relativity*. Yale University Press. New Haven-London 1953; tenże.

w swej istocie są bardzo bliskie wspomnianym propozycjom Maksyma Wyznawcy i Grzegorza Palamasa. Nie utożsamiają świata z Bogiem, jednak głosząc istnienie całej rzeczywistości stworzonej w Bogu, dobrze ukazują ich wyjątkowo bliską relację. Mają wreszcie, co w anglikanizmie jest szczególnie ważne, swe umocowanie w Biblii (Kol 1, 16-18)⁹⁹.

Z nieco większą rezerwą natomiast została w dokumencie potraktowana teologia procesu, czerpiąca z dorobku filozoficznego Alfreda N. Whiteheada¹⁰⁰. Wpływ na ową postawę miała bez wątpienia krytyczna analiza teologii procesu dokonana przez anglikańskiego profesora z Oksfordu, E. L. Mascalla¹⁰¹, na którego autorzy raportu się powołują. Próbował on wykazać, że pojęcie Boga u Whiteheada jest różne od pojęcia Boga chrześcijańskiego, gdyż nie stanowi on przyczyny wszelkich bytów, a jedynie jeden z komponentów samokreującego się świata. Bóg Whiteheada sam jest przedmiotem procesu i „wywołuje nie tyle uwielbienie, co współczucie”¹⁰².

Godna wreszcie polecenia jest, zdaniem anglikanów, teologia posługująca się nie tyle abstrakcyjną spekulacją, co sugestywną symboliką obrazów¹⁰³. Zwykle łatwiej są one zrozumiałe dla szerokiego grona odbiorców niż używające hermetycznego języka rozważania akademickie. Proponowane są tu szczególnie obrazy przedstawiające relację Boga i stworzenia, jako relacje artysty i jego dzieła, osoby nagiej i jej

Philosophers Speak of God. University of Chicago Press. Chicago-London 1953; oraz J. Robinson. Exploration into God. SCM Press. London 1967. Zob. też: T. Finger. Trinité, Ecology and Panentheism. „Christian Scholar's Review” 1997-1998 s. 74-98.

⁹⁹ Jednym z znaczących nurtów ekoteologii anglosaskiej jest ekofeminizm, którego zwolennicy również prezentują siebie jako propozycję godzącą bożą transcendencję z immanencją w stworzeniu. Transcendencję według nich należy kojarzyć z „męską” cechą Boga, natomiast immanencję, z zapomnianą przez teologów cechą „żeńską”. Anglikanie w omawianych tu dokumentach nurt ten zupełnie pomijają. Zob. A. Primavesi. The Part of the whole? An Ecofeminist Enquiry. „Theology” 93:1990 s. 355-362; Ecological Feminism. Red. Karen J. Waren. Routledge. London-New York 1994; G. Dietrich. The World as the Body of God: Feminist Perspectives on Ecology and Social Justice. „Ecotheology” 5-6:1998-1999 s. 25-50.

¹⁰⁰ Zob. Whitehead, jw.

¹⁰¹ Zob. Mascall, jw. s. 195-198.

¹⁰² „[...] God seems to evoke not so much adoration as sympathy”. MN 25. Raport tu cytuje Mascalla. Zob. tenże, jw. s. 197.

¹⁰³ Zob. MN 26-27.

ubrania, czy wreszcie bardziej biblijne – tchnącego i jego tchnienia oraz mądrości o słowa. W każdym z wymienionych przypadków obydwie składowe diady są od siebie różne, a jednocześnie tworzą układy, które wzajemnie się interpretują.

Prawidłowe ukazywanie przez Kościół relacji Stwórcy i stworzenia ma zasadnicze znaczenie dla kształtowania wśród chrześcijan, i nie tylko, właściwej postawy wobec świata przyrody. Ukazywanie jednocześnie obydwu modeli, transcendentnego i immanentnego, jako wzajemnie uzupełniających się, pozwala na uniknięcie skrajności w rozstrzygnięciu, jakie działania człowieka względem stworzenia pozaludzkiego są dopuszczalne. Model immanentny pokazuje bowiem, że ma ono ogromną wewnętrzną wartość, która jest umocowana w samym Stwórcy, a nie jedynie w ludzkim osądzie. Model transcendentny pozwala z kolei uniknąć ubóstwienia i tym samym absolutyzacji tejsze wartości.

1.3. Kosmiczny wymiar zbawienia

„Stworzenie, odtworzenie, odkupienie i uświęcenie nie kończą się na jednostkach: ich skutki rozszerzają się zarówno na społeczeństwo, jak i cały Boży świat”¹⁰⁴, stwierdza raport „Nasza odpowiedzialność za środowisko życiowe”, tymczasem – jak zauważają autorzy dokumentu „Człowiek i natura” – w teologii zachodniej przez wieki królowało podejście redukcjonistyczne, według którego zagadnienia związane z soteriologią i eschatologią przedstawiano niemal wyłącznie w kategoriach moralnych i indywidualistycznych, zapominając o ich wymiarze społecznym i kosmicznym¹⁰⁵. Co więcej, ponieważ człowiek nie potrafił zapanować nad dzikimi ostępami przyrody, niektórzy chrześcijanie traktowali ją jako siedlisko zła, z którym należy walczyć. W takich kategoriach szukano usprawiedliwienia dla masowego karczowania lasów na Wyspach Brytyjskich¹⁰⁶, a protestancy pionierzy osiedlający

¹⁰⁴ „Creation, recreation, redemption and sanctification do not end with individuals: their effects extend to both society and the whole of God’s world”. ORLE 58.

¹⁰⁵ Zob. MN 38-39, 61.

¹⁰⁶ Zob. ORLE 64. Analizując angielską kronikę z XI w. zwaną „Domesday Book”

się w Ameryce Północnej głosili, że jest dla nich nowa „ziemia obiecana”, którą należy podbić i szybko przekształcić pod uprawy, by zaczęła przynosić dobre owoce¹⁰⁷.

Jedną z przyczyn praktycznego braku soteriologii kosmicznej w zachodniej teologii, zarówno protestanckiej, jak i katolickiej, anglikanie upatrują w szerokiej recepcji pism św. Augustyna¹⁰⁸. Z powodu własnych doświadczeń życiowych (członkostwo w sekcje manichejczyków) św. Augustyna interesowała przede wszystkim moralna kondycja jednostki, którą postrzegał jako wyjątkowo skłoną do grzechu. Zdaniem Paula Verghese¹⁰⁹, na którego dokument „Człowiek i natura” się powołuję, Augustyn zdawał się nie dostrzegać kosmicznych implikacji, jakie dla całej materii, nie tylko człowieka, niósł fakt Wcielenia, co pozwoliło mu na zachowanie kryptomanichejskiego poglądu, iż ciało, i szerzej cała materia, są z gruntu złe. Pochodną tak postawionej tezy było bardzo ograniczone postrzeganie sakramentalnej natury świata oraz przekonanie, iż Bóg może zostać wywyższony głównie poprzez uniżenie ciała i materii. Według autorów raportu krytyka św. Augustyna, której dokonał Verghese, wymaga oczywiście dalszych dyskusji, a samo spektrum teologii augustyńskiej jest dużo szersze, jednak „wyraźne ślady”¹¹⁰ zasugerowanych tu tendencji „można odnaleźć w jego [tj. Augustyna] pismach i w znacznej mierze charakteryzują one zachodnie chrześcijaństwo”¹¹¹.

można oszacować, iż już wówczas powierzchnia lasów w Anglii skurczyła się do 20% powierzchni kraju. Zob. R. Liddiard. *The Deer Parks of Domesday Book*. „Landscape” 4:2003 nr 1 s. 17-29.

¹⁰⁷ Zob. ORLE 64; K. Braden. *On Savings the Wilderness: Why Christian Stewardship is not Sufficient*. “Christian Scholar’s Review” 1998-1999 s. 254-256; L. Ross-Bryant. *The Land in American Religious Experience*. „Journal of the American Academy of Religion” 58:1990 nr 3 s. 333-355.

¹⁰⁸ Zob. MN 39.

¹⁰⁹ Zob. P. Verghese. *The Freedom of Man*. Westminster Press. Philadelphia 1972 s. 55-59.

¹¹⁰ „Distinct traces”. MN 40.

¹¹¹ „...can be found in his writings, and they certainly come to characterize much of Western Christianity”. Tamże. Według MN redukcjonistyczna soteriologia i eschatologia zachodnia to także przyczyna zainteresowania ludzi religiami Wschodu (tamże 38) lub popadania w agnostycyzm (tamże 61).

1.3.1. Niedokończony stan stworzenia

Aktu stworzenia nie można – zdaniem anglikanów – traktować autonomicznie, oddzielając go od zbawczego działania Boga, podobnie jak nie można pojmować go w sensie jednego punktu na początku czasu (zob. 1.1). Dzieło zbawcze stanowi dopełnienie i dokończenie aktu stworzenia, który cały czas trwa. „Stworzenie zarówno człowieka, jak i przyrody jest trwającym procesem, wciąż niedokończonym, więc dobre cele, jakie Bóg ma w stworzeniu, są wciąż jedynie w fazie ich realizacji”¹¹² – stwierdza raport „Człowiek i natura”. Ów stan niedokończenia świata można dostrzec zarówno w pojawiających się tu i ówdzie niedoskonałościach przyrody (np. pasożytnictwo, kataklizmy naturalne, cierpienie), jak i złu natury moralnej, będącym rezultatem ludzkiego grzechu¹¹³. Co więcej, zdaniem anglikanów, tego typu teologia jest kompatybilna z wiedzą pochodzącą ze współczesnych nauk przyrodniczych. Przesłankę skłaniającą ku takiemu twierdzeniu ma stanowić fakt, że liczba pytań, wobec których stają przedstawiciele poszczególnych dyscyplin naukowych, wzrasta wraz ze wzrostem wiedzy, zamiast maleć. Sugerowałyby to, że świat jest systemem dynamicznym i otwartym¹¹⁴. Do podobnych wniosków skłania akceptacja teorii ewolucji¹¹⁵.

Procesy zmian zachodzących w świecie są, zdaniem anglikanów, trwającym aktem stwórczym, który zasadniczo utożsamia się z Bożą ekonomią zbawienia. Bóg, inicjując swój akt stwórczy, z góry założył dla swego stworzenia określone cele¹¹⁶. Jakie one są? W omawianych w niniejszej pracy dokumentach anglikańskich można zaobserwować pewien rozwój wypowiedzi na ten temat. Najstarszy raport, „Człowiek w swoim środowisku życiowym” ogranicza się

¹¹² „The creation, both of man and nature is an ongoing process, still unfinished, so that the good purposes of God in creation are still only on their way to realization”. Tamże 34.

¹¹³ Zob. tamże 36.

¹¹⁴ Zob. H. Schilling. *The New Consciousness in Science and Religion*. SCM Press. Norwich 1973 s. 117-118.

¹¹⁵ Zob. Ramsey, jw. s. 17.

¹¹⁶ Ang. „purposes”.

do sformułowań negatywnych. Bóg ma, mianowicie, „odkupieńcze” cele dla człowieka i całego stworzenia, *jednak nie należy do nich* sytuacja, w której – jak ma to miejsce obecnie – człowiek nadużywa swojej siły wobec reszty stworzenia¹¹⁷. Kolejne dokumenty, traktując o Bożych celach dla świata, kierują się coraz bardziej ku wykładowi pozytywnemu. Autorzy tekstu „Człowiek i natura” podkreślają, że świat został stworzony przez Boga z miłości nie tylko do człowieka, ale i do samego świata, a celem tego aktu jest Boża chwała, która objawi się w powszechnej, kosmicznej harmonii stworzeń¹¹⁸. I wreszcie ostatni z serii dokumentów ekologicznych Kościoła Anglii pt. „Chrześcijanie i środowisko” jednoznacznie łączy cel stwórczy z Osobą centralną całej ekonomii zbawienia, którą jest Jezus Chrystus. „W Nowym Testamencie Jezus Chrystus przedstawiony został jako jedność ze Stwórcą, Podtrzymującym istnienie oraz Odkupicielem zarówno naturalnego porządku, jak i ludzkości, i Bożym celem dla całego wszechświata jest wydoskonalenie w Nim”¹¹⁹. Los świata i los człowieka są nierozzerwalnie ze sobą związane, a ich spełnieniem jest Boża chwała w Chrystusie (Rz 8, 18-25). Raport ów, jakby dla podkreślenia, iż jest to jedna z centralnych prawd chrześcijaństwa, kończy się cytatem hymnu chrystologicznego z Listu do Kolosan: „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 istnienie. (...) Zechciał bowiem Bóg, aby w nim zamieszkała cała Pełnia, i aby przez Niego znów pojednać wszystko z sobą: przez Niego – i to, co na ziemi i to, co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża” (Kol 1, 16-17.19-20)¹²⁰.

¹¹⁷ Zob. MLE 40, 132.

¹¹⁸ Zob. MN 67, 72.

¹¹⁹ „In the New Testament Jesus Christ is represented as at one with the creator, sustainer and redeemer of the natural order as well as of humankind, and the purpose of God for the whole universe is consummated in him”. CE 2.

¹²⁰ Więcej na temat tego fragmentu zob. Listy więzienne. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz. Red. A. Jankowski. Pallotinum. Poznań 1963 s. 532-549.

1.3.2. Soteriologia i eschatologia kosmosu

Na czym polega zbawienie świata? Czym w Chrystusie staną się stworzenia inne niż człowiek? Czy ich związek z losem człowieka oznacza ich wiekiustą przyszłość jako osobne byty¹²¹? Czy potrafią samodzielnie komunikować się ze Stwórcą? Czy Bóg w Chrystusie pociąga (ang. allure) ku sobie wszystkie naturalne fenomeny, także „jastrzębie i wróble, robaki i mrówki, wieloryby i małe rybki”¹²²? Czy także bakterie mają swe miejsce w Bożym planie zbawienia? „Czy również *wszystkie* dinozaury i *wszystkie* makrele, które kiedykolwiek istniały”¹²³? „Co z ogromnymi przestrzeniami fizycznego wszechświata i wyraźnie przypadkową rozrzutnością procesu ewolucji”¹²⁴ Anglikanie nie stronią od bardzo konkretnych i odważnych pytań, gdyż – jak sądzą – nie wolno ich unikać. Dokument „Człowiek w swoim środowisku życiowym” stwierdza wprost, że „są to pytania trudne i, w chwili obecnej, odpowiedź na nie jawi się jako niemal niemożliwa, jednak muszą być zadawane. Jeśli

¹²¹ Próby spekulatywnego opisu losów przyrody podczas tzw. końca świata zob. w: M. Ziółkowski. *Teologia kosmosu*. Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz. Sandomierz 1971 s. 107; J. Buxakowski. *Wieczność i człowiek*. Bernardinum. Pelplin 1983 s. 235. *Antropologia nadprzyrodzona*. T. 2; W. Granat. *Eschatologia. Rzeczy ostateczne człowieka i świata*. Redakcja Wydawnictwa KUL. Lublin 1962 s. 275. *Dogmatyka katolicka*. T. 8; J. Bolewski. *Stare i nowe w eschatologii*. „Collectanea Theologica” 49:1979 nr 1 s. 196; J. Gnilka. *Zmartwychwstanie ciała w świetle współczesnej dyskusji egzegetycznej*. „W drodze” 2:1974 nr 4 s. 94; A. Zuberbier. *Wierzę. Podstawowe prawdy wiary*. Éditions du dialogue. Paris 1983 s. 317.

¹²² „Does this include hawks and sparrows, worms and ants, whales and little fishes [...]”? MLE 139.

¹²³ „Does this vision include *all* the dinosaurs and *all* the mackerel that ever been”? MN 63-64. Kursywa jak w oryginale.

¹²⁴ „What of the vast expanses of the physical universe and the apparently random prodigality of the evolutionary process”? Tamże 63. Na implikacje teologiczne problemu wielkości wszechświata zwraca uwagę także, jeden z najbardziej znanych amerykańskich astronomów związanych z NASA C. Sagan. Jego zdaniem, skoro Ziemia jest tylko niewielką planetką krążącą wokół gwiazdy, gwiazd takich w naszej galaktyce są miliardy, innych galaktyk tworzących gromady są miliardy i gromad galaktyk są znów miliardy, to przypisanie ziemi i jej ludziom statusu miejsca, na którym dokonuje się całość historii zbawienia, byłoby „zbyt dużym marnotrawstwem przestrzeni”. Kontakt. Wydawnictwo Zysk i S-ka. Poznań 1997.

bowiem Chrystus nie nadaje znaczenia całemu procesowi kosmicznemu i jeśli jakieś wątle światelko tegoż zrozumienia nie może być pojęte, podstawy wiary chrześcijańskiej już dłużej nie wytrzymają napięcia, na które, w zderzeniu z doświadczeniem, są zawsze narażone¹²⁵.

W poszukiwaniu owego zrozumienia, autorzy omawianych dokumentów zwracają się ku Biblii. Stary Testament ukazuje dwa obrazy świata, oddzielone od siebie upadkiem pierwszych ludzi. Obraz sprzed upadku to stan powszechnej harmonii między stworzeniami. Świat po upadku jest inny. Panuje w nim trud pracy, ból i śmierć. Między ludźmi a zwierzętami i przyrodą pojawia się wrogość. Jednak skutki upadku mają swoje granice. Bóg po potopie zawiera z Noem i innymi stworzeniami przymierze (Rdz 9, 9-10), gwarantujące, że ziemia nie zostanie w podobny sposób już więcej przeklęta. „Będą zatem istniały, jak długo trwać będzie ziemia: siew i żniwo, mróz i upał, lato i zima, dzień i noc” (Rdz 8, 22). W ten sposób została przez Boga zapewniona pewna prowizoryczna forma egzystencji świata, którą raport „Nasza odpowiedzialność za żywe środowisko” określa mianem „regularności istnienia”¹²⁶. Forma ta jest wciąż daleka od doskonałości, lecz pozwala światu funkcjonować. Owa sytuacja nie będzie jednak trwać wiecznie, gdyż przy końcu czasu wypełni się docelowy stan świata, jakim ma być powrót powszechnej harmonii, zgodnie z wizją proroka Izajasza „wtedy wilk zamieszka wraz z barankiem, pantera z koźlęciem razem leżeć będą, cielę i lew paść się będą razem” (Iz 11, 6).

Nowy Testament koncentruje się przede wszystkim na temacie zbawienia człowieka¹²⁷, jednak wątki kosmiczne są w nim również obecne. Stworzenie

¹²⁵ „These are difficult and, at present, almost answerable questions, but they must be asked. Unless Christ gives meaning to the whole cosmic process, and unless some glimmer of this meaning can be apprehended, the grounds for Christian belief will no longer bear the strain to which, in experience, they are always exposed”. MLE 137. Zob. W. Granat. Synteza. Redakcja Wydawnictw KUL. Lublin 1967 s. 509-510. Dogmatyka katolicka. T. 9; A. Zuberbier. Wierzę... Dogmatyka w zarysie. Księgarnia Świętego Jacka. Katowice 1969 s. 325; R. Mierzejewski. Chrystocentryzm w teologii Soboru Watykańskiego II. Libreria Editrice Vaticana. Rzym 1979 s. 120.

¹²⁶ „Regularities of existence”. ORLE 43.

¹²⁷ Zob. tamże 45.

nadal jest w swej istocie dobre¹²⁸, wszak znajduje się w niewoli sił ciemności, określonych przez św. Pawła „niewolą zepsucia” (Rz 8, 21). Nadzieją dla niego jest Jezus Chrystus, który ustanowi powszechną harmonię i całość stworzenia zostanie mu podporządkowana (por. Kol 1, 15-20). Innymi słowy „śmierć Jezusa dokonała się nie tylko na rzecz [zbawienia] bytów ludzkich, ale również na rzecz całego stworzonego porządku”¹²⁹.

Jaki jednak będzie ów podporządkowany Chrystusowi świat, w którym zapanuje ostateczna harmonia? Czy chodzi dosłownie o powrót do warunków raju? Czy spełni się w sposób dosłowny cytowana zapowiedź w Księgi Izajasza? Nowy Testament zdaje się dostarczać w tej kwestii różnych odpowiedzi¹³⁰. Niektóre teksty, jak np. fragment z Listu do Hebrajczyków 12, 22-23, ukazują spełnioną przyszłość wyłącznie w kategoriach duchowych. Mieszkańcy świętego miasta, będącego tu synonimem przyszłej chwały, to prócz Boga, jedynie aniołowie i duchy zbawionych ludzi. Obraz ów koreluje dobrze z opisami sądu, wiecznego potępienia grzeszników i ostatecznym „końcu świata”. Inne z kolei fragmenty, wśród których na czoło wysuwa się *passus* z Listu do Rzymian 8, 18-24¹³¹, głoszący wprost, iż „stworzenie zostanie wyzwolone

¹²⁸ Zob. MN 67

¹²⁹ „The death of Jesus took place not merely for the sake of human beings, but for the whole of the created order”. ORLE 47. Zob. K. Kozieł. Wpływ zbawczego misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa na świat materialny. „Seminare” 1975 s. 28-29.

¹³⁰ ORLE 48-49. Więcej na temat eschatologii kosmosu wg Nowego Testamentu zob. P. Santimire. *The Travail of Nature*. Fortress Press. Philadelphia 1985.

¹³¹ Zob. L. Mycielski. Przyszłe wyzwolenie stworzenia. *Ekzegeza teologiczna Rz 8, 19-23*. „*Analecta Cracoviensia*” 1:1969 s. 139-140; R. Bartnicki. Współczesna a patrystyczna interpretacja Rz 8, 19. „*Studia Theologica Varsoviae*” 16:1978 nr 1 s. 49-65; List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz. Red. K. Romaniuk. Pallotinum. Poznań–Warszawa 1978; tenże. Akademia Teologii Katolickiej. Warszawa 1983 s. 134-135; tenże. *Perpektywy kosmiczne soteriologii św. Pawła (Rz 8, 19-27)*. „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 13:1966 nr 1; E. Szymanek. Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu. Pallotinum. Poznań 1980 s. 362; J. Pieniek. *Soteriologia a sozologia w świetle polskich komentarzy do Rz 8, 19-23 z lat 1962-1991* [praca magisterska w posiadaniu autora]; D. Wereska. *Chrześcijanin a odpowiedzialność za naturalne środowisko*. „*Materiały Problemowe*” 7-8:1977 s. 132; Z. Jaroszek. *Wizja Chrystusa kosmicznego w nawiązaniu do współczesnej ekologii*. Signum. Wrocław 2002 s. 135-146.

z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8, 21), zapowiadają wydoskonalenie świata materialnego, i mogą skłaniać do przyjęcia tezy o ostatecznym kosmicznym wydoskonaleniu wszystkiego w Bogu. Zdaniem autorów raportu „Człowiek i natura”, jak trzeba mówić o dwóch, wzajemnie uzupełniających się modelach stworzenia¹³², tak też winno ukazywać się dwa modele eschatologiczne. Model transcendentny, ostrzegający przed Bogiem Sędzią, który na końcu czasów potępi i zniszczy wszelkie zło, wtrącając opornych do piekieł, winien być przedstawiany łącznie w modelem immanentnym, który zezwala na nadzieję powszechnego zbawienia wszystkiego, gdyż Bóg jest obecny w swym stworzeniu i cały czas je wydoskonala¹³³. Anglikanie mają świadomość, iż doktryna powszechnej odnowy, czyli apokatastazy, została przez Kościół potępiona, jednak są zdania, że nie wyklucza to trwania przy niej nie w kategoriach doktryny (doktryna taka podważałaby sens konieczności wyboru między dobrem a złem), lecz w kategoriach nadziei, jak czyni to Kościół Prawosławny¹³⁴. Model immanentny w eschatologii stanowi konieczną korektę dominującej w Kościele zachodnim nauki o potępieniu i „końcu świata”. Jedynie obydwa modele przedstawiane łącznie ukazują prawidłowy obraz chrześcijańskiej nauki o rzeczach ostatnich, mimo iż obecnie mogą wydawać się z sobą nie do pogodzenia. „Człowiek bowiem nie potrafi rozwikłać tej antynomii, której rozwiązanie leży poza przestrzenią i czasem”¹³⁵.

¹³² Zob. 1.2.

¹³³ Zob. MN 61.

¹³⁴ Zob. tamże 62. Głośna debata teologiczna nad dopuszczalnością przyjmowania przez Kościół teorii apokatastazy, traktowanej jako „nadzieja”, odbyła się w Polsce latach 90-tych XX w., za sprawą prof. W. Hryniewicza. Zob. tenże. *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*. Verbinum. Warszawa 1989; tenże. *Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne*. Verbinum. Warszawa 1996; tenże. *Pedagogia nadziei. Medytacje o Bogu, Kościele i Ekumenii*. Verbinum. Warszawa 1997; *Nadzieja – możliwość czy pewność zbawienia. Dyskusja teologów dogmatyków nad książką ks. W. Hryniewicza OMI *Nadzieja zbawienia dla wszystkich**. Red. S. C. Napiórkowski, K. Klauza. Wydanie studyjne. Lublin 1992.

¹³⁵ „[...] for man is unable to resolve this antinomy whose solution lies beyond space and time”. MN 63.

Czy przyszedł świat będzie w jakiejś mierzy podobny do tego obecnego? Zdaniem anglikanów, mimo iż precyzyjna odpowiedź na to pytanie dotyka „granic języka”¹³⁶, to ostatecznie powinna być jednak pozytywna. Trudno bowiem byłoby zakładać, że człowiek może wejść do życia wiecznego ze swym ciałem (a dogmat o zmartwychwstaniu ciała jest wszak jednym z podstawowych prawd chrześcijaństwa) „bez zaangażowania w jakimś sensie tego świata, w którym przeżywalismy radość i którego ludzkie ciało było częścią. Nic, co Bóg uczynił, nie zostanie ostatecznie utracone. Cały splendor świata przyrody i twórcze osiągnięcia człowieka, choć może wydają się być przejściowe i łatwo zniszczalne, mają znaczenie wieczne”¹³⁷. Przyszły los przyrody i los człowieka są z sobą związane¹³⁸.

Soteriologia zajmuje w ekoteologii istotne miejsce. Jeżeli bowiem cały kosmos, a nie tylko sam człowiek, mają swoją rolę w Bożych planach zbawczych, środowisko, w którym człowiek żyje w swym doczesnym życiu, przestaje być wyłącznie sceną działań, z której człowiek zostanie w przyszłości wyrwany i którą w tym momencie może dowolnie na swe potrzeby kształtować. Środowisko ma również zostać zbawione i wyniesione do Bożej chwały, a to oznacza, że człowiek je niszczący działa niejako wbrew planom samego Boga¹³⁹. Stąd też aż dwa z omawianych w niniejszej pracy anglikańskich raportów nie wahają się użyć mocnych słów stwierdzając, że „plądrowanie ziemi jest bluźnierstwem, a nie jedynie błędem oceny, pomyłką”¹⁴⁰. Pojawia się jednak pytanie, jak pogodzić ideę Bożej Opatrzności nad światem, owe *creatio continua*, mające zdaniem anglikanów osiągnąć pełnię dopiero w czasach ostatecznych, z doświad-

¹³⁶ „The edges of language”. Tamże.

¹³⁷ „[...] without in some sense involving that world in which we have rejoiced and of which the human body is a part. Nothing which God has made will ultimately be lost. All the splendour of the natural world and the creative achievements of man, however transitory and easily destructible they may appear, have eternal significance”. Tamże.

¹³⁸ Zob. CE 2.

¹³⁹ Zob. T. O’Loughlin. *Ecotheology and Eschatology*. „Ecotheology” 7:1999 s. 71-80; I. Barns. *Eschatological Hope and Ecological Justice*. „Ecotheology” 5-6:1998-1999 s. 173-184.

¹⁴⁰ „[...] despoiling the earth is a blasphemy and not just an error of judgement, a mistake”. MLE 139; ORLE 115.

czalną rzeczywistością, w której sytuacja świata zdaje się, za przyczyną człowieka, coraz bardziej pogarszać, zamiast wydoskonalać? Omawiane raporty nie udzielają na to pytanie jasnej odpowiedzi. Raport „Człowiek i natura” przypomina wszak w swym ostatnim akapicie, że „chrześcijańską postawę wobec przyszłości charakteryzuje nadzieja w wierze, iż Boże cele dla Jego świata zostaną ostatecznie spełnione. Faktycznie to, co wydaje się katastrofalnym niepowodzeniem, może nawet, w Bożym miłosierdziu, stać się środkiem owego spełnienia”¹⁴¹.

1.4. Teologia stworzenia jako warunek ochrony przyrody

W latach 60. i 70. XX w. wywiązała się bardzo ożywiona dyskusja na temat przyczyn kryzysu ekologicznego, w jakim znalazł się świat. Poza dyskusją leżał fakt, że kryzys ów wywołała działalność przemysłowa i eksploatacyjna człowieka, jednak teza ta nie dawała odpowiedzi na pytanie, dlaczego doszło do owej sytuacji, w której działalność ludzka nabyła cech autodestrukcyjnej bezmyślności. W poszukiwaniu winnych niektórzy uczeni byli skłonni przyjmować teorię, że u źródeł obecnego kryzysu leży przede wszystkim, przejęta przez cywilizację zachodnią, doktryna chrześcijańska. Teologowie anglikańscy, podejmując tematykę ekologiczną, nie mogli nie odnieść się do tego zarzutu. Nie ograniczyli się jednak wyłącznie do odparcia ataków na Kościół, lecz starali się ukazać, że poprawna teologia jest ekologii wręcz niezbędną¹⁴².

1.4.1. Kwestia odpowiedzialności chrześcijaństwa za zaistniały kryzys ekologiczny

W marcu 1967 roku na łamach prestiżowego pisma „Science” ukazał się głosny artykuł Lynna White’a pt. „The Historical Roots of Our

¹⁴¹ „Christian attitude to the future is characterized by hope, in the faith that God’s purposes for his world will finally be fulfilled. Indeed, what might seem a disastrous setback can even, in the mercy of God, become a means of fulfilment”. MN 83.

¹⁴² J. H. Newman zauważa, że ostatecznie „science is theology”. Tenże. An Essay in Aid of a Grammar of Assent: <http://www.newmanreader.org/works/grammar/chapter5-2.html>.

Ecological Crisis”¹⁴³, w którym autor postawił tezę, iż główną winę za obecny kryzys ekologiczny ponosi tradycja judeochrześcijańska¹⁴⁴. Zdaniem White’a, który sam uważał się za chrześcijanina, stosunek chrześcijaństwa i judaizmu do reszty stworzenia wyraża się w zdaniu z Księgi Rodzaju „bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Rdz 1, 28)¹⁴⁵. Teologia budowana w oparciu o ów *passus* zakorzeniła w wyznawcach obu religii mentalność eksploatatorów, a samo niszczenie przyrody zyskało nie tylko religijne przyzwolenie, ale stało się wręcz misją nadaną przez Boga swoim czcicielom.

Odnosząc się do kontrowersyjnej tezy White’a, dokumenty anglikańskie unikają wchodzenia w bezpośrednią polemikę z autorem, próbując zamiast tego ukazywać poprawną teologię stworzenia i egzegezę tekstów biblijnych, dzięki czemu uzyskują obraz chrześcijaństwa odmienny od tego, który przedstawił White, choć przyznają, że w historii Kościoła popełniano również w tej materii wiele błędów¹⁴⁶. Pewien wyjątek stanowi raport „Człowiek i natura”, który odsyła czytelnika do artykułu anglikańskiego profesora Oksfordu A. R. Peacocke’a, bezpośrednio

¹⁴³ L. White. *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*. „Science” 155:1967 s. 1203-1207.

¹⁴⁴ Podobne zarzuty powielano później nawet w dokumentach powstających pod auspicjami ONZ: zob. J. Ostynowicz. *Teologiczne przesłanki odpowiedzialności chrześcijanina za środowisko naturalne*. „Materiały Problemowe” 4:1978 s. 75-76; J. Grzesica. *Ochrona środowiska naturalnego człowieka – problem teologiczno-moralny*. Księgarnia Świętego Jacka. Katowice 1983 s. 80-83; J. Grześkowiak. *Teologiczne przesłanki odpowiedzialności za środowisko przyrodnicze*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 27:1980 nr 6 s. 11; F. Rosiński. *Odpowiedzialność moralna za ochronę środowiska*. „Chrześcijanin a Współczesność” 5:1988 s. 22-23; S. Szczyborski. *Teologowie wobec „granic wzrostu”*. „Życie i Myśl” 26:1976 nr 3 s. 133-141; J. Placha. *Stosunek do przyrody jako zagadnienie duszpasterskie*. „Materiały Problemowe” 1:1973 s. 141.

¹⁴⁵ Na temat interpretacji tego fragmentu zob. K. Cząstka. *Czyńcie sobie ziemię poddaną (Rdz 1, 28) w interpretacji teologów polskich po Soborze Watykańskim II*. Wydawnictwo Ojców Franciszkanów. Niepokalanów 2004.

¹⁴⁶ Zob. ORLE 54.

poświęconego krytycznej analizie tezy White'a¹⁴⁷. Peacocke stwierdza w swym artykule, że aby przyjąć tezę White'a jako słuszną, powinien był on wykazać, iż: 1. ludzie wywodzący się z tradycji judeochrześcijańskiej w sposób unikalny spowodowali katastrofy ekologiczne na naszej planecie, 2. eksploatacyjny pogląd na przyrodę był faktycznie i powszechnie podtrzymywany przez wyznawców tej tradycji, 3. tradycja ta faktycznie ów eksploatacyjny paradygmat zakłada.

Według Oksfordczyka fakty nie pozwalają na udowodnienie ani jednego z trzech zaproponowanych przez niego twierdzeń weryfikujących prawdziwość tezy White'a. Po pierwsze, znanych jest z historii wiele przypadków działań nieekologicznych i destrukcyjnych dla środowiska przez ludzi wywodzących się z innych kręgów cywilizacyjnych. Liczne tego typu przykłady można znaleźć zarówno w Chinach, Japonii, jak i w Europie czasów przedchrześcijańskich¹⁴⁸. Na długo przed pojawieniem się judaizmu ludzie naganiali zwierzęta podczas polowań przy pomocy podpalania lasów, a mieszkańcy krain śródziemnomorskich ogołocili z lasów niemal wszystkie nadbrzeżne tereny. Po drugie, wśród wyznawców tradycji judeochrześcijańskiej zawsze istniały rozbieżności w kwestii postaw wobec przyrody i tzw. postępu technologicznego. Społeczeństwa industrialne rozwinęły się przede wszystkim na terenach, gdzie panowała łacińska wersja chrześcijaństwa, a i w samym chrześcijaństwie zachodnim funkcjonowały różne nurty, wśród których nie brakowało również proekologicznych, do których, zdaniem Peacocke'a,

¹⁴⁷ Zob. MN 47; A. R. Peacocke. On 'The Historical Roots of our Ecological Crisis'. W: tamże s. 155-158. A. R. Peacocke był jednocześnie członkiem komisji przygotowującej tekst raportu MN. Na temat polemiki z tezami L. White'a zob. również: H. P. Santimire. Reflections on the Alleged Ecological Bankruptcy of Western Theology. „Anglican Theological Review” 57:1975 nr 2 s. 131-152; M. C. Paternoster. Thy Humbler Creation. „The Church Quarterly” 3:1971 s. 204-214; I. Bradley. How Green was Celtic Christianity? „Ecotheology” 4:1998 s. 58-69; R. H. King. The „Ecological Motif” in the Theology of H. Richard Niebuhr. „Journal of American Academy” 2:1974 s. 339-353.

¹⁴⁸ Na temat antyekologicznych wątków w konfucjanizmie zob. M. D. Linville. A Little Lower Than the Angels: Christian Humanism and Environmental Ethics. „Christian Scholar's Review” 1998-1999 s. 283-284.

należy zaliczyć nie tylko ruch franciszkański¹⁴⁹, ale również benedyktynów oraz autorów średniowiecznych bestiariów. Po trzecie wreszcie, tradycja judeochrześcijańska nie przedstawia nigdzie w swych pismach obrazu ludzkiej dominacji w kategoriach brutalnej eksploatacji przyrody. Jak wykazują egzegeci¹⁵⁰, w kategoriach takich nie można również traktować przywołanego przez White'a fragmentu z Księgi Rodzaju, gdyż byłoby to sprzeczne z jedną z zasad hermeneutyki, iż księgi biblijne należy interpretować całościowo, a nie jako wyizolowane z kontekstu zdania¹⁵¹.

Odpierając ataki, przypisujące chrześcijaństwu winę w kwestii kryzysu ekologicznego, anglikanie kładą w swych dokumentach szczególny

¹⁴⁹ Na temat ekologicznych aspektów duchowości franciszkańskiej zob. Jan Paweł II. List Apostolski *Inter Sanctos* ogłaszający św. Franciszka patronem ekologów. W: Z. Świerczek. *Ekologia – Kościół i św. Franciszek*. WSD oo. Franciszkanów w Krakowie. Kraków 1990 s. 171-172; A. Dudek. *Św. Franciszek – patron ekologów*. „Chrześcijanin a Współczesność” 5:1988 s. 36; J. Krasieński. *Przez wiarę i nadzieję ku cywilizacji miłości*. Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz. Sandomierz 1987 s. 493-495; List Episkopatu Polski z okazji 750-lecia św. Franciszka z Asyżu. „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi” 11-12:1976 s. 262; P. Mielczarek. *Podstawowe cechy duchowości św. Franciszka i jego charakterystyczne cnoty*. „Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne” 4:1976 nr 5 s. 140; S. Riabinin. *Święty Franciszek patronem ekologii i ochrony środowiska naturalnego*. „Ruch Franciszkański” 31:1983 nr 3 s. 145-154; A. Żynel. *Franciszku dlaczego za tobą...* „Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne” 4:1976 nr 5 s. 133.

¹⁵⁰ Zob. I. G. Barbour. *Earth Might Be Fair*. Prentice-Hall. Englewood Cliff 1972; T. Derr. *Ecology and Human Liberation*. T. 3 WSCF. Geneva 1973; J. Barr. *Man and Nature – The Ecological Controversy and the Old Testament*. „Bulletin of John Rylands Library” 55:1972 s. 17-28; W. Eichrodt. *Theology of the Old Testament*. SCM Press. London 1967 s. 65-78.

¹⁵¹ Empiryczną próbę sprawdzenia prawdziwości tezy White'a podjęła dwójka brytyjskich socjologów: B. C. Hayes oraz M. Marangudakis. Przeprowadzili oni na szeroką skalę socjologiczne badania postaw wobec przyrody w reprezentatywnych grupach wyznawców różnych religii, w czterech krajach anglosaskich: Stanach Zjednoczonych, Kanadzie, Nowej Zelandii i Wielkiej Brytanii. Wyniki ich badań nie potwierdziły tezy Lynna White'a o antyekologicznym wpływie doktryny chrześcijańskiej na postawy swoich wyznawców. Procentowy rozkład postaw pro- i anty-ekologicznych wśród wyznawców różnych religii oraz niewierzących był w każdej z badanych grup podobny. Zob. B. C. Hayes, M. Maragutakis. *Religion and Environmental Issues within Anglo-American Democracies*. „Review of Religious Research” 42:2000 nr 2 s. 1549-1574.

nacisk na konieczność właściwej metodologii przy interpretowaniu tekstów biblijnych. Podkreślają, że interpretując Pismo Święte nie wolno zapominać o całym kontekście historycznym i kulturowym, w jakich powstawały jej poszczególne księgi, a także należy pamiętać o odczytywaniu jego przesłania całościowo, nie izolując poszczególnych jej fragmentów z całości przesłania¹⁵². Dlatego też ani biblijnej teologii stworzenia, ani eschatologii nie należy interpretować literalnie¹⁵³, lecz raczej „spoglądać wnikliwym wzrokiem na to, co leży poza biblijnymi opowieściami i komentarzami”¹⁵⁴. Głównym zadaniem Pisma Świętego nie jest bowiem przedstawianie praw przyrody, lecz umożliwienie człowiekowi obcowania z żywym Bogiem¹⁵⁵. Mając w pamięci powyższe uwagi, czytelnik Biblii znajdzie w niej prawdziwe źródło ekologicznych inspiracji, które będzie mógł odnieść także do czasów współczesnych¹⁵⁶.

Dyskutując z opiniami czyniącymi chrześcijaństwu zarzut „nieekologiczności” jego doktryny, raport „Człowiek i natura” ustosunkowuje się także do podnoszonych opinii¹⁵⁷, głoszących, iż inne systemy religijno-filozoficzne, zwłaszcza tzw. religie Wschodu, mają wobec natury znacznie właściwsze podejście. Kościół, zdaniem autorów raportu, powinien być otwarty na inspiracje płynące także z innych religii, bowiem twierdzenie, że prawda jest zawarta wyłącznie w chrześcijaństwie, stanowi „wypaczenie chrześcijańskiej wiary”¹⁵⁸. Nie należy jednak robić tego bezkrytycznie. Religie wschodnie niosą z sobą zwykle zasadniczo pesymistyczne postrzeganie świata oraz cykliczną wizję historii. Nie prezentują więc lepszego poglądu na przyrodę niż czyni chrześcijaństwo. Można rzec, że jest wręcz odwrotnie. Postrzegany przez ludzi Zachodu większy szacunek u wyznawców tych religii dla fenomenów natury wynika z przesłanek

¹⁵² Zob. ORLE 38.

¹⁵³ Zob. MN 64.

¹⁵⁴ „[...] look with discerning eyes at what lies behind the biblical stories and comments”. ORLE 39.

¹⁵⁵ Zob. MLE 131.

¹⁵⁶ Zob. ORLE 39.

¹⁵⁷ Zob. MN 69-70.

¹⁵⁸ „It is a perversion of Christian faith to claim that truth is confined exclusively to the Christian dispensation”. Tamże 69.

takich, jak wiara w reinkarnację oraz politeizm, w którym np. zwierzętom przypisuje się rolę bycia fenomenami bóstw. Doktryny te nie dostrzegają pozytywnej wartości stworzeń jako wsobnych bytów i są niejednokrotnie z chrześcijaństwem nie do pogodzenia. Co więcej, może się okazać, że życie wyznawców religii Wschodu, pozornie będące w większej harmonii z naturalnymi cyklami przyrody i nią samą, jest właśnie takie nie z powodów natury religijnej, ale dlatego, że wiele z tych społeczeństw to wciąż niezindustrializowane społeczności rolników.

Ostatecznie apologia chrześcijaństwa winna – zdaniem anglikanów – polegać na ukazywaniu fundamentalnej prawdy o stworzeniu, iż zostało ono powołane przez Boga do istnienia z miłości. Bóg kocha swoje stworzenie i jest ono jego umiłowaną własnością. Owa prawda wyróżnia chrześcijaństwo spośród innych doktryn. Wiara w to jest współczesnemu człowiekowi potrzebna, aby przyjął on właściwą postawę wobec rzeczywistości pozaludzkiej i żeby przezwyciężył w sobie skłonność do eksploatacjonizmu¹⁵⁹.

1.4.2. Zbieżność teologii stworzenia i nauki

Jedną z kwestii, z którymi musi zmierzyć się Ekoteologia, stanowi rozpowszechnione w XIX wieku, a i dziś znajdujące licznych zwolenników, przekonanie o przepaści, jaka istnieje między teologią i nauką¹⁶⁰. Wyznawcy tego poglądu czasem podtrzymują również tezę, iż teologia sama w sobie nauką nie jest, ale co gorsza stanowi dziedzinę zabobnów, które raczej uwstecniają postęp ludzkości i są jedną z ważkich przyczyn wszelkiego rodzaju niedoskonałości kondycji współczesnego człowieka. Zdaniem teologów anglikańskich, w świetle obecnego kry-

¹⁵⁹ „It can be argued that some such belief is required if we are to have a right attitude toward that non-human reality, and if the evil exploitative tendencies in man are to be overcome”. MN 72.

¹⁶⁰ Zob. R. Gruner. *Science, Nature, and Christianity*. „The Journal of Theological Studies” t. 26 :1975 s. 55-81. Wykaz ważniejszych pozycji teologii anglosaskiej do roku 1981 w tym temacie można znaleźć w: D. K. Himrod, R. S. Brooks. *A Selected Bibliography of Books in English Concerning Science and Religion*. „Anglican Theological Review” 63:1981 nr 4 s. 489-513.

zysu ekologicznego, w interesie ludzkości leży ponowne zbliżenie do siebie obydwu nurtów ludzkiej aktywności poznawczej¹⁶¹.

Od XVII wieku w myśli europejskiej zaczął brać stopniowo górę przyrodniczy empiryzm. To, czego nie można było fizycznie zmierzyć, bądź zważyć, faktycznie w oczach naukowców nie istniało. Pogląd ten doprowadził do odarcia świata przyrody z pewnego misterium, które wcześniej w niej postrzegano¹⁶². Mechanistyczne podejście do stworzenia i wiara człowieka we własne możliwości całkowitego zrozumienia praw natury nakazywały nie przejmować się zbytnio sprawami niszczenia środowiska przez coraz bardziej rozwijający się przemysł¹⁶³. Wierzono, że remedium na ewentualne niedogodności z tym związane leży w zasięgu ręki, a naukowcy są o krok stworzenia teorii wszystkiego¹⁶⁴.

Wydaje się, że obecnie nauki przyrodnicze utraciły już część z owej pewności, która kazała im trzymać się z dala od rozważań natury teologicznej¹⁶⁵. Wielu bowiem naukowców zaczęło zdawać sobie sprawę, iż każda naukowa odpowiedź na pytanie dotyczące świata przyrody wydaje się rodzić coraz więcej pytań zamiast przybliżyć moment ostatecznego wyjaśnienia zagadki wszechświata¹⁶⁶. Świat jest ponownie odkrywany jako misterium. Autorzy raportu „Człowiek i natura” dzielą za Heroldem K. Schillingiem naukę na „modernistyczną” (ang. modern) i postmodernistyczną (ang. post-modern)¹⁶⁷. „Według tej pierwszej świat był zamknięty, w swej istocie skończony i niezmienny, zasadniczo konkretny, prosty i płytki, i w gruncie rzeczy pozbawiony tajemnicy – ściśle zaprogramowana maszyna. Druga zaś postrzega go jako coraz bardziej bezkresny, niedokończony i zmieniający się, wciąż powstający, zasadniczo relacyjny i złożony, z wielką głębią, nieskończoną jakościowo różnorodnością,

¹⁶¹ Zob. MLE 140; MN 46.

¹⁶² Zob. MN 45.

¹⁶³ Zob. tamże 10-11.

¹⁶⁴ Zob. S. Hawking. *Teoria wszystkiego*. Zysk i S-ka. Poznań 2003.

¹⁶⁵ Zob. D. G. Griffin. *Christian Faith and Scientific Naturalism*. „Christian Scholar's Review” 1998-1999 s. 308-328.

¹⁶⁶ Zob. MN 57.

¹⁶⁷ Zob. tamże 46.

i prawdziwie tajemniczy (...)”¹⁶⁸. Zagadnienia takie, jak czas, przestrzeń, ewolucja, powstanie i rozszerzanie się wszechświata, prowadzą ostatecznie zawsze do pytań natury filozoficznej i teologicznej. Nauka bez teologii na obecnym etapie nie jest w stanie się już obejść¹⁶⁹.

Nauka w wersji postmodernistycznej nie tylko zaczęła szukać w teologii pomocy i inspiracji, ale jest – zdaniem anglikanów – zasadniczo z teologią stworzenia zbieżna¹⁷⁰. Paradoksalnie ewolucjonizm, z którym walczą zaciekle niektóre środowiska protestanckich kreationistów, bardzo dobrze współgra w z wielokrotnie podkreślaną przez autorów omawianych dokumentów nauką, iż Boży akt stworzenia to w swej istocie *creatio continua*, a nie jeden konkretny moment na początku czasu, który ostatecznie wszystko ustalił. Bóg Stwórca ciągle stwarza i objawia się w procesie ewolucji, a „twierdzić, że świat stanowi stworzenie nieskończonego Boga, który nieustannie w nim pracuje, to twierdzić, że ten świat jest otwarty”¹⁷¹.

Teologia ze swej strony także winna korzystać z inspiracji dostarczanych przez naukę i nie izolować się od niej. Czym innym bowiem jest uszanowanie autonomii nauk przyrodniczych, a czym innym zamykanie nauk teologicznych do kościelnych budynków¹⁷². Należy ukazywać prawdę o stworzeniu świata przez Boga, uwzględniając coraz szerszą wiedzę przyrodniczą i ekologiczną¹⁷³. Wobec rosnącej od XVII wieku autonomii nauk przyrodniczych teologia stawała się w coraz większym

¹⁶⁸ „According to the former view the world was closed, essentially completed and unchanging, basically substantive, simple and shallow, and fundamentally unmysterious – a rigidly programmed machine. The second regards it increasingly as unbounded, uncompleted and changing, still becoming, basically relational and complex, with great depth, unlimited quantitative variety, and truly mysterious...”. Schilling, jw. s. 44.

¹⁶⁹ Zob. MLE 140; G. Musser. Luka w sercu fizyki. „Świat Nauki. Numer specjalny” 11:2003 s. 30-31; G. Bugajak. Nauka i religia – spotkanie na Początku? „Advances in Clinical and Experimental Medicine” 10:2002 nr 2 s. 31-34.

¹⁷⁰ Zob. MN 57.

¹⁷¹ „To assert that the world is the creation of an infinite God who is constantly at work in it is to assert that the world is open-ended”. Tamże. Na temat objawiania się Boga w procesie ewolucji zob. MLE 40.

¹⁷² Zob. MN 46.

¹⁷³ Zob. MLE 142; CE 17.

stopniu nauką moralną, koncentrującą się na działaniach człowieka, które przybliżały go bądź oddalały od celu ostatecznego, jakim było zbawienie. Dla anglikanów jest jasne, że tego typu postawa stanowi katastrofalne (ang. disastrous) zawężenie teologii, bowiem „albo musi ona mówić, choć ostrożnie, o Bogu Stwórcy i wszystkich rzeczach, które On stwarza, albo nie może należycie mówić o czymkolwiek, nawet o ludzkiej subiektywności”¹⁷⁴.

1.4.3. Postulat perspektywy teologicznej

Wbrew temu, co sugerował Lynn White, cywilizacja europejska w czasach, gdy chrześcijaństwo stanowiło dlań powszechnie dominujący i akceptowany system wartości, była daleka od bezmyślnej eksploatacji zasobów przyrody. Działo się tak, zdaniem anglikanów, dlatego że panująca myśl miała, budowany jeszcze na starożytnych wzorcach, charakter kontemplatywny. W tradycji neoplatońskiej i później chrześcijańskiej najwyższe dobro człowieka postrzegano raczej w kategoriach rozumu, teorii i kontemplacji niż praktycznej użyteczności i technicznej manipulacji¹⁷⁵. Z kolei myśl społeczną budowano w oparciu o podstawie analizowanie Bożych praw, rządzących odwiecznym i stałym kosmicznym porządkiem, a nie pojmowano jej jako biegnącego wciąż naprzód procesu historycznego, podporządkowanego ludzkiej woli.

Oprócz jednak głównego nurtu myśli europejskiej istniał zawsze niszowy nurt ezoteryczny i magiczny, który głosił, że dzięki odpowiednim działaniom można manipulować siłami przyrody niezależnie od odwiecznych praw nadanych jej przez Boga. Według autorów raportu „Człowiek i natura” owa wiara w boską moc, którą może osiągnąć człowiek, legła u podstaw wpierv renesansowego humanizmu, a następnie rozwoju nowoczesnych nauk¹⁷⁶. Nastąpiła zmiana „od Boga ku człowie-

¹⁷⁴ „Either it must speak, however tentatively, about God the Creator, and all the things that he creates, or it can speak adequately about nothing, not even about man's subjectivity”. MN 40.

¹⁷⁵ Zob. tamże 7-9.

¹⁷⁶ Język angielski posiada osobne słowa na określenie nauk eksperymentalnych (przyrodniczych, technicznych, społecznych) – „science”, oraz na określenie nauk humanistycznych – „arts” lub „humanities”. W omawianych dokumentach, gdy mowa jest o dualizmie teologia – nauka, zawsze używane jest określenie „science”.

kowi; od niebu ku ziemi; od rytuału i symboliki do obserwacji i matematycznej analizy; i od aczasowego świętego porządku do biegnącego historycznego procesu”¹⁷⁷. Zdaniem Hobbesa¹⁷⁸, ponieważ fundamentem bytu jest zmiana, nie istnieje też najwyższe dobro (*summum bonum*), bowiem ludzka egzystencja nie jest niczym innym jak nienasyconym i niemającym końca dążeniem po władzę. Ideą postępu ogarnięty był Leibnitz¹⁷⁹, Saint-Simon, który połączył go z rewolucją przemysłową¹⁸⁰, i wreszcie Marks, głoszący że kondycja ludzka jest zdeterminowana głównie przez posiadanie środków produkcji. O ile jednak dla Marksa i jego poprzedników nauka i technologia stanowiły jeszcze jedynie środki do osiągnięcia pewnych ostatecznych (eschatycznych) etycznych i humanistycznych celów ludzkości¹⁸¹, o tyle dla myślicieli późniejszych, takich jak Ernest Renan¹⁸², wiara w naukę przybrała formę niemal absolutną. To ona miała przemienić cały świat w miejsce szczęśliwe. Religia i moralność przestały się w praktyce liczyć. Bazujący na osiągnięciach nauk przyrodniczych przemysł stał się w wieku XX siłą, która praktycznie wymknęła się ludziom spod kontroli. Żaden rząd, który nie zapewnia swemu krajowi stałego wzrostu gospodarczego, a co za tym idzie wzrostu zasobności obywateli, nie jest w stanie w państwach demokratycznych na dłuższą metę się utrzymać. Współczesne społeczeństwa ogarnęła pogoń za „wzrostem” i pragnienie ciągłego „postępu”. Odsuwając jednocześnie na bok sprawy religii, zapomniano o Stwórcy. Przyroda przestała być „stworzeniem”, stając się jedynie rezerwuarem zasobów, nadających się do zaspokajania ludzkich potrzeb.

¹⁷⁷ „...from God to man; from heaven to earth; from ritual and symbolism to observation and mathematical analysis; and from a timeless sacral order to an ongoing historical process”. MN 8.

¹⁷⁸ T. Hobbes. Lewiatan, czyli materiał, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego. Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Warszawa 1954 s. 84-85.

¹⁷⁹ Zob. J. B. Bury. The Idea of progress: an inquiry into its origin and growth: <http://www.bookrags.com/ebooks/4557/137.html>.

¹⁸⁰ Zob. L. Kołakowski. Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład. Aneks. Londyn 1988, s.158.

¹⁸¹ Zob. J. Pieniek. Komunizm. W oczekiwaniu nowej ziemi. „Sekty i Fakty” 8:2000 s. 4-6.

¹⁸² Zob. E. Renan. L’avenir de la Science. Paris 1890.

Kościół nie jest i nigdy nie był przeciwnikiem nauki i rozwoju technologicznego¹⁸³. Co więcej zarówno chrześcijaństwo, jak inne religie monoteistyczne niejednokrotnie przedstawiały Boga jako rzemieślnika (np. budowniczego lub garncarza)¹⁸⁴. Jednak zdaniem anglikanów myśl ludzka, porzucając na pewnym etapie teologię, zaczęła ewoluować w kierunku świeckiego humanizmu. Człowiek zastąpił w nim miejsce Boga i to właśnie, a nie biblijne „czyńcie ziemię sobie poddaną” (Rdz 1, 28), legło u podstaw obecnego kryzysu ekologicznego.

Od czasów Galileusza i Kartezjusza zaczęto usuwać z filozofii przyrody kategorie celu i wartości¹⁸⁵. To co religijne, moralne, estetyczne i celowe miało znajdować się w ludzkiej psychice i to człowiek nadawał pewne bardziej duchowe, ulotne cechy bytom wobec niego zewnętrznym – faktycznie jednak one obiektywnie w rzeczach zewnętrznych nie istniały. Pogląd ten w konsekwencji doprowadził do skrajnego antropocentryzmu, który pozbawił świat przyrody wewnętrznej wartości. Wartość świata natury odtąd miała być pojmowana wyłącznie jako *wartość dla człowieka*. Obecnie naukowcy potrafią precyzyjnie opisywać poszczególne stworzenia, jednak ich nie wartościują. Być może o wycenę np. zwierząt pokusiłby się ekonomista, jednak tego typu określenie wartości znów będzie jedynie określeniem, na ile dany byt jest użyteczny *dla człowieka*. Zdaniem anglikanów opisany antropocentryzm nie pozwoli nigdy na uzyskanie właściwej równowagi ekologicznej między człowiekiem a światem przyrody. Istnieją bowiem gatunki roślin i zwierząt, których użyteczność dla społeczeństw jest znikoma i można ją traktować co najwyżej w kategoriach sentymentalnych. W konfrontacji z coraz większymi oczekiwaniami natury ekonomicznej (chęć „wzrostu” i bogacenia się społeczeństw) względy sentymentalne („tak mało zostało już tych pięknych motyli”) prędzej czy później są skazane na porażkę¹⁸⁶. Stąd też autorzy raportu „Człowiek i natura” składają nastę-

¹⁸³ Zob. I. Dec. Nauka i religia – związki historyczne i merytoryczne. „Advances in Clinical and Experimental Medicine” 10:2001 nr 2 s. 13-17.

¹⁸⁴ Zob. I. T. Ramsey. Words about God. SCM Press. London 1971 s. 202-208.

¹⁸⁵ Zob. MN 12-14.

¹⁸⁶ Zob. Jan Paweł II. List na zakończenie jubileuszu osiemsetlecia urodzin św. Franciszka. „Studia Franciszkańskie” 1:1984 s. 36.

pującą deklarację: „Wierzimy, że to, czego potrzeba, to religijny obraz świata, przedstawiający wspólny porządek, pod którym żyją człowiek i jego współtworzenia, i dostarczający pewnych ram, w których można odnieść człowieka, jego pracę, oraz organiczną i nieorganiczną przyrodę do siebie nawzajem”¹⁸⁷.

Idea wspólnego porządku, w który są wpisani zarówno ludzie, jak i inne stworzenia zakłada, że jego źródło nie leży ani w samym człowieku, ani w kosmosie. Błądzi współczesny humanizm stawiając człowieka w centrum jako źródło norm, błędziły również dawne kultury pogańskie, które demonizowały siły przyrody, traktując człowieka wyłącznie jako miotany przez żywioły pierwiastek kosmosu. Teologia stworzenia proponuje wizję, która upatruje źródło kosmicznego porządku w Bogu – Stwórcy wszystkich rzeczy. Człowiek jest przede wszystkim Boży i kosmos też jest Boży. Jeden i drugi posiada swoją wewnętrzną wartość przyporządkowaną mu przez Boga¹⁸⁸. Razem człowiek i stworzenia tworzą świat, który można porównać do dzieła sztuki, Boga do jego autora. W dziele sztuki bowiem wszystkie poszczególne składowe mają swą własną wartość, wielość i różnorodność detali stanowi jego bogactwie, wszystkie razem tworzą artystyczną, wzajemnie ze sobą powiązaną całość¹⁸⁹.

¹⁸⁷ „We believe that what is needed is a religious world-picture which portrays a common order under which man and his fellow creatures live, and which gives a framework within which we can relate man, his work, and organic and inorganic nature to each other”. MN 13; zob. C. Deane-Drummond. *Wisdom: A Voice for Theology at the Boundary with Science?* „Ecotheology” 10:2001 s. 23-39.

¹⁸⁸ Ponieważ teologia stworzenia nie jest wizją ani kosmo- ani antropocentryczną, raport „Człowiek i Natura” nazywa ją „drogą środka” („middle way”, MN 13). Określenie to jest jednym z najważniejszych wyrażań, które charakteryzują całą teologię anglikańską. Ponieważ, zdaniem anglikanów, cała Wspólnota Anglikańska jest *via media* chrześcijaństwa, między skrajnościami protestantyzmu z jednej i katolicyzmu rzymskiego z drugiej strony, stąd też anglikańskie traktaty teologiczne często odwołują się do tej kategorii. Zob. J. Macquarrie. *The Anglican Theological Tradition*. W: *The Anglican Tradition*. Red. R. Holloway. A. R. Mowbray and Co. London-Oxford 1984 s. 31-32.

¹⁸⁹ Zob. H. Montefiore. *Doom or Deliverance?* Manchester University Press. Manchester 1972 s. 27.

Chrześcijańska perspektywa teologiczna jest – zdaniem anglikanów – konieczna by podejmowane działania ekologiczne zaczęły przynosić owoce. W miejsce dotychczasowego wyboru między korzyścią człowieka a sentymentem wobec innych stworzeń, teologia stworzenia proponuje w sytuacji konfliktowej zupełnie inny wybór: między dwoma dobrami. Z pewnością nadal będą zdarzać się sytuacje, w których dobro człowieka będzie ważniejsze, jednak posiadająca wewnętrzną wartość z tytułu bycia również Bożą własnością przyroda przestanie być traktowana wyłącznie w kategoriach instrumentalnych, a cena jej szacowana jedynie na podstawie korzyści ekonomicznych.

Oprócz opisanej wyżej, teoretycznej strony zagadnienia anglikanie dostrzegają również jego inny, bardziej praktyczny aspekt. Obecny kryzys ekologiczny jest – ich zdaniem – już tak głęboki, że nie wahają się za Moltmannem nazwać go „kryzysem o charakterze apokaliptycznym”¹⁹⁰, a tym samym, by przeciwstawić się mu skutecznie, nie wystarczą działania podejmowane w zaciszach gabinetów ekspertów, lecz potrzeba ogromnego zrywu jak największej liczby ludzi i kulturowej rewolucji. Wiara może być dla owych ludzi ogromną siłą motywacyjną, której nie wolno nie doceniać¹⁹¹. Sama nauka takiej motywacji nie jest w stanie dostarczyć. Z punktu widzenia biologii o postawie wobec innych gatunków decyduje utylitaryzm¹⁹². „Jeśli nie ma perspektywy wieczności człowiek jest zobligowany wyeksploatować ten świat do końca i znajdzie powody, by próbować osiągnąć jeszcze wyższą stopę życiową w tym świeckim mieście. Jedynie perspektywa wieczności, połączona ze szczerym przekona-

¹⁹⁰ „[...] it can not unjustly be described as apocalyptic”. ORLE 114. Zob. Moltmann, jw. s. 26.

¹⁹¹ Zob. MNE 129. Podobną opinię wyrażono w soborowej Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele nr 39. Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym. W: Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Pallotinum. Poznań [br.] s. 537-620. Zob. Odpowiedzialność chrześcijan za budowę świata. Nr 5. W: Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972-1979. T. 1. Kuria Metropolitarna. Kraków 1985 s. 413-424.

¹⁹² Zob. ORLE 71, AW 4.

niem o odpowiedzialności przed Bogiem, może zmienić ów kurs ku samozniszczeniu”¹⁹³.

Anglikanie w swych dokumentach nie ograniczyli się tylko do apologii chrześcijaństwa przeciwko ostrym atakom, jakie zaczęto na nie przypuszczać od drugiej połowy lat 60. XX wieku, obwiniając je o pośrednie wywołanie obecnego kryzysu ekologicznego. Spróbowali również wykazać, że mylą się także ci, którzy sądzą, że teologia chrześcijańska stoi w sprzeczności z wynikami współczesnych badań naukowych. Wyrażają wreszcie mocne przekonanie, że teologia chrześcijańska jest wręcz niezbędna dla zażegnania obecnego „apokaliptycznego” kryzysu. Bez niej nie da się bowiem przywrócić równowagi między poszczególnymi stworzeniami należącymi ostatecznie wyłącznie do Boga. U źródeł kryzysu leży odrzucający chrześcijańskie widzenie świata antropocentryczny humanizm.

¹⁹³ „If there is no perspective of eternity, man is bound to exploit this world to the full, and he will find good reasons for attempting an even higher material standard of living in the secular city. Only the perspective of eternity, combined with a heartfelt conviction of man’s accountability before God, is likely to modify this self-defeating line”. MLE 129. Document cytuję tu: H. Montefiore. *The Question Mark*. Collins 1969.

2. WEWNĘTRZNA WARTOŚĆ WSZYSTKICH STWORZEŃ

Wewnętrzna wartość wszystkich stworzeń wynika, według anglikanów, z idei Bożej suwerenności oraz Jego immanencji w powołanych przez Siebie do istnienia bytach. To Stwórca, a nie człowiek, jest ich Suwerenem oraz wyłącznym właścicielem. Stworzył je dla nich samych oraz dla Siebie, gdyż obcowanie z nimi sprawia mu radość i pozwala na realizację Bożej miłości. Co więcej, jest Bogiem immanentnym, który ze swoim dziełami ma znacznie głębsze związki niż gdyby był tylko tym, który zapoczątkował ich istnienie. Nauka o wewnętrznej wartości bytów pozaludzkich ma dla ekoteologii zasadnicze znaczenie.

Zasygnalizowana w poprzednim rozdziale teza głosząca, że świat nie został ostatecznie stworzony, służy autorom omawianych dokumentów do wyjaśnienia trudnego problemu tzw. zła naturalnego w świecie, zwłaszcza niezawinionego cierpienia cennych dla Boga stworzeń. Zło to wynika nie tyle z grzechu człowieka (choć anglikanie dostrzegają tu również na pewne związki), co właśnie z owego przejściowego okresu, w jakim znajduje się obecnie niedokończony jeszcze świat. Tym samym nienowa teologia o *creatio continua* zyskuje u anglikanów nowe znaczenie. Nie chodzi tu już wyłącznie o podtrzymywanie świata w istnieniu, lecz o jego dalszy rozwój ku ostatecznemu spełnieniu.

2.1. Powody stworzenia bytów innych niż człowiek

Bóg powołując świat do istnienia stworzył ogromną liczbę różnorodnych bytów, zarówno ożywionych, jak i nieożywionych. W świetle naszej obecnej wiedzy na temat Wszechświata teza, iż zostały one uczynione wyłącznie jako wyposażenie miejsca zamieszkania i rezerwuar zasobów dla człowieka, jest trudna do utrzymania – a tak właśnie winna ona brzmieć, gdyby człowiek chciał usprawiedliwić nieograniczoną

eksploatację przyrody. Problem dla wzmiankowanej hipotezy stwarzają na przykład dinozaury i wielkie liczby gatunków istniejących na Ziemi zanim pojawił się na niej człowiek, które następnie wymarły w nie do końca wyjaśnionych okolicznościach. Wyzwaniem są dla niej niezliczone ilości stworzeń żyjących w morskich głębiach, z którymi człowiek nigdy nie miewa kontaktu. Kłopotliwy wreszcie jest sam rozmiar otaczającego Ziemię Wszechświata, który filozofujący astronom amerykański C. Sagan określał jako „zbyt duże marnotrawstwo przestrzeni”¹⁹⁴ oraz możliwość występowania tam innych form życia. Dlatego autorzy raportu „Człowiek i natura” nie wahają się stwierdzić: „Z pewnością do wiary chrześcijańskiej należy przekonanie, że człowiek zajmuje istotne miejsce w Bożym planie, nie oznacza to jednak, że wszechświat nie ma innego celu niż jedynie być miejscem życiowym człowieka lub istnieć wyłącznie dla ludzkiej korzyści. Może równie dobrze być tak, że człowiek stanowi część jakiegoś większego, niż do tej pory rozumiemy, przedsięwzięcia w czasie i przestrzeni, i możliwość ta niesie oczywiste praktyczne konsekwencje dla ludzkiej postawy wobec wszechświata. (...) Wyobrażanie sobie, że Bóg stworzył cały wszechświat wyłącznie dla użytku i przyjemności człowieka, jest oznaką głupoty”¹⁹⁵.

Jeżeli należy odrzucić czysto antropocentryczną perspektywę stworzenia (świat został stworzony tylko dla ludzi), to rodzi się pytanie: jakie są inne cele stworzenia mnogości bytów we wszechświecie? Odpowiedź jest – zdaniem anglikanów – dość trudna, ponieważ w Biblii nie ma sys-

¹⁹⁴ Carl Sagan. Kontakt. Wydawnictwo Zysk i S-ka. Poznań 1997.

¹⁹⁵ „It is certainly Christian belief that man has an important place in the purpose of God, but this is not to say that the universe has no other purpose than to be the setting for man's life or that it exists solely for man's benefit. It could well be that man is part of some much vaster enterprise in space and time than he yet understands, and this possibility carries obvious practical consequences for human attitudes to the universe. [...] To imagine that God has created the whole universe solely for man's use and pleasure is a mark of folly”. MN 66-67. Stąd też autorzy raportu zastrzegają się, że dotyczy on przyrody „jaka jest znana na tej planecie i życia takiego jakie wyłoniło się w ziemskim środowisku („This report is, of course, concerned with nature as it is known on this planet and with life as it has emerged in this terrestrial environment”) – tamże 66. Bardzo podobnie stanowisko zajmuje J. A. Baker. Biblical Attitudes to Nature. W: tamże s. 101.

tematycznej teologii natury¹⁹⁶. Pismo Święte opowiada przede wszystkim o relacji między Bogiem i człowiekiem, naturalną historią zbawienia zajmując się niejako „przy okazji”.

Podejmując temat powodów stworzenia bytów pozaludzkich trzeba ponadto pamiętać o dwóch, przyjmowanych przez anglikanów, tezach: 1. proces stworzenia wciąż trwa (*creatio continua*) i nie został jeszcze ostatecznie zakończony; 2. w centrum całej historii zbawienia i stworzenia zarazem stoi osoba Jezusa Chrystusa, którego ofiara ma znaczenie dla całego kosmosu. Oznacza to, że obecny stan stworzenia jest wciąż *in statu nascendi* i prawdziwy sens powołania do istnienia całej ogromnej mnogości bytów objawi się dopiero przy końcu czasów, kiedy Boże dzieło osiągnie swoją pełnię. Obecnie, zdaniem teologów anglikańskich, jesteśmy w stanie stwierdzić, że Bóg stworzył świat zarówno dla człowieka, jak i dla Siebie oraz że między człowiekiem i resztą stworzenia istnieje głęboka solidarność losów.

2.1.1. Stworzenie bytów dla Boga i dla nich samych

Kościół anglikański w hrabstwie Sussex podczas dni krzyżowych modła się za pomocą następującej modlitwy, zwanej „modlitwą farmera”:

„Kiedy nie troszczymy się o nasze zwierzęta i zapominamy, że są one *Bożymi stworzeniami*:

Kiedy jesteśmy niemili dla ludzi i zapominamy, że są oni *Bożymi dziećmi*:

Kiedy nie szanujemy ziemi i zapominamy, że jest ona *chwałą Boga*:

O Boże, przebacz nam”¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Zob. MN 68; ORLE 45-50; na temat koncepcji „natury” w chrześcijaństwie zob. G. D. Kaufman. A Problem for Theology: the Concept of Nature. „Harvard Theological Review” 65:1972 s. 337-366.

¹⁹⁷ „When we are careless with the beasts, and forget they are God’s creatures: When we are unkind to men, and forget they are God’s children: When we illtreat the land, and forget it is the splendour of God: O God, forgive us”. Country Services. Red. D. L. Couper. Farmer and Stockbreeder Publications. London 1947 s. 23. Kursywa w tekście od autora niniejszej pracy. Modlitwę tę przytacza również MLE 119.

Modlitwa ta bardzo dobrze streszcza anglikańską teologię stworzenia zawartą w omawianych dokumentach. Bóg stworzył mnogość bytów nie tylko dla człowieka, ale również dla Siebie i dla nich samych. Anglikanie wielokrotnie podkreślają, że stworzenie jest przede wszystkim *Bożym stworzeniem* i z tego tytułu jedynie On ma do niego suwerenne prawa¹⁹⁸.

Autorzy raportu „Nasza odpowiedzialność za środowisko życiowe” powołują się w tym kontekście na biblijne opisy morskich stworzeń Behemota i Lewiatana (Hi 40,15-41,26; Ps 140, 26)¹⁹⁹. Owe ogromne i przerażające bestie sięgają postrach i stanowią zagrożenie dla ludzi oraz innych istot. Bóg jednak powołuje je do istnienia między innymi po to, by móc się z nimi... bawić²⁰⁰. Podobnie ma się rzecz z wieloma innymi bytami. To Bóg zsyła wodę, by kwiaty mogły zakwitnąć na bezludnej pustyni (Hi 38, 25-27) i troszczy się o potomstwo strusia, kiedy ten o nim zapomina, na pustyni je porzucając (Hi 39, 13-16)²⁰¹. „Bóg stworzył większą cześć świata dla niego samego, a mądrość polega na uznaniu tej prawdy i ograniczeń, które ona na nas nakłada” – stwierdzają dalej autorzy wzmiankowanego dokumentu²⁰². Przechodząc następnie do analizy tekstów

¹⁹⁸ Zob. MN 41, ORLE 4, CE Summary, 1. ORLE cytuje w tym miejscu celną uwagę Moltmanna: „Przez stulecia pokolenia mężczyzn i kobiet próbowały zrozumieć Boże stworzenie *jako naturę* [kursywa jak w oryginale], tak żeby móc eksploatować ją zgodnie z prawami, które odkrywała nauka. Dziś elementem zasadniczym jest zrozumienie tej poznawalnej, kontrolowanej i użytecznej natury *jako stworzonej przez Boga* i nauczenie się respektu dla niej jako takiej. Tę ograniczoną sferę rzeczywistości, którą nazywamy «naturą», musimy włączyć w całość bycia, określoną jako Boże stworzenie”. Cytowane z wydania polskiego: J. Moltmann. Bóg w stworzeniu. Znak. Kraków 1995 s. 65.

¹⁹⁹ Zob. ORLE 41.

²⁰⁰ Profesor K. Patron z Harvardu, komentując teksty i biblijne i talmudyczne dotyczące Lewiatana, stwierdza, że „jest zawsze porażony wizją Stwórcy wszechświata, który uwija się pod koniec dnia w poszukiwaniu stworzenia wystarczająco dużego, by móc się z nim bawić”. Tenże. „He who sits in the heavens laughs”: Recovering Animal Theology in the Abrahamic Traditions. „Harvard Theological Review” 93:2000 nr 4 s. 402. Na temat Lewiatana i Behemota zob. również: J. Levenson. Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence. Princeton University Press. Princeton 1988 s. 53-54.

²⁰¹ Zob. ORLE 41.

²⁰² „God created the greater part of the world for its own sake; and wisdom consists in recognising this, and the limitations which this imposes upon us”. Tamże 44. Faktycznie dokument cytuje w tym miejscu zdanie J. A. Bakera, które określa mianem „zasługującego na przytoczenie”. Zob. Baker, jw. s. 101-102.

nowotestamentowych, autorzy raportu zauważają, że Jezus przypomina swym uczniom, iż pozornie niemające większego znaczenia elementy świata przyrody stanowią najwyższą wartość (ang. „supreme value”) dla Boga²⁰³. Sprawia On, że mało wartościowe dla ludzi wróble nie spadają na ziemię (Mt 10, 29), a piękno dzikich kwiatów jest większe niż cała chwała Salomona (Mt 6, 28-29). Dokument wreszcie stwierdza, iż chrześcijaństwo w swej ekoteologii nie mogą zapominać o jednej z największych tajemnic swojej wiary, jaką jest dogmat o wcieleniu²⁰⁴. Bóg stworzył materię dla Siebie również w tym sensie, że uczynił z niej „nośnik i narzędzie tego co duchowe”. Ponieważ Słowo stało się ciałem (J 1, 14)²⁰⁵, wywyższone zostało wszystko, co materialne. Wcielenie oznacza najwyższą afirmację Boga dla materii, która odgrywa w Bożych planach istotną rolę.

Następne wątki wyjaśniające motywy stworzenia mnogości bytów można odnaleźć w raporcie „Człowiek i natura”. Autorzy dokumentu podkreślają, że Bóg wszelkie stworzenia powołał do istnienia z miłości, a jednocześnie dla ukazania swojej chwały. Ogromna liczba detali dodaje chwały twórcy, o ile potrafi zapanować nad materialem i z chaosu wydobyć piękną, harmonijną całość. Podobnie chwała należy się Bogu, który niczym artysta wyłania z chaosu wielość elementów współgrający ze sobą w niemal każdym detalu kosmos²⁰⁶. Miłość z kolei stanowi tak nieodłączny przymiot Boga, że wyraźnie wpływa na Boże decyzje. Według autorów raportu poprawna teologia stworzenia „winna utrzymywać, że Bóg nie działa arbitralnie. Choć stworzył On świat z wolnego wyboru i przez świadomą decyzję, tym niemniej działa On w zgodzie ze swą miłosną naturą i dla zwiększenia radości”²⁰⁷. Paradoksalnie więc suwerenny w swych decyzjach Bóg odczuwał, zdaniem anglikanów,

²⁰³ Zob. ORLE 46.

²⁰⁴ Zob. tamże.

²⁰⁵ Angielski tekst używa tu określenia „flesh”, czyli ciało w sensie „mięsa”. Jest to zgodne z użyciem słowa w greckim oryginale prologu Ewangelii według św. Jana („sarks” zamiast „soma”). Zob. *The Greek New Testament*. Red. K. Aland [i in]. United Bible Societies. Stuttgart 1983.

²⁰⁶ Zob. MN 14, 67.

²⁰⁷ „It would maintain that God does not act arbitrarily. If he created of free choice and by deliberate decision, nonetheless he acts in accordance with his nature of love and for the increase of joy”. Tamże 41.

potrzebę stworzenia świata, który mógłby kochać. Wiara w Stwórcę, który stworzył świat z miłości, stanowi podstawową cechę, odróżniającą chrześcijaństwo od innych religii i systemów filozoficznych²⁰⁸.

Ponieważ Bóg, zdaniem autorów omawianych dokumentów, stworzył mnogość bytów z miłości, dla swej chwały i by móc wraz z nimi przeżywać radość, trudno przyjmować jako uprawnioną tezę, że ostatecznym losem stworzenia jest zagłada przy końcu czasów. Bożą intencją jest podsumowanie wszystkiego w Chrystusie²⁰⁹, a przyszłością stworzenia Boża chwała²¹⁰. Wreszcie „wiara, że wszystkie rzeczy zostaną odnowione i nic nie zostanie stracone nadaje dodatkowego znaczenia dla ludzkich wysiłków i dążeń”²¹¹.

2.1.2. Stworzenie bytów dla człowieka jako dominanta ekosystemu

Celem, jaki przyświecał Synodowi Generalnemu Kościoła Anglii, gdy zlecał grupom ekspertów przygotowanie omawianych w niniejszej pracy raportów, było poprawne przedstawienie teologii stworzenia wobec pogłębiającego się kryzysu ekologicznego. Stąd też koncentrują się one głównie na wątkach przypominających, że Boże stworzenie nie jest własnością człowieka, którą mógłby dowolnie rozporządzać. Nie zmienia to jednak faktu, że anglikanie zgodnie z wielowiekową tradycją chrześcijańską przypisują człowiekowi wśród stworzeń miejsce szczególne. Pamiętając więc, iż stworzenie jest przede wszystkim wyłączną własnością Boga i posiada wewnętrzną wartość niezależną od tej, jaką przypisuje mu człowiek, należy stwierdzić, że zostało ono powołane do istnienia również dla człowieka. Autorzy raportu „Chrześcijaństwo i środowisko” stwierdzają, że błędna jest nauka głosząca, iż stworzenie dane zostało człowiekowi wyłącznie do jego własnych celów, co nie zmienia faktu, że zostało mu powierzone²¹². Bóg w Księdze Rodzaju daje stworzenia człowiekowi pod opiekę, nie przestając jednak być ich

²⁰⁸ Zob. tamże 72.

²⁰⁹ Zob. ORLE 58.

²¹⁰ Zob. MLE 134.

²¹¹ „To believe that all things will be restored and nothing wasted gives added meaning to all man's efforts and strivings”. MN 78; ORLE 50.

²¹² Zob. CE 8.

suwerenem (Rdz 1,28-31). Temat człowieka jako zarządcy stworzeń zostanie szerzej omówiony w innym miejscu niniejszej pracy²¹³, tutaj jednak warto zwrócić uwagę na inny ważny wątek.

Chodzi mianowicie o myśl, którą można odnaleźć zwłaszcza w pierwszym z serii dokumentów ekologicznych Kościoła Anglii – „Człowiek w swoim środowisku życiowym”. Dokument ów przedstawia byt ludzki jako dominującą część ekosystemu. Jest rzeczą oczywistą, że człowiek bez przyrody nie może się obejść. Dostarcza mu ona wszelkich elementów potrzebnych do życia: powietrza, wody, pożywienia, odzienia, substancji leczniczych, energii, a nawet rozrywki i ukojenia²¹⁴. Podobnie dzieje się z wszystkimi innymi bytami żywymi. Tak jak człowiek, nie są one w stanie istnieć bez innych stworzeń. Świat to bardzo skomplikowany system, w którym wszystkie niemal elementy są ze sobą pośrednio, bądź bezpośrednio powiązane i które bez całej reszty nie są w stanie samodzielnie egzystować. Anglikanie ukazują więc mechanizm wzajemnych zależności poszczególnych bytów stworzonych i dokonują teologicznej recepcji ekologicznej nauki o ekosystemach. Zagadnieniem tym zajmuje się cały pierwszy rozdział wspomnianego raportu – łącznie aż 17 punktów dokumentu²¹⁵. Mając na myśli człowieka, autorzy raportu postrzegają go przede wszystkim jako „dominanta” (ang. dominant) całego ekosystemu. Środowisko życiowe człowieka i cała sieć powiązań i relacji w jakiej się znajduje, czy to interpersonalnych, czy też jednostka – elementy otoczenia, faktycznie konstytuują ludzki byt. Kiedy mowa jest o odkupieniu, uświęceniu, zmartwychwstaniu i ostatecznym przemienieniu człowieka, zawsze dotyka to całego jego ekosystemu, gdyż bez swego środowiska byt określany mianem człowieka faktycznie nie może istnieć. Bóg stwarzając świat faktycznie stworzył nie tyle tysiące różnych bytów, co jeden wspólny system stworzenia. Zbawienie wyłącznie dominanta systemu bez całego układu odniesień, w którym funkcjonuje, byłoby sprzeczne ze stwórczą ekonomią²¹⁶.

²¹³ Zob. 3.

²¹⁴ Zob. MLE 28.

²¹⁵ Zob. tamże 10-27 oraz CE 24 ; ORLE Appendix s. 50.

²¹⁶ Teologia ekosystemu dobrze koreluje z nauką promowaną przez Światową Radę Kościołów na temat tzw. integralności stworzenia. Zob. J. Leśniewska. *Pomiędzy*

2.1.3. Solidarność człowieka i reszty stworzenia

Stawianie pytania o cel powoływania mnogich bytów do istnienia, skoro nie zostały one stworzone przez Boga wyłącznie dla ludzi, sugeruje wyraźną dychotomię między samym bytem ludzkim a resztą stworzeń. Człowiek – według tego myślenia – został stworzony jako byt radykalnie odmienny od reszty świata przyrody. Świadczyć ma o tym już stwierdzenie o stworzeniu ludzi „na obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1, 27). Anglikanie nie negują tezy o wyraźnej różnicy jakościowej między człowiekiem a innymi ziemskimi stworzeniami²¹⁷, w tym również zwierzętami, skłaniają się równocześnie ku twierdzeniu, że różnica ta nie jest bardzo radykalna. Stąd też samo pytanie o cel powołania do istnienia stworzeń pozaludzkich jest zasadniczo pytaniem podobnym do pytania o cel stworzenia samego człowieka; rozdzielanie obu pytań jest sztuczne. Stworzenie świata należy traktować całościowo.

Według dokumentów należy pamiętać, iż człowieka, a także inne stworzenia wiele łączy oraz istnieje między nimi od momentu stworzenia, aż po eschatyczne spełnienie swoista solidarność losu²¹⁸. Przekonanie to mocno wyrażał św. Paweł. Według niego obecna kondycja stworzenia bardzo silnie jest związana z obecną kondycją człowieka. Kiedy człowiek odmawia odgrywania przypisanej mu roli w Bożym planie, stworzenie również cierpi z tego powodu i z utęsknieniem oczekuje objawienia się w ludziach synów Bożych. Kiedy człowiek osiągnie w Chrystusie pełnię zbawienia, również reszta stworzenia będzie uczestniczyć w jego chwale i wolności Bożego dziecka (zob. Rz 8, 19-23)²¹⁹. Przekonanie to podzielało także szereg wczesnych modlitw eucharystycznych. Przepel-

ekumenią a ekologią. „Roczniki Teologiczne” 47:2000 nr 7 s. 184-212; C. M. King. *Ecotheology: A Marriage between Secular Ecological Science and Rational, Compassionate Faith*. „Ecotheology” 10 :2001 s. 40-69. C. M. King proponuje konsekwentnie zbudowanie etyki ekosystemów. Podobna myśl również w: W. Chew. ‘We Will Drown Reading the Book’: Thomas Berry and a Touch of Wild Theology. „ST Mark’s Review” 159:1994 s. 12-19.

²¹⁷ Zob. CE 8.

²¹⁸ Zob. tamże 2.

²¹⁹ Zob. ORLE 47; MN 44-45.

niała je wiara, że dobro ostatecznie zwycięży zarówno w człowieku, jak i w świecie, gdyż zdobył ich Chrystus²²⁰.

Nauka o solidarności losu człowieka i innych stworzeń nie powinna zaskakiwać, jeżeli weźmie się pod uwagę szereg podobieństw, na które autorzy omawianych dokumentów w różnych miejscach zwracają uwagę. Autorzy raportu „Człowiek w swoim środowisku życiowym” skłaniają się, za przytaczanym W. H. Thorpem, ku tezie, że człowiek różni się od zwierząt przede wszystkim stopniem a nie rodzajem, mimo że prawda ta wciąż nie zdobyła jeszcze wystarczającej akceptacji społecznej²²¹. Z raportu można się także dowiedzieć, że zwierzęta, podobnie jak człowiek, mają swą godność (ang. dignity)²²², co więcej nie powinno się wykluczać, że przynajmniej wyższe kręgowce są świadome²²³, potrafią kochać i posiadają pierwiastek duchowy (ang. the numinous)²²⁴. Autorzy dokumentu „Nasza odpowiedzialność za środowisko życiowe” stwierdzają, że szacunek, jaki winniśmy okazywać innym stworzeniom wynika z faktu, że również one uświęcone zostały przez Ducha Świętego, który je podtrzymuje w istnieniu²²⁵, a ponieważ zarówno my, jak i one posiadają w sobie Bożą energię, winniśmy, jako najwyższe ze stworzeń, przedstawiać je Bogu jako „nasze rozszerzone

²²⁰ Zob. G. Every. *Basic Liturgy*. Faith Press. London 1961 s. 7; MN 45. W podobnym duchu wypowiada się pananglikańska konferencja w Lambeth w 1978 r.: „the people and the resources of the world are made by God and therefore good”. *The Report of the Lambeth Conference 1978*. CIO. London 1978 s. 60.

²²¹ Zob. MLE 121, 142; W. H. Thorpe. *Man's Place in Nature*. „Theology” 72:1969 nr 584 s. 51-55. Odmienną tezę prezentuje ORLE 90, według którego liczba osób podzielających przekonanie, że człowiek nie ma względem reszty stworzenia jakiegos bardzo wyjątkowego statusu, wzrasta.

²²² MLE 41, 142.

²²³ Na temat świadomości u zwierząt zob. C. Allen. *The Discovery of Animal Consciousness: An Optimistic Assessment*. „Journal of Agricultural and Environmental Ethics” 10:1998 s. 217-225; B. Bermond. *Consciousness or the Art of Foul Play*. Tamże s. 227-247; M. J. Steussy. *Talking with the Animals*. „Encounter” 61:2000 nr 45-66.

²²⁴ Zob. MLE 142. Dokument powołuje się tu na: A. Hardy. *The Living Stream*. Collins. London 1965 s. 34-35, i określa przytoczone tezy jako „użyteczny wkład do dyskusji” („useful contribution to the discussion”).

²²⁵ Zob. ORLE 50.

ciało”²²⁶. Z kolei autorzy tekstu „Chrześcijanie i środowisko” głoszą, że ani ludzie, ani pozostałe stworzenia nie mają w ścisłym sensie praw, które należą ostatecznie wyłącznie do Boga²²⁷ oraz że należy podkreślić, iż „między Bogiem i wszystkimi stworzeniami istnieje relacja bezpośrednia (...). Bóg odnajduje dużą przyjemność w stworzeniu i Boża troska o jego dobrobyt obejmuje zarówno stworzenia dzikie, jak i oswojone”²²⁸.

Powyższe przykłady zdają się sugerować, iż człowiek – według anglikanów – to jedno ze zwierząt, tyle że najwyżej rozwinięte. Tak jest faktycznie, jednak teza ta nie wyczerpuje całości nauki omawianych dokumentów synodalnych na temat człowieka w jego relacji wobec świata i wobec Stwórcy. Sytuację człowieka na świecie określa bowiem szczególne i wyjątkowe wybranie go przez Boga do reprezentowania Stwórcy wobec reszty stworzeń, jak i zarządzanie stworzeniami w Jego imieniu. Kwestie te zostaną szerzej omówione w trzecim rozdziale niniejszej pracy.

2.2. Bóg w materii

„Stworzenie, zbawienie i uświęcenie to wzajemnie ze sobą powiązane aktywności jednego Boga, który działa jednocześnie na wszystkie trzy sposoby. Czyni to zarówno w przyrodzie, jak i w człowieku”²²⁹. O ile tradycja judeochrześcijańska zawsze kategorycznie sprzeciwiała się nadawaniu fenomenom przyrody boskiego statusu (co z lubością czyniły

²²⁶ „Our extended body”. Tamże 57. W tym miejscu autorzy raportu, pisząc o chrześcijańskiej tradycji, posiłkują się teologią prawosławną i cytują za: P. Gregorios. *The Human Presence. An Orthodox view of nature*. WCC. Geneva 1978 s. 88.

²²⁷ Zob. CE 9.

²²⁸ „A proper balance requires us to stress the direct relationship between God and all creatures [...]. The pleasure God finds in creation at large and divine concern for its well-being embrace both wild and tame creatures”. Tamże 5.

²²⁹ „Creation, salvation and sanctification are interrelated activities of the one God who is at work concurrently in all three modes. He is at work both in nature and in man”. MN 66. Autorzy raportu „Chrześcijanie i środowisko” używają zwykle w miejsce terminu „uświęcenie” (sanctification) słowa „podtrzymywanie” (sustenance – zob. CE Summary i CE 1). Faktycznie jednak zgodnie z ORLE 50 obydwie te działania są tożsame i przypisane Duchowi Świętemu.

religie świata pogańskiego)²³⁰, o tyle nie zaprzeczała Bożej wszechobecności w stworzonym przez niego świecie. Wymieniona wyżej triada Bożych aktywności zwykle była, według raportu „Człowiek i natura”, postrzegana jako odpowiadająca działaniom poszczególnych Osób Boskich, przy czym należy pamiętać, że każda Osoba Trójcy zawsze pozostaje w ścisłej relacji do dwóch pozostałych²³¹. Rozdzielenie działań Trzech Osób ma więc w dużej mierze charakter umowny i nigdy nie jest ekskluzywne.

2.2.1. Bóg Stwórcza w relacji do swych stworzeń

Wszystko, co Bóg stworzył, było bardzo dobre (Rdz 1, 31). Dobro owo jednak w tradycji anglikańskiej nie wynika wyłącznie z ontycznej sytuacji stworzeń (zgodnie z zasadą, że lepiej jest „być” niż „nie być”), ale przede wszystkim z faktu, że Bóg sam jest obecny w swoich stworzeniach, a one w tajemniczy sposób uczestniczą w Nim. Tradycja ta jest związana z teologią Richarda Hookera, uznawanego za jednego z ojców teologii anglikańskiej. Jedną z kluczowych koncepcji było nauczanie o „wzajemnym zamieszkiwaniu” (ang. mutual indwelling)²³². Wyrażało się ono w tezie głoszącej, że świat, choć różny od Boga, „zamieszkuje w Nim, a Bóg w świecie”²³³. Ów stan wzajemnego zamieszkiwania wynika z konstytuującej głębi Boskiego bytowania miłości, która sprawia, że stworzenie nie było aktem całkowicie arbitralnym. Miłość będąca w Bogu ponagliła Go bowiem do tego dzieła²³⁴.

Jak widać najbliższy myśleniu anglikanów jest panenteistyczny model stworzenia, bliski koncepcji emanacyjnej²³⁵. Autorzy raportu „Człowiek

²³⁰ Zob. MN 67.

²³¹ Zob. 1.1.1.; MN 56.

²³² Zob. R. Hooker. *The Laws of Ecclesiastical Polity*. I.2.V: <http://oll.libertyfund.org/ToC/0493.php>; MN 42.

²³³ „The world, although always distinct from God, participates in God and God in it”. MN tamże.

²³⁴ Zob. tamże 41.

²³⁵ Zob. tamże 25; C. Hartshorne. *Philosophers Speak of God*. University of Chicago Press. Chicago–London 1953 s. 17-25; J. Robinson. *Exploration into God*. SCM Press. London 1967 s. 83.

i natura” co prawda zauważają, że model emanacyjny został przez wczesny Kościół odrzucony jako heretycki, jednak podtrzymują tezę, iż stanowi on dobrą korektę modeli transcendentnych „w zakresie, w jakim sugeruje, że istnieje pewne prawdziwie zrozumienie, w którym Bóg jest w swoim stworzeniu”²³⁶. Innymi słowy poprawna doktryna chrześcijańska winna uznawać jednocześnie model transcendentny i immanentny, jako dwa modele wzajemnie się korygujące²³⁷. Argumentem, spoza własnej tradycji teologicznej, za tym, by nie odrzucać całkowicie emanacyjnego ujęcia stworzenia, jest dla anglikanów nauka niektórych ojców Kościoła oraz doktryna Kościoła prawosławnego. Ojcowie Kościoła – według raportu „Człowiek i natura” – podtrzymywali pewne aspekty emanacyjnego postrzegania rzeczywistości, zwłaszcza w sensie nauczania o intymnym zaangażowaniu Boga w świecie na każdym poziomie jego istnienia. Bóg, według nich, partycypuje we wszelkich rzeczach ze względu na swą stwórczą moc i wszystkie rzeczy stworzone noszą w sobie Boże „słowa”, tożsame nie tylko z Boską obecnością w materii, ale z Bożym planem, czy też intencją, jaką ma Stwórca powołując byty do istnienia. W ów stwórczy wzór wpisuje się także tajemnica wcielenia Bożego Logosu, która nie stanowi odizolowanego cudu, lecz centrum Boskiej aktywności stwórczej. Logos Wcielony, sam będąc Bogiem, stanowi niedościgniony wzór dla stworzeń i sam, zgodnie ze słowami Maksyma Wyznawcy, „pragnie, by we wszystkich czasach i we wszelkich rzeczach pracowało misterium Jego wcielenia”²³⁸.

Pogląd ten powstawał w czasach grecko-rzymskich, w których obraz świata miał charakter dosyć statyczny, tymczasem myśl patrystyczna jeszcze lepiej powinna się wpisywać we współczesny obraz rzeczywistości, z jego ewolucjonistyczno-historycznym postrzeganiem kosmosu²³⁹. Przejmując od ojców Kościoła naukę o Bożych słowach w stworzeniach, anglikanie nie mają intencji „odrealniać” materii i przenosić jej w nieokre-

²³⁶ „[...] inasmuch it suggests that there is a real sense in which God is in his creation”. MN 42.

²³⁷ Zob. 1.2.

²³⁸ Cytat za MN 42.

²³⁹ Zob. A. R. Peacocke. A Sacramental View of Nature. MN 132-142.

ślona sferę duchową²⁴⁰. Stwierdzają jednak, że nauczanie patrystyczne pozwala ukazywać wszystkie stworzenia jako powiązane jednocześnie ze sobą oraz ze swoim Stwórcą bardzo intymną więzią, która wśród nich samych zakłada dodatkowo wspólnotę losów, a z drugiej strony unika ich zlania w kosmiczną, panteistyczną jednię²⁴¹. Stworzenia mogą zjednoczyć się ze swoim Bogiem, nie ulegając przy tym unicestwieniu.

Autorzy dokumentu „Nasza odpowiedzialność za środowisko życiowe” doceniają również, pokrewną intuicjom Richarda Hookera, prawosławną teorię Grzegorza Palamasa, który odróżniał w Bogu absolutnie transcendentne dla stworzeń „bycie Bogiem” od mieszkających w stworzeniach Boskich energii²⁴². O ile Bóg sam w sobie jest dla stworzeń niedostępny i niepoznawalny, o tyle Jego energie, będące samym Bogiem, konstytuują wszelkie byty. Palamizm próbował w ten sposób pogodzić transcendencję z immanencją i rozwiązać problem pogodzenia wielości z jednością oraz stworzenia z Bóstwem, nie poświęcając jednocześnie indywidualności poszczególnych bytów. Podejście to – zdaniem anglikanów – jest warte zauważenia, gdyż „prowadziło do postawy wobec przyrody, która jest w pierwszym rzędzie kontemplacją a nie manipulacją i postrzega naturę jako dobrą samą w sobie (pomimo skaz i deformacji grzechu)”²⁴³.

2.2.2. Tajemnica wcielenia

Tajemnica Drugiej Osoby Boskiej, która stała się człowiekiem, zajmuje absolutnie centralne miejsce w całej teologii chrześcijańskiej. Anglikanie w swoich dokumentach ekoteologicznych koncentrują

²⁴⁰ Platoński pogląd głoszący, że materia faktycznie realnie nie istnieje, gdyż stanowi jedynie postrzegalny cień świata duchowego, ma nadal zwolenników w niektórych wolnych Kościołach protestanckich. Zob. G. J. Barrat. *Ecology and the Sense of Life*. „The Christian Science Journal” 90:1972 nr 12 s. 688-690; P. J. Henniker-Heaton. Tamże 94:1976 nr 11 s. 643.

²⁴¹ Zob. MN 43.

²⁴² Zob. ORLE 57.

²⁴³ „This led to an approach to nature that is contemplative rather than primarily manipulative, seeing nature as good in itself (despite the flaws and deformities of sin)”. Tamże.

się jednak na pewnych aspektach chrystologii, które mają istotne znaczenie dla postrzegania przez chrześcijan świata materialnego we właściwej perspektywie. Tradycyjnie teologia chrześcijańska, rozważając tajemnicę wcielenia, koncentrowała się na fakcie, iż Bóg stał się człowiekiem. Konsekwentnie więc, to w Chrystusie objawiła się pełnia i ideał człowieczeństwa²⁴⁴. Nie deprecjonując w żaden sposób takiej teologii, anglikanie zwracają uwagę na fakt, że w tajemnicy wcielenia nastąpiła manifestacja pojednania Bóstwa z całym kosmosem, którego ludzkie materialne ciało było reprezentantem. Autorzy raportu „Nasza odpowiedzialność za środowisko życiowe” stwierdzają: „To, jak Bóg ceni materialny świat, zostało w najwyższym stopniu zademonstrowane poprzez wcielenie. Bóg wykorzystał rzeczywistość materialną, by stała się nośnikiem i narzędziem rzeczywistości duchowej²⁴⁵. Słowo stało się ciałem. Ponieważ ludzkie życie jest częścią porządku stworzonego, nowa wartość spoczęła na całości, nie tylko na ludziach. Stanowi to wezwanie do szacunku i wrażliwości dla świata naturalnego”²⁴⁶. Wcielenie więc jest ostatecznie aktem przeobstwienia całego kosmosu, którego ludzkie ciało stanowi nieodłączną częśćkę. To w ludzkim ciele Chrystusa objawia się to, czym kosmos ma ostatecznie się stać. Podsumowanie wszystkich rzeczy w Chrystusie było od początku Bożą intencją dla stworzenia i przyjmowanie tej prawdy stanowi jeden z wyznaczników „autentycznej teologii”²⁴⁷.

W podobnym duchu wypowiadają się autorzy raportu „Człowiek w swoim środowisku życiowym”. Autorzy dokumentu stwierdzają z pokorą, że trudno do końca rozstrzygnąć, na czym będzie ostatecznie

²⁴⁴ Zob. G. P. Mellick Belshaw. *The Religion of the Incarnation*. „*Anglican Theological Review*” 76:1994 s. 432-443.

²⁴⁵ Zob. J. E. Huchingson. *The World as God’s Body: A Systems View*. „*The Journal of the American Academy of Religion*” 48:1980 nr 3 s. 335-344; W. J. Wainwright. *God’s Body*. Tamże 2:1974 s. 470-481.

²⁴⁶ „But God’s valuing of the material world is supremely demonstrated by the Incarnation. God used the material to be the vehicle and instrument of the spiritual. The Word became flesh. Since human life is a part of the created order, a new valuation is placed on the whole, not on people alone. This calls for a new reverence and sensitivity towards the natural world”. ORLE 46.

²⁴⁷ Tamże 58.

polegać zbawienie całego stworzenia, jeżeli jednak Chrystus nie nadaje sensu całemu procesowi kosmicznemu, to wiara chrześcijańska traci swój charakter i nie wytrzymuje konfrontacji z empirycznym doświadczeniem świata, które jest udziałem związanego z nim człowieka²⁴⁸. Nie istnieje żaden rozdzźwięk między naturą rzeczy tak według Starego, jak według Nowego Testamentu. Logos bierze aktywny udział w akcie stworzenia i Jego wcielenie stanowi część tego procesu²⁴⁹. Zbawcze dzieło Chrystusa, choć dla ludzi wydarzyło się w określonym geograficznie miejscu oraz czasie, obejmuje całe trwające dzieło stwórcze i w tym sensie jest ahistoryczne.

Immanentna chrystologia inkarnacyjna, ku której skłaniają się autorzy omawianych dokumentów, niesie ze sobą pewien problem doktrynalny. Zakłada ona, że zbawcze (i stwórcze zarazem) dzieło Boże ogarnia cały kosmos. Zgodnie z teologią św. Pawła z listu do Kolosan Bóg przez swego Syna „zechciał (...) znów pojednać wszystko ze Sobą: przez Niego – i to co na ziemi i to co w niebiosach” (Kol 1, 19-20)²⁵⁰, co skłania anglikanów do wyznania, że „wszystkie rzeczy zostaną odnowione i nic nie zostanie utracone”²⁵¹. Czy oznacza to, że autorzy raportów przyjmują za własną potępioną wcześniej przez Kościół teorię apokatastazy? Do kwestii tej ustosunkowują się bezpośrednio autorzy raportu „Człowiek i natura”²⁵². Na wstępie autorzy raportu wiążą teorię powszechnej odnowy wszechświata bezpośrednio z chrystologią, gdyż przez Chrystusa Bóg będzie we wszechświecie ostatecznie „wszystkim we wszystkim” (1Kor 15, 28). Doktryna powszechnej odnowy wydaje

²⁴⁸ Zob. MLE 137.

²⁴⁹ Zob. tamże 138.

²⁵⁰ Zob. CE 26.

²⁵¹ „To believe that all things will be restored and nothing wasted [...]”. MN 78; ORLE 50. Podobny sens zob. ORLE 58 i CE 2.

²⁵² Zob. MN 62-63. Na temat apokatastazy zob. W. Hryniewicz. *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*. Verbinum. Warszawa 1989; tenże. *Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne*. Verbinum. Warszawa 1996; tenże. *Pedagogia nadziei. Medytacje o Bogu, Kościele i Ekumenii*. Verbinum. Warszawa 1997; *Nadzieja – możliwość czy pewność zbawienia. Dyskusja teologów dogmatyków nad książką ks. W. Hryniewicza OMI *Nadzieja zbawienia dla wszystkich**. Red. S. C. Napiórkowski, K. Klauza. Wydanie studyjne. Lublin 1992.

się naturalną konsekwencją immanentnego modelu stworzenia i dobrze koreluje z wielkimi hymnami chrystologicznymi św. Pawła (1Kor 15, 20-28; Ef 1, 3-14; Flp 2, 6-11; Kol 1, 15-20). Problem jednak stanowią te liczne fragmenty Pisma Świętego, które mówią o ostatecznym sądzie oraz wiecznym potępieniu złych. Co więcej, Kościół, jak wspomniano, odrzucił doktrynę apokatastazy głoszoną przez Orygenes. Anglikanie są świadomi orzeczeń Kościoła w tej kwestii, z drugiej jednak strony wskazują na nauczanie Kościoła prawosławnego, który odrzucając apokatastazę w formie *dogmatu wiary*, nigdy nie potępiał modlitwy o ostateczną przemianę całego porządku stworzonego, dopuszczając taką możliwość w sferze *nadziei*²⁵³. Innymi słowy, chrześcijanin nie powinien odrzucać możliwości wiecznego potępienia i, przynajmniej częściowego, zniszczenia świata materialnego, jednak jednocześnie winien żywić nadzieję, że tak się nie stanie, gdyż wówczas trudno byłoby mówić o pełnym zwycięstwie Boga i sukcesie jego dzieła stworzenia. „Włączanie braku sukcesu w pełne miłości Boże plany do natury rzeczy oznacza niszczenie samej nadziei, że Bóg będzie wszystkim we wszystkim”²⁵⁴. Choć pozornie nauczanie o powszechnym sądzie i nadzieja na apokatastazę stanowią antynomię, której rozwiązanie leży „poza czasem i przestrzenią”²⁵⁵ i jako takie jest dla człowieka niedostępne²⁵⁶, należy obydwa wzmiankowane nurty myśli chrześcijańskiej ukazywać łącznie, by wzajemnie wobec siebie stanowiły stosowną korektę.

2.2.3. Duch jako Uświęciciel materii

Ponieważ Bóg działa zawsze na sposób trynitarny, Duch Święty pełni w teologii stworzenia istotną rolę. Jest Uświęcicielem materii. Termin ten anglikanie pojmują zasadniczo w trojaki sposób: Duch Boży pod-

²⁵³ Zob. W. Hryniewicz. Eschatologia prawosławna. W: W. Granat. Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej. T. 2. Redakcja Wydawnictw KUL. Lublin 1972 s. 653.

²⁵⁴ „To build the frustration of God’s loving purposes into the nature of things is to destroy the very hope that God will be all in all”. MN 62.

²⁵⁵ „[...] lies beyond space and time”. Tamże 63.

²⁵⁶ A. Nossol. Eschatologia protestancka. W: Granat, jw. s. 656-663.

trzymuje stworzenie w istnieniu, obdarza je Bożą energią i daje zadatek przyszłej chwały.

Stworzenie nie może istnieć bez swego Stwórcy nie tylko w sensie pewnego aktu konstytutywnego całego kosmosu na początku czasu²⁵⁷, ale także w ciągu całej swojej historii, która faktycznie jest historią zbawienia. Z tego też tytułu materia sama w sobie, choć nie jest święta (byłaby bowiem Boska i mielibyśmy do czynienia z panteizmem), to jest jednak uświęcona przez Bożą podtrzymującą obecność. Autorzy raportu „Człowiek i Natura” stwierdzają, iż „akceptacja Boga jako Uświęciciela wszystkich rzeczy zakłada szacunek dla całego istnienia, które podtrzymywane jest przez Jego Ducha i przepełnione Jego energią”²⁵⁸.

Czym jest owa energia Ducha i w jaki sposób się przejawia? Anglikanie podkreślają, że nie wolno jej utożsamiać z energią kosmiczną, którą ma na myśli fizyk wypowiadając zdanie „materia jest formą energii”²⁵⁹. Energia w ujęciu nauk przyrodniczych jest częścią stworzenia, a Duch Święty jest Bogiem. Nie jest to również élan vital, „życiowy rozmach”, w który wierzyli zwolennicy witalizmu i który, zgodnie z zasadą brytywy Ockhama, odrzucili biolodzy²⁶⁰. Energia Ducha Świętego to przede wszystkim misterium obecności samego Boga w swym stworzeniu, sprawiające że jest ono w stanie wciąż same siebie transcendować. W kosmosie obecność ta manifestuje się w wielości, różnorodności i bogactwie stworzenia, które wskazuje na Stwórcę jako jego autora, oraz w tym, że świat nie jest systemem zamkniętym, ale wciąż rozwija się, doskonali i ewoluuje, tworząc niemal nieskończoną mnogość bytów. W życiu ludzi przejawia się w tym wszystkim, co sprawia że człowiek potrafi w sposób zdumiewający transcendować swoje biologiczne

²⁵⁷ Ze względu na fakt, iż Biblii hebrajskiej unoszący się nad wodami w początkach stworzenia *ruah* (duch) jest rodzaju żeńskiego, niektórzy autorzy chętnie pneumatologię kosmiczną łączą z ekofeminizmem. Zob. S. V. Bechter. *Groundswell: An Ecofeminist Pneumatology of Sanctuary*. „*Ecotheology*” 7:1999 s. 22-39.

²⁵⁸ „To accept God as the Sanctifier of all things implies a respect for all existence, which is upheld by his Spirit and instinct with his energy”. MN 78. To samo zdanie powtórzone w ORLE 50.

²⁵⁹ Zob. MN 59.

²⁶⁰ Zob. tamże 58.

funkcje: w bezinteresownym poświęceniu się dla innych aż do śmierci ciała włącznie, w dążeniu do ulepszania swego życia i swego otoczenia, w ludzkiej twórczości i w geniuszu technicznym.

Duch Święty w stworzeniu stanowi także realizującą się zapowiedź przyszłej chwały kosmosu (por. Ef 1, 13b-14) lub inaczej „przyszłe spełnienie”, którego ludzie „nie są w stanie zrozumieć ani pojąć” – jak stwierdzają autorzy raportu „Człowiek i natura”²⁶¹. Święty Paweł w słynnym fragmencie z Listu do Rzymian 8, 18-27 opisuje cierpiące stworzenie, które „jęczy i wzdycha”, oczekując uczestnictwa w przyszłej chwale i wolności dzieci Bożych (wiersze 19 i 22); podobne wzdychanie i oczekiwanie jest udziałem człowieka (wiersz 23). Z solidarną pomocą obydwu przychodzi Duch Święty, który również dla nas „jęczy” w owym oczekiwaniu, niejako uzupełniając tym samym braki zarówno naszego, jak i reszty stworzenia, wołania do Boga²⁶². W ten sposób już teraz realizują się w stworzeniu pierwociny jego przyszłego stanu, kiedy Boga oglądać będziemy „twarzą w twarz”. Znaki przyszłej chwały objawiają się w charyzmatkach Ducha Świętego danych ludziom, w samotranscendencji ludzi i stworzeń²⁶³ oraz przemianie niektórych elementów materii w sakramentach²⁶⁴.

²⁶¹ „[...] a fulfilment which as yet they can neither understand nor grasp”. Tamże 59. Zob. B. Snela. *Nadzieja życia wiecznego*. W: *Chrześcijańska wizja człowieka*. Red. A. Hartliński. Księgarnia św. Wojciecha. Poznań 1977 s. 275; B. Przybylski. *Duch Święty w ekonomii zbawienia*. „Ateneum Kapłańskie” 65:1973 nr 1 s. 22.

²⁶² Biblia Tysiąclecia nie oddaje niestety dobrze owej triady „jęków” stworzenia-ludzi-Ducha, używając różnych słów na przełożenie greckiego rdzenia „stenadzein”. W przekładach angielskich triada ta zostaje zachowana przez trzykrotne użycie w tym miejscu czasownika „groan”.

²⁶³ Przedrostek „samo” jest tu użyty w sensie „względem siebie”, a nie w znaczeniu własnej mocy sprawczej. Ta ostatnia leży zdaniem teologów anglikańskich raczej po stronie Ducha.

²⁶⁴ Konferencja w Lambeth 1998 stwierdza: „The divine Spirit is sacramentally present in Creation, which is therefore to be treated with reverence, respect and gratitude”. The Lambeth Conference 1998. Resolutions. Section I.8ai: <http://www.anglican-union.org/lambeth/1/sect1rpt.html>; zob. R. Rogowski. *Sakramentalny wymiar Eucharystii*. „Ateneum Kapłańskie” 72:1980 nr 94(426) s. 49-61; W. Hanc. *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji w świetle międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych*. Studium ekumeniczne. Włocławek 2003.

2.3. Problem zła naturalnego

Oprócz zła powstałego bezsprzecznie z winy człowieka istnieją na świecie złe zjawiska, których związek z ludzką winą wcale nie jest ewidentny, a często dzieją się one mimo wszelkich wysiłków ludzi, by im zapobiec²⁶⁵. Można tu wymienić dla przykładu: choroby, pasożytnictwo, kataklizmy kosmiczne, klimatyczne i geologiczne, cierpienia, które zadają sobie wzajemnie różne stworzenia tylko po to, by samemu móc jeść i w ten sposób przeżyć, czy wreszcie sama śmierć. Zjawiska te zostały przez autorów raportu „Człowiek i natura” wspólnie określone jako „zła naturalne”²⁶⁶.

2.3.1. Zło naturalne jako problem dla doktryny chrześcijańskiej

Tradycyjnie filozofowie od XVIII w. dzielili zło na: metafizyczne (wynikające z tego, że stworzenie z definicji nie może osiągnąć doskonałości swego Stwórcy), moralne (wynikłe z winy ludzi) i naturalne (niezawinione przez ludzi, ale też metafizycznie niekonieczne)²⁶⁷. To właśnie ten ostatni rodzaj zła stanowi największe wyzwanie dla chrześcijańskiej teologii stworzenia. Problem rodzi się stąd, że chrześcijaństwo nie naucza o Bogu jako złym demiurgu ani nie tworzy, charakterystycznych dla wielu religii pogańskich, kosmogonii, w których bogowie byli zaprzątnięci głównie swoimi sprawami i świat interesował ich jedynie okazjonalnie, bądź wcale. Cechą charakterystyczną doktryny chrześcijańskiej jest nauka o stworzeniu przez Boga *dobrego* świata z *miłości*²⁶⁸. Ten kochający Bóg nie jest obojętnym Bogiem deistów, ale nadal wszystko kontroluje i Jego opatrność czuwa nad całym światem²⁶⁹. Sam Jezus zapewniał swoich uczniów, że dzięki Bogu wróble nie spadają, a kwiaty polne lepiej są przyrodziane niż Salomon (Mt 6, 29)²⁷⁰. Miłość Boga – anglikanie odważają się twierdzić – jest

²⁶⁵ Zob. CE 1.

²⁶⁶ Ang. „natural evils”. Zob. MN 36.

²⁶⁷ Zob. D. Cupitt. Natural Evil. MN 112-113.

²⁶⁸ Zob. MN 36.

²⁶⁹ Zob. ORLE 44; Baker, jw. s. 101.

²⁷⁰ Zob. MLE 134; CE 3.

tak wielka, że w pewien sposób ogranicza arbitralność jego aktów²⁷¹. Tymczasem obserwacje relacji panujących w przyrodzie oraz własne doświadczenia ludzi mogą prowadzić do poważnego zwątpienia w prawdziwość takiej doktryny²⁷². Bardzo obrazowo ujął to Artur Schopenhauer pisząc: „Ten świat to miejsce rzezi, gdzie niespokojne i udręczone istoty mogą przeżyć jedynie dzięki pożeraniu innych; gdzie każde zwierzę drapieżne jest żywym grobem dla tysiąca innych i utrzymuje się przy życiu kosztem tych, co umarli śmiercią męczeńską; gdzie zdolność do cierpienia rośnie proporcjonalnie do inteligencji, a więc osiąga najwyższy stopień rozwoju u człowieka”²⁷³. Owa dość ponura wizja relacji między stworzeniami wydaje się być organicznie wpisana w strukturę świata. Również nauki przyrodnicze, jak zauważają autorzy raportu „Dobrobyt zwierząt”, podtrzymują pogląd, że wewnętrznym prawem przyrody jest zasada korzyści, a nie chrześcijańskie miłosierdzie²⁷⁴.

Jeżeli Bóg stworzył świat z miłości, to dlaczego jest w nim wciąż tyle cierpienia, które – jak się zdaje – nie wynika z niczyjej winy? Na przestrzeni dziejów szukano różnych odpowiedzi na to pytanie. Niejednokrotnie obserwacje stosunków panujących w świecie przyrody skłaniały chrześcijan do traktowania jej dzikich obszarów jako miejsc demonicznych, zagrażających spokojnemu bytowaniu ludzi, będących swoistym anty-Edenem, który należało systematycznie ujarzmić²⁷⁵. Inne przykłady propozycji wyjaśnienia problemu podają autorzy dokumentu „Człowiek w swoim środowisku życiowym”²⁷⁶. Istniały więc teorie głoszące, że zwierzęta są jedynie czymś w rodzaju organicznych maszyn, które nie odczuwają bólu, gdyż są pozbawione świadomości. Twierdzono, że wszelkie zło, także naturalne, jest skutkiem działania Szatana w świecie, bądź konsekwencją ludzkich grzechów. Przewidywano istnienie specjalnego raju dla stworzeń pozaludzkich. Niektórzy uważali,

²⁷¹ Zob. MN 41.

²⁷² Zob. S. Platten. *Authority and Order in Creation*. „Theology” 94:1991 s. 22-30.

²⁷³ Cyt. za: I. Murillo. *Zło fizyczne a człowiek*. W: *Zło w świecie*. Red. L. Balter i in. Pallotinum. Poznań 1992 s. 306. Kolekcja „Communio”.

²⁷⁴ Zob. AW 4.

²⁷⁵ Zob. ORLE 64.

²⁷⁶ Zob. MLE 135.

że cierpienie stworzeń służy wydoskonalaniu człowieka, gdyż budzi w nim odruchy współczucia i kieruje ku lepszym uczynom²⁷⁷. Jeszcze inni sądzili, że faktycznie taka jest struktura świata, gdyż poszczególne byty stanowią jedynie niedoskonałe etapy przejściowe w piramidzie stworzenia, której wierzchołek stanowi odkupiony człowiek. Obecnie część tych teorii uległa już dezaktualizacji (jak np. ta o nieodczuwaniu bólu z powodu braku świadomości – nie podtrzymują jej nauki przyrodnicze), niektóre jednak zostały uznane przez anglikanów za wątki myślowe, które warto pogłębić. Do tych ostatnich należy zagadnienie ewentualnego związku zła naturalnego z grzechem człowieka oraz teoria o stworzeniach jako przejściowych etapach, koniecznych na drodze ku ostatecznemu spełnieniu.

2.3.2. Związek zła naturalnego z grzechem

Autorzy omawianych dokumentów są dalecy od zaakceptowania prostego rozumowania, zgodnie z którym wszelkie zło, w tym także zło naturalne, jest konsekwencją poszczególnych grzechów ludzkich, bądź ogólnie grzechu pierworodnego. Co prawda, z jednej strony opis raju sprzed upadku człowieka zdaje się sugerować stan pełnej harmonii i szczęścia wszystkich stworzeń na czele z człowiekiem, który po upadku Adama uległ zniekształceniu, z drugiej jednak strony trudno dopatrzeć się bezpośredniego związku między grzechem człowieka a, by posłużyć się przykładem z raportu „Człowiek i natura”, „zwyczajami pasożytów i drapieżców”²⁷⁸. Pamiętając o powyższej uwadze, należy však stwierdzić, że pewien związek między grzechem ludzkim a złem naturalnym – zdaniem anglikanów – istnieje, choć jego natura jest tajemnicza. Autorzy wspomnianego raportu deklarują, iż odrzucają wszelkie koncepcje gnostyckie głoszące, że materia od początku stanowi domenę zła. Nie zgadzają się także z doktryną głoszącą, że grzech

²⁷⁷ Zob. A. R. Kingston. *Theodicy and Animal Welfare*. „Theology” 70:1967 nr 569 s.482-488.

²⁷⁸ „It would be highly implausible to see, for instance, the habits of parasites and carnivores as results of man’s sin”. MN 36. Zob. J. Clatworthy. *Let the Fall Down: The Environmental Implications of the Doctrine of the Fall*. „Ecotheology” 4:1998 s. 27-34.

pierworodny był „kosmicznym upadkiem”²⁷⁹ (w sensie nauki Jana Kalwina), iż zepsuciu uległ „cały porządek natury w niebie i na ziemi”²⁸⁰. Twierdzą natomiast, że w doktrynie kosmicznego upadku jest zawarta istotna „prawda szczątkowa”²⁸¹. W historii świata ludzie wielokrotnie przekonywali się, że konsekwencje ich czynów mogą mieć wyraźny zły wymiar społeczny i kosmiczny, czasem niezależnie od początkowych intencji sprawców. Zło wydaje się posiadać własną, tajemniczą dynamikę, której nie potrafimy kontrolować²⁸². Ewidentnym przykładem takiego stanu rzeczy jest obecny kryzys ekologiczny. Ani rolnik karczujący las, by założyć pole pod uprawy, ani naukowiec proponujący nowy rodzaj rozwiązań technologicznych nie mają zwykle intencji, by ich działania doprowadziły do degradacji środowiska i w konsekwencji obróciły się przeciw nim samym. Czy można im zawsze zarzucić brak wyobraźni i to, że winni myśleć o globalnych konsekwencjach swych działań? Być może w niektórych przypadkach, przy obecnym stanie wiedzy – tak. Jeżeli jednak zdamy sobie sprawę, że przyczyny kryzysu ekologicznego sięgają swymi korzeniami minionych stuleci, to należy wówczas wątpić, czy wielu ludzi zdawało sobie sprawę z dalekosiężnych konsekwencji różnego rodzaju aktywności. Trudno postawić jednoznaczne zarzuty pierwszym przedsiębiorcom uruchamiającym produkcję przemysłową, czy też badaczom właściwości atomów. Tymczasem działania tamte stały u początków procesu, jaki doprowadził do sytuacji, w której każdego roku przestaje istnieć wiele gatunków stworzeń, a ludzkość stanęła na skraju zagłady. Podobnie człowiek, który krzyknął w górach, chciał być może zakomunikować coś ważnego towarzyszowi swojej wędrówki, a nie

²⁷⁹ „Cosmic fall”. MN 35. Polski teolog z XVII w. Kasper Drużbicki napisał: „[...] na skutek upadku człowieka nastąpiły we wszystkich stworzeniach poważne zaburzenia i chaos, przy czym zostały one zmuszone do służby człowiekowi, który się zbuntował”. Tenże. Chrystus głową wszelkiego stworzenia. „Znak” 26:1974 s. 619.

²⁸⁰ J. Calvin. Institutes of the Christian Religion. Księga II. Rozdz. I.5: <http://www.smartlink.net/~douglas/calvin/bk2ch01.html#five.htm>. Pełny tekst „Instytucji” Jana Kalwina zob. J. Calvin. Institutions: <http://www.smartlink.net/~douglas/calvin>. Zob. też P. Jaskóła. Spiritus Effector. Nauka Jana Kalwina o roli Ducha Świętego w misterium zbawienia. Wydawnictwo Św. Krzyża. Opole 1994 s. 44-55.

²⁸¹ „Residual truth”. MN 35.

²⁸² Zob. Granat, jw. s. 640.

wywołać lawinę niosącą dziesiątki ofiar. Istnieje zatem – według anglikanów – w świecie pewne kosmiczne „zanieczyszczenie moralne”²⁸³, które sprawia, że zło może zachowywać się jak rosnąca kula śnieżna we wspomnianej lawinie, niezależnie od intencji inicjatorów procesu. Owo zło „powstrzymuje i odciąga kosmos od wszelakich celów dobrego Boga, które może On dla niego mieć”²⁸⁴. Wydaje się, że można przyjąć, iż pisząc o zanieczyszczeniu moralnym oraz wewnętrznej dynamice zła, anglikanie nawiązują do tradycyjnej nauki Kościoła o grzechu pierworodnym. Faktycznie jednak nigdzie w omawianych dokumentach ów termin nie zostaje użyty wprost. Jedną z przyczyn tego może być świadomość, że grzech pierworodny jest tu rozumiany nie tyle jako grzech rzeczywiście popełniony przez każdego człowieka, co właśnie jako owo obecne w świecie *mysterium iniquitatis*.

Należy zauważyć, że owa dynamika zła w kosmosie, której człowiek nie potrafi całkowicie kontrolować, jest jednak zawsze powiązana z ludzką aktywnością. Wynika to z bardzo szczególnej pozycji człowieka w stworzeniu, o której szerzej traktuje 3. rozdział niniejszej pracy. Tu trzeba wspomnieć o jej, istotnym dla zrozumienia misterium zła, dwojakim aspekcie. Z jednej strony człowiek jest jednym ze stworzeń i jako taki pozostaje uwikłany w cały łańcuch bardzo ścisłych powiązań z innymi stworzeniami tego świata, który ekologowie określają mianem ekosystemu. Każda zmiana w jednym z elementów ekosystemu zawsze wpływa na wszystkie pozostałe, gdyż ekosystem funkcjonuje jak jeden wspólny organizm²⁸⁵. Działania człowieka jako części ekosystemu również mają zawsze skutki totalne, choć różna jest ich skala i nie muszą one być w pierwszej chwili widoczne. Z drugiej strony anglikanie głoszą, że człowiek jest współtwórcą²⁸⁶. Autorzy raportu „Człowiek

²⁸³ „Moral pollution”. MN 36.

²⁸⁴ „[...] frustrate and deflect the cosmos from whatever purposes of good God may have for it”. Tamże.

²⁸⁵ Zob. MLE 10-27. Ponieważ MLE stanowił historycznie pierwszy z serii dokumentów ekologicznych Kościoła Anglii, jego autorzy w I rozdziale podjęli w nim udaną próbę dosyć szczegółowego wprowadzenia do teorii ekosystemów.

²⁸⁶ „Co-creator”. MN 36. Podobnie w MN 34, choć nie użyto tam wprost tego wyrażenia.

i natura” stwierdzają: „Jeśli człowiek jako stworzenie, które jest także współtwórcą, znajduje się w stałej interakcji ze swoim środowiskiem jako całością, jeśli jest on częścią, wzajemnie i w sposób skomplikowany ze sobą powiązanych dzieł wszechświata, wówczas nieporządek w człowieku musi powodować nieporządek w jego środowisku”²⁸⁷. Określenie „współtwórca”, dość niezwykle jak na Kościół, który często bywa zaliczany do tradycji protestanckiej, można zrozumieć wyłącznie w kontekście nauki o wciąż niedokończonym stanie stworzenia, na które działalność człowieka ma wpływ historiozbawczy.

2.3.3. Zło naturalne jako część procesu stworzenia

Ostatecznie anglikanie uznają, że zło naturalne, choć często (nie zawsze) tajemniczo powiązane z ludzkimi działaniami, stanowi nieodłączną cechę obecnego świata i chrześcijanie winni się z tą sytuacją pogodzić, co jednak nie oznacza, że mają w sposób pasywny przyglądać się przejawom zła naturalnego. Według raportu „Chrześcijanie i środowisko” ludzie winni być świadomi, że „natura ma czerwone zęby i pazury”²⁸⁸, a „śmierć fizyczna stanowi część mechanizmu utrzymania i kontynuacji naszego świata”, a więc „jest rzeczą naiwną wierzyć, że śmierć i cierpienie mogą zostać wyeliminowane, bądź można ich uniknąć”²⁸⁹. W innym miejscu anglikanie stwierdzają z kolei, że naturalna śmierć, niebędąca skutkiem grzechu, jest „dobrą, racjonalną i pożądaną zmianą”²⁹⁰.

²⁸⁷ „If man, as the creature who is also co-creator, is in constant interaction with his environment as a whole, if he is part of the intricately interconnected workings of the universe, then a disorder in man must produce some disorder in his environment”. Tamże 36. Zob. także ORLE 47.

²⁸⁸ „Nature is red in tooth and claw”. CE 17. III. Wyrażenie idiomatyczne języka angielskiego tu oznaczające, że przyroda, ale i natura ludzka, są niebezpieczne dla innych bytów.

²⁸⁹ „Physical death is part of the mechanism of the maintenance and continuance of the world; it is naive to believe that death and suffering can be eliminated or avoided”. Tamże.

²⁹⁰ „Death, decay and change occur under two aspects. There is the natural birth, growing old and dying of living creatures. There is the death and decay brought about through the practice of the deadly sins. The first is good, rational and desirable change”. MLE 133.

Słowa te mogą wydawać się zbyt mocne zarówno dla ludzi wierzących, jak i naukowców. Faktycznie jednak są one nie tyle wezwaniem, by pogrzebać nadzieję, co próbą mocnego podkreślenia obecnego stanu świata jako niedokończonego. „Stworzenie zarówno człowieka, jak i przyrody jest trwającym procesem, wciąż niedokończonym, a dobre cele Boga w stworzeniu znajdują się ciągle w fazie ich realizacji” – stwierdzają autorzy raportu „Człowiek i natura”²⁹¹. To że obecny świat jest właśnie taki, podtrzymują nauki przyrodnicze²⁹², a Biblia zdaje się ten stan akceptować. Stary Testament określa szczegółowe przepisy uboju zwierząt ofiarnych, a Jezus nie był wegetarianinem (w Nowym Testamencie nie ma na ten temat najmniejszej wzmianki)²⁹³, mimo że musiał zdawać sobie sprawę, iż zabijanie zwierząt sprawia im ból. W tym, iż obecny świat znajduje się ciągle w stanie *in statu nascendi* na swej drodze od ostatecznego spełnienia, anglikanie upatrują główną przyczynę istnienia naturalnego zła.

Odpowiedzią Jezusa na problem cierpienia w świecie nie jest jeden wielki cud, na mocy którego zło znika w jednej chwili z historii, lecz solidarność z cierpiącym stworzeniem aż do śmierci włącznie²⁹⁴, by w akcie zmartwychwstania ukazać światu, czym materia ma się ostatecznie stać w Bożym zamyśle. W swym umęczonym, a następnie odmienionym po zmartwychwstaniu ciele Chrystus przedstawia niejako dzieje całego stworzenia, ukazując świat w ostatecznej uwielbionej wersji. Bożą intencją od początku było wydoskonalenie wszystkich rzeczy w Chrystusie, póki jednak nie narodziły się wszystkie pokolenia, proces ów trwa²⁹⁵.

²⁹¹ „Creation, both of man and of nature, is an ongoing process, still unfinished, so that the good purposes of God in creation are still only on their way to realization”. MN 34. Podobnie tamże 56-57.

²⁹² Zdaniem biologów relacje międzygatunkowe są oparte na utylitaryzmie. Zob. AW 4.

²⁹³ Zob. CE 3.

²⁹⁴ „Both the sufferings of animals and the sufferings of Christ could lead to cynicism if considered in isolation. But in the context of Easter and Pentecost the suffering of Christ takes on new meaning and this new meaning gives point to the groaning and travailing of all creation”. MLE 136.

²⁹⁵ Zob. tamże 137-138 ; CE 2 ; ORLE 47, 58.

2.4. Błędne doktryny Bożej immanencji i transcendencji

Anglikanie kładą szczególny nacisk na ukazywanie Bożej immanencji w świecie. Postawa taka jest zrozumiała, gdyż immanentna teoria stworzenia lepiej adaptuje się w ekoteologii niż podkreślanie Bożej transcendencji i wizja Boga jako *totum aliud* wobec wszelkich innych bytów. Należy wszak pamiętać, iż autorzy analizowanych raportów w pełni są świadomi, że poprawna teologia stworzenia musi unikać skrajności. W tym kontekście zwracają uwagę na nieortodoksyjność niektórych nurtów teologii, zarówno transcendentnych, jak i immanentnych.

2.4.1. Świat bezbożny

Akcentowanie Bożej transcendencji wobec świata stworzonego może w swojej skrajnej formie prowadzić do demonicznego obrazu świata. Bóg jest tak różny od swojego stworzenia, że staje się ono niejako Jego zaprzeczeniem, antybogiem. Materia jest zła albo przynajmniej jest miejscem zamieszkiwania zła. Należy ją więc odrzucić, zniszczyć i skoncentrować się na tym, co duchowe. Jedyne bowiem świat ducha stanowi domenę Boga. Tego typu dualistyczny pogład na świat (dobry duch – zła materia) był charakterystyczny dla ruchów gnostyckich rozpowszechnionych w pierwszych wiekach Kościoła, jednak faktycznie także po formalnym zaniku sekt gnostyckich przez całe wieki funkcjonował w różnych formach w teologii²⁹⁶. Przykładem jego żywotności mogą być modlitwy i wezwanie o „zbawienie duszy”, w których chrześcijański dogmat o zmartwychwstaniu ciał zwykle bywa przemilczany.

Łagodniejszą, a jednocześnie bardziej rozpowszechnioną formą traktowania świata jako miejsca, z którym Bóg niewiele ma wspólnego, stanowi deizm, głoszący, iż materia po stworzeniu została pozostawiona przez Boga samej sobie i Bóg nie interweniuje w jej losy. Świat w wersji deistycznej niekoniecznie jest zły, jest jednak równie bezbożny jak świat gnostyków, gdyż Bóg co najwyżej biernie przygląda się jego losom, a już na pewno nie ma mowy o Bożej immanencji w stworzeniach.

²⁹⁶ Na temat teologii gnostyckiej zob. J. Pieniek. *Gnosis* znaczy poznanie. „Sekty i Fakty” 1:1998 s. 21-22.

Anglikanie, choć w swoich ekoteologicznych raportach nie negują Bożej transcendencji w stosunku do stworzenia, piętnują obydwie wspomniane doktryny. Gnostycyzm – ich zdaniem – bazuje na teologii „zbyt spekulatywnej” i zawiera idee niezbyt przystające do „nowoczesnych koncepcji świata”²⁹⁷. Wprost temat ów został zasygnalizowany jedynie w raporcie „Człowiek i natura” i nie jest nigdzie głębiej rozwijany, można jednak się domyślać, iż autorom piszącym o zbyt spekulatywnej teologii chodzi o słabe zakorzenienie poglądów gnostyckich w Biblii, traktowanej przez zwolenników tych idei wybiórczo, zgodnie z własną hermetyczną interpretacją, oraz o fakt, iż współczesne nauki przyrodnicze skłaniają raczej do zachwytu na skomplikowanym, a jednocześnie harmonijnym mechanizmem świata, niż do dostrzegania w nim wyłącznie zła.

Więcej uwagi autorzy omawianych dokumentów poświęcają krytyce protestanckiej tradycji teologicznej, zwłaszcza w wydaniu kalwińskim, z której Kościół Anglii niemal od początku czerpał swoje teologiczne inspiracje²⁹⁸. Problematyką tą zajmują się aż trzy z omawianych tu dokumentów²⁹⁹. Główne ostrze krytyki skierowane zostało przeciwko nauce na temat kosmicznych skutków grzechu pierworodnego, który „zdeprawował cały porządek natury w niebie i na ziemi”³⁰⁰. Według raportu „Nasza odpowiedzialność za środowisko życiowe” następcy Kalwina często interpretowali jego teologię natury w ten sposób, iż „świat naturalny został pozbawiony Boga i z tego względu jest bezwartościowy”³⁰¹. Teologia ta mogła mieć bezpośrednie przełożenie na wrogą wobec środowiska naturalnego postawę wśród gorliwych chrześcijan i służyła

²⁹⁷ „The more extreme forms of a doctrine [...] are too speculative to command assent and involve ideas that are not readily harmonized with modern conceptions of the world”. MN 35.

²⁹⁸ Zob. L. Weil. *The Gospel in Anglicanism*. W: *The Study of Anglicanism*. Red. S. Sykes, J. Booty. SPCK. London 1995 s. 69-73; W. P. Haugeard. *From the Reformation to the Eighteenth Century*. Tamże s. 13-23; P. Butler. *From the Early Eighteenth Century*. Tamże s. 32.

²⁹⁹ Zob. MN 35; ORLE 54; CE 3.

³⁰⁰ Calvin. *Institutes*. Księga II. Rozdz. I.5.

³⁰¹ „His followers [chodzi o następców Kalwina] believed that the natural world was devoid of God and therefore worthless”. ORLE 54.

za usprawiedliwienie jego bezwzględnej eksploatacji³⁰². Działo się tak bez względu na nawoływania pojedynczych teologów protestanckich, by zachwycić się pięknem przyrody, traktować naturę w sposób sakramentalny i raczej się nią cieszyć niż ją plądrować³⁰³. Ostatecznie, jak zauważają autorzy dokumentu „Chrześcijanie i środowisko”, doktryna stworzenia prezentowana przez reformatorów Kościoła i ich następców miała w dużej mierze charakter deistyczny³⁰⁴. Proklamowano co prawda Boga jako absolutnie wyłącznego zbawcę człowieka, jednak świat stanowił tylko surową scenę rozgrywającego się między Bogiem a ludźmi dramatu, która została już wcześniej przeznaczona na spalenie po rozegraniu ostatniego aktu. Odrzucenie deizmu przez Kościół potwierdzono na pananglikańskiej Konferencji w Lambeth w 1978, wyraźnie stwierdzając w dokumencie końcowym, że „ludzie i zasoby tego świata uczynione zostały przez Boga i przez to są dobre (...); ponieważ On troszczy się o nie, my również winniśmy to czynić”³⁰⁵.

2.4.2. Świat boski

Anglikanie akcentują konieczność restauracji wątków immanentnych w teologii stworzenia, są jednak świadomi, że jednostronne ukazywanie Bożej obecności w stworzeniach bez jednoczesnego wskazywania na Jego transcendencję może prowadzić w stronę panteizmu. Doktryna głosząca, że świat jest Bogiem bądź jest boski w swej istocie, przeżywa ostatnio swój renesans w niektórych grupach ekologicznych, próbujących budować nową eko-duchowość, w miejsce tradycyjnej dla kultury Zachodu duchowości chrześcijańskiej³⁰⁶. Wiąże się to w dużej mierze z odkrywaniem przez ludzi

³⁰² Zob. E. Bettenhausen. *The Moral Landscapes of Embodiment*. „The Annual of the Society of Christian Ethics” 1991 s. 259-268.

³⁰³ Zob. ORLE 54.

³⁰⁴ Zob. CE 3.

³⁰⁵ „The people and the resources of the world are made by God and are therefore good [...]; since he cares about them and so must we”. *The Report of the Lambeth 1978*, jw. s. 60.

³⁰⁶ Zob. B. Taylor. *Earth and Nature Based Spirituality: From Deep Ecology to Radical Environmentalism*. „Religion” 31:2001 nr 2 s. 175-193 [część 1], nr 3 s. 225-245 [część 2].

z tego kręgu kulturowego religii azjatyckich oraz ich praktyk ascetycznych. Zdaniem anglikanów jedną z przyczyn tego zainteresowania należy upatrywać właśnie w faktycznej nieobecności soteriologii kosmosu w nauczaniu zachodnich chrześcijan³⁰⁷. Chrześcijanie winni być otwarci na inne religie i filozofie, jednak nie wolno przyjmować ich bezkrytycznie. Obok sprzecznych z nauką chrześcijańską idei, takich jak doktryna reinkarnacji czy też niepozostawiająca wiele miejsca na dogmat stworzenia cykliczna koncepcja czasu, religie te zacierają różnicę między Bogiem i światem³⁰⁸. Oddawanie czci górom, strumieniom, gajom czy też zwierzętom było w starożytności praktyką powszechną, praktyki te jednak bezwzględnie potępia Biblia określając je mianem bałwochwalstwa, bądź nierządu, gdyż istnieje tylko jeden Bóg Stwórca, który różny jest od swych stworzeń³⁰⁹.

Inny typ popularnego obecnie wśród ekologów panteizmu stanowi tzw. „hipoteza Gai”, która rości sobie pretensje do bycia teorią naukową³¹⁰. Jej twórcą jest Brytyjczyk, James Lovelock, który w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia, sformułował hipotezę głoszącą, iż Gaja to „złożony byt, na który składa się ziemska biosfera, atmosfera, oceany oraz gleba; to byt totalny, będący sprzężeniem zwrotnym lub cybernetycznym systemem, który szuka optymalnego środowiska fizycznego i chemicznego dla życia na tej planecie”³¹¹. O ile dla Lovelocka Ziemia, określona tu imieniem greckiej bogini Gai, stanowi jeden organizm, dla którego tradycyjnie pojmowane stworzenia są jedynie czymś w rodzaju jego komórek, o tyle dla niektórych wyznawców nowej ekologicznej duchowości owa „totalność”

³⁰⁷ Zob. MN 38.

³⁰⁸ Zob. MN 69-70.

³⁰⁹ Zob. MN 67.

³¹⁰ Zob. C. J. Hughes. Gaia. A Natural Scientist's Ethic for the Future. „The Ecologist” 3:1985 s. 92-95; D. Abram. The Perceptual Implications of Gaia. Tamże s. 96-103. C. Deane-Drummond. God and Gaia: Myth and Reality? „Theology” 95:1992 s. 277-285; N. Habel. Key Ecojustice Principles: A *Theologia Crucis* Perspective. „Ecotheology” 5-6:1998-1999 s. 114-125. Ostatni tytuł jest dość mylący, traktuje jednak o *theologii crucis* nie Jezusa, lecz właśnie Gai.

³¹¹ „[...] complex entity involving the earth's biosphere, atmosphere, oceans, and soil ; the totality constituting a feedback or cybernetic system which seeks an optimal physical and chemical environment for life on this planet”. J. Lovelock. Gaia: A New Look at Life on Earth. Oxford University Press. Oxford 1979 s. 11.

jej bytu, to nic innego jak „bóstwo”, którego wszyscy jesteśmy częścią³¹². Ziemia więc dla nich to starożytna bogini i Matka wszelkiego życia.

Spośród omawianych w niniejszej pracy dokumentów anglikańskich do hipotezy Gai odnoszą się dwa. 1. „Człowiek i natura” z roku 1975 wskazuje, że traktowanie Ziemi jako jednego organizmu, choć nieco pretensjonalne, może być „w pewnym sensie” (in a sense) prawdziwe, jeżeli zważyć na głębokie wzajemne związki ekosystemów³¹³. 2. „Chrześcijananie i środowisko” z roku 1990 nie pozostawia już żadnej wątpliwości. Ubóstwianie natury, nawet jeżeli atrybut ów przypisuje się jej jedynie „w pewnym sensie” (in some sense)³¹⁴, autorzy raportu zaliczają do jednego z trzech głównych błędów ekoteologii³¹⁵. Oprócz wytknięcia owych błędów autorzy dokumentu wyraźnie stwierdzają: „chrześcijanie wierzą, że planeta Ziemia należy do Boga, który ją stworzył, odkupił i podtrzymuje (Ps 24, 1; Iz 42, 8; J 1, 1-3; Kol 1, 16-20); nie powinno jednak być mylona z Bogiem ani nie jest święta”³¹⁶.

Skąd się wzięła pewna rozbieżność między dwoma dokumentami ekologicznymi tego samego Kościoła? Prawdopodobnie głównym powodem jest fakt, że w roku 1975, kiedy ukazał się dokument „Człowiek i natura”, hipoteza Gai była znana jedynie wąskiemu gronu naukowców, czytających artykuły Lovelocka, i to w wersji, która unikała wkraczania na obszar religii, akcentując złożoność ziemskiego ekosystemu. W roku 1990 hipoteza ta zyskała już sobie, wskutek publikacji w roku 1979 sztandarowego dzieła jej autora³¹⁷, szeroki rozgłos i została zinterpretowana przez niektóre kręgi działaczy ekologicznych w sposób religijny.

³¹² Zob. L. Osborn. Archetypes, Angels and Gaia. „Ecotheology” 10:2001 s. 9-22.

³¹³ Zob. MN 28-29. Autorzy dokumentu powołują się przy tym nie na Jamesa Lovelocka, lecz na J. Z. Younga. *The Ascent of Man*. BBC Publications. London 1973 s. 412.

³¹⁴ Angielskie wyrażenia „a sense” i „some sense” to całkowite synonimy.

³¹⁵ Zob. CE 8. Dwa inne błędy to twierdzenia, iż przyroda została dana człowiekowi wyłącznie dla jego własnych celów oraz że człowiek nie różni się od zwierząt.

³¹⁶ „Christians believe that the planet earth belongs to God, who created, redeemed and sustains it (Ps 24:1; Is 42:8; Jn 1:1-3; Col 1:16-20); however, it should not be confused with God, and is not itself sacred”. Tamże 1.

³¹⁷ Zob. Lovelock, jw. Późniejsze znane dzieło tegoż autora, w którym rozwinął swą ideę to: *The Ages of Gaia: A Biography of our Living Earth*. Oxford University Press. Oxford 1988.

2.4.3. Antropocentryzm i geocentryzm

Zdaniem teologów anglikańskich poprawna teologia stworzenia winna uświadomić ludziom dwa dosyć często powielane błędy: antropocentryzmu i, ściśle z nim powiązanego, geocentryzmu. Obydwa są pochodną niewłaściwego rozumienia Bożej transcendencji oraz immanencji wobec świata.

Błąd antropocentryzmu sprowadza się do tego, że Bóg stworzył świat wyłącznie ze względu na człowieka. Zgodnie z tą teorią *jedynie* człowiek jest dzieckiem Bożym; to jego Bóg umiłował, umarł za niego na krzyżu i przeznaczył do przyszłej chwały. Człowiek jest obrazem Boga niewidzialnego i *tylko* w nim mieszka Bóg. Konsekwentnie reszta stworzeń stanowi wyłącznie teatr działań człowieka, źródło zasobów by mógł dobrze żyć³¹⁸, rozwijać się i mieszkać, oraz wielką spizarnię. Człowiek więc na ziemi jest miarą wszystkich rzeczy³¹⁹, a także, jak podkreślają świeccy humaniści, źródłem norm etycznych. W ujęciu antropocentrycznym Boża immanencja zostaje ograniczona wyłącznie do ludzi, wobec reszty stworzeń natomiast jest On niemal doskonale transcendentny.

Autorzy raportu „Chrześcijanie i środowisko” wymieniają pogląd głoszący, iż „otrzymaliśmy prawo, by dominować i używać ziemskich zasobów całkowicie dla naszych własnych celów”³²⁰, pośród trzech głównych błędów ekoteologicznych³²¹. Przyczyny tej opinii autorzy dokumentu omawiają przy okazji krytyki teologii reformatorów. Podejście antropocentryczne zawyża mianowicie status człowieka i nie docenia wartości pozostałych stworzeń dla Stwórcy, który je cały czas podtrzymuje w istnieniu. Interpretacja taka wpisuje się w deizm i jest tu określona ostro jako „arogancja płynąca z niewłaściwej doktryny Boga

³¹⁸ Tego typu optyka była widoczna jeszcze w pierwszych ekologicznych wypowiedziach Stolicy Apostolskiej. Zob. Stanowisko Stolicy Apostolskiej wobec ochrony środowiska naturalnego człowieka. „Chrześcijanin w Świecie” 2:1973 nr 2 s. 71-84.

³¹⁹ Tekst Protagorasa. Zob. W. Tatarkiewicz. Historia filozofii. T. 1: Filozofia starożytna i średniowieczna. Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Warszawa 1978 s. 69.

³²⁰ „[...] we are given licence to dominate and use the earth's resources entirely for our own purposes”. CE 8.

³²¹ Zob. tamże.

i Jego relacji wobec świata”. Uznanie owej arogancji winno prowadzić do „pokuty i dalej do pokory (bądź respektu), i uwielbienia”³²².

Komisja Doktrynalna, która opracowała dokument „Człowiek i natura”, nie waha się użyć mocnych słów, zajmując się zagadnieniem antropocentryzmu: „wyobrażanie sobie, że Bóg stworzył cały Wszechświat wyłącznie na użytek człowieka jest oznaką głupoty”³²³. O ile bowiem nie można zaprzeczyć, że człowiek znajduje się w centrum biblijnego nauczania na temat stworzenia, a tyle nauczanie to nie podtrzymuje tezy, że przyroda została powołana do istnienia tylko „dla sprawy człowieka” (for man’s sake). Istnieje ona dla chwały Bożej, czyli jej znaczenie i wartość wykracza poza punkt widzenia ludzkiej użyteczności³²⁴.

Dokument ten ponadto podejmuje krytykę wyznaczania człowieka jako źródła norm etycznych, jak to ma zazwyczaj miejsce w świeckich nurtach humanistycznych. W świeckim humanizmie istnieje, zdaniem autorów raportu, wewnętrzna sprzeczność, bowiem człowiek stanowi, według przedstawicieli tego nurtu, jedynie najdoskonalszą część świata przyrody i wraz z nią ewoluuje. Nie może być wobec tego źródłem norm, chyba że te również byłyby zmienne. W tym ostatnim przypadku trudno jednak mówić o jakichkolwiek normach, które z definicji winny być stałe³²⁵.

Pochodną antropocentryzmu stanowi geocentryzm. Obecnie nikt nie podtrzymuje już co prawda poglądów, że Ziemia jest centrum Wszechświata w sensie przestrzennym, wokół którego wszystko się obraca, jednak miejsce tak rozumianego geocentryzmu zastąpił geocentryzm teologiczny, według którego – ponieważ na Ziemi rozegrały się główne

³²² „Acknowledgement of the arrogance coming from an inadequate doctrine of God and his relationship with the world, should lead to repentance, and on to humility (or awe) and worship”. Tamże 3.

³²³ „To imagine that God has created the whole solely for man’s use and pleasure is a mark of folly”. MN 67.

³²⁴ Tamże.

³²⁵ Zob. tamże 13-14. CE w zbliżonym kontekście cytuje Karla Bartha, który stwierdził, że „zachowanie etyczne musi być definiowane przez naszą relację do Boga, a nie przez naszą relację do innych rzeczy” („ethical behaviour has to be defined through our relationship to God, not through our relationship to other things”). CE 2.

wydarzenia zbawcze – to właśnie tutaj znajduje się teologiczne centrum całego kosmosu. Dopóty geocentryzm nie jest doktryną niebezpieczną, dopóki ludzie nie natkną się na istnienie innych form życia we Wszechświecie. Spotkanie takie, zwłaszcza jeżeli mielibyśmy do czynienia z istotami inteligentnymi, może postawić teologię przed szeregiem poważnych problemów³²⁶, dlatego już teraz należy założyć, iż – o ile gdziekolwiek byty takie istnieją – są to również stworzenia Boże, do Niego należące i pozostające z Nim w intymnej relacji, wobec których ziemski człowiek nie ma suwerennych praw.

Zagadnieniu temu poświęcają dość obszerny akapit autorzy raportu „Człowiek i natura”. Stwierdzają na wstępie, że zajmują się przyrodą taką, „jaka znana jest na tej planecie”, oraz życiem, „jakie ona wyłoniła w ziemskim środowisku”³²⁷, jest bowiem możliwe, że we Wszechświecie pojawiły się, bądź też pojawią w przyszłości, również inne formy ożywione. I chociaż nic o ich istnieniu jeszcze nie wiemy, taką możliwość należy brać pod uwagę, gdyż „uchroni nas to od przyjmowania zbyt wąskiego, antropocentrycznego postrzegania materialnego świata”³²⁸. Bez wątplenia człowiek ma istotne miejsce wśród Bożych celów, jednakże nie znaczy to, „że Wszechświat nie ma innego celu niż rola siedliska życiowego człowieka lub istnieje wyłącznie dla ludzkich korzyści. Może się równie dobrze okazać, że człowiek stanowi część dużo większego przedsięwzięcia w przestrzeni i czasie niż to, które do tej pory rozumie, i możliwość ta niesie z sobą oczywiste praktyczne konsekwencje dla ludzkich postaw wobec Wszechświata”³²⁹. Postawa

³²⁶ Na temat ewentualnych problemów natury teologicznej jakie zrodzą się, gdy dojdzie do takiego spotkania zob. J. Pieniek. *Konsekwencje bliskich spotkań III stopnia, czyli teologiczna teoria względności*. „Teologia w Polsce” 67:2002 s. 45-46.

³²⁷ „This report is, of course, concerned with nature as it is known on this planet and with life as it has emerged in this terrestrial environment”. MN 66.

³²⁸ „Nevertheless, it is important to bear the possibility of such forms of life in mind, for it will save us from taking too narrowly anthropocentric a view of the material universe”. Tamże.

³²⁹ „[...] this is not to say that the universe has no other purpose than to be setting for man's life or that it exists solely for man's benefit. It could well be that man is part of some much vaster enterprise in space and time than he yet understands, and this possibility carries obvious practical consequences for human attitudes to the universe”. Tamże.

pokory wobec Bożego dzieła i uznanie Jego absolutnej suwerenności nad stworzeniem, również tym pozaziemskim, stanowi niezbędny warunek poprawnej teologii stworzenia.

2.5. Sens pojęcia „wewnętrzna wartość stworzeń”

W 1963 roku małżonek brytyjskiej królowej, książę Filip, stwierdził w swym przemówieniu z okazji rozpoczęcia konferencji „Tereny wiejskie w latach 70.”³³⁰, że „faktycznie tereny wiejskie dzielimy z wieloma innymi stworzeniami, Bożymi stworzeniami (...). Należy więc coś uczynić dla ochrony tych stworzeń ze względu na nie same, niekoniecznie ze względu na nas”³³¹. Słowa te można by zaliczyć do jednego z wielu okolicznościowych przemówień przedstawicieli brytyjskiego establishmentu, gdyby nie fakt, iż przytacza je na samym początku pierwszy z anglikańskich dokumentów ekologicznych, otwierając tym samym ważną dyskusję na temat „wewnętrznej wartości” stworzeń pozaludzkich. Wątek ów przewija się przez wszystkie omawiane tu raporty w ponad pięćdziesięciu miejscach i jako taki stanowi z pewnością charakterystyczną cechę anglikańskiej ekoteologii.

Co to znaczy, że stworzenia pozaludzkie mają „wewnętrzną wartość”? Anglikanie zawsze używają w tym kontekście wyrażenia „intrinsic value”, co zgodnie z definicjami słownikowymi oznaczałoby wartość „nieodłączną”, „wrodzoną”, „wewnętrzną”, lub „rzeczywistą”³³², bądź też w ujęciu bardziej opisowym wartość „odnoszącą się do istotowej

³³⁰ Konferencja „Countryside in 1970” stanowiła szerokie forum konsultacyjne rządu brytyjskiego z różnymi grupami i organizacjami społecznymi, którego celem było przygotowanie strategii rozwoju kraju w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia, z uwzględnieniem wyzwań natury ekologicznej.

³³¹ „We are, in fact, sharing this countryside with a lot of other creatures, God’s creatures. [...] There is a point to be made for the conservation of these things for their own sake, not necessarily for our sake”. MLE 10. Idea przypisywania stworzeniom pozaludzkim „wewnętrznej wartości” funkcjonowała w literaturze angielskiej jeszcze przed wybuchem kryzysu ekologicznego: zob. B. Foster. *An Estimation of Admonition: The Nature of Value, the Value of Nature, and The Abolition of Man*. „Christian Scholar’s Review” 1997-1998 s. 416-435.

³³² Zob. *Wielki słownik angielsko-polski*. Wydawnictwo Naukowe PWN. Red. J. Linde-Usiekniewicz [i in.]. Warszawa 2004.

(esencjalnej) natury rzeczy”³³³. Choć próżno szukać w omawianych dokumentach jednoznacznej teologicznej definicji owej „wewnętrznej wartości”, ich autorzy wielokrotnie próbują poszerzyć rozumienie tego terminu przez jego negatywne (jak nie należy go pojmować) i pozytywne (jak należy go pojmować) przybliżenie.

2.5.1. Ujęcie negatywne

Przystępując do omawiania negatywnego ujęcia wewnętrznej wartości stworzenia, należy wykluczyć ideę przeciwną, utrzymującą, że natura jest *bezwartościowa*, bądź wręcz *zła*. Anglikanie czynią to przy okazji krytyki nauczania gnostyków oraz reformatorów Kościoła. Nauka gnostycka nie zasługuje – ich zdaniem – na uwagę, gdyż jest zbyt spekulatywna³³⁴, słabo osadzona w Biblii i nie harmonizuje z nowoczesnymi koncepcjami świata, natomiast nauka reformatorów Kościoła może wprowadzić w ślepy zaulek deizmu³³⁵.

Podobnie odrzucić należy drugą skrajność, która przypisuje przyrodzie pewne atrybuty doskonałości. Przyroda więc *nie jest* w żaden sposób *boska* ani *święta* w rozumieniu posiadania jakichś boskich atrybutów. Chrześcijanie winni odrzucić pogańskie i dalekowschodnie pojmowanie świętych tworów przyrody, nie mówiąc o jakichkolwiek formach oddawania im czci³³⁶.

Wewnętrzna wartość stworzeń nie jest wartością *absolutną*. Istnieją sytuacje, w których przyrodę, mimo jej wewnętrznej wartości, należy poświęcić. Autorzy raportu „Człowiek i natura” posługują się przy omawianiu tego zagadnienia obrazowymi przykładami³³⁷. Stwierdzają mianowicie, że rządowi nie wolno wypuszczać z więzienia terrorysty, nawet gdyby jakaś grupa, która tego się domaga, zagroziła zniszczeniem najbardziej bezcennego dzieła sztuki, jeśli jej żądanie nie zostanie spełnione. Podobnie w wielu wypadkach trzeba na polach zastosować środki

³³³ „Relating to the essential nature of a thing”. Collins English Dictionary. HarperCollins Publishers. Glasgow 1998.

³³⁴ Zob. MN 35.

³³⁵ Zob. ORLE 54.

³³⁶ Zob. MN 67, CE 1, 8.

³³⁷ Zob. MN 14.

niszczące chwasty, nawet wówczas gdy efektem ubocznym takich czynów będzie wyginięcie jakiegoś gatunku motyli. Postępowania takiego nie należy oczywiście mylić z bezmyślnością, choć trzeba się pogodzić z faktem, że „w zmieniającym się świecie nie wszystkie dobre rzeczy mogą być zachowane”³³⁸. W podobnym duchu wypowiadają się autorzy dokumentu „Chrześcijanie i środowisko”, zwracając uwagę, że nic nam nie wiadomo, jakoby Jezus był wegetarianinem³³⁹.

Natura nie jest *samoistna, dobra sama z siebie* ani *jej wartość nie pochodzi z niej samej*. Tylko Bóg sprawia, że ptaki nie spadają, a kwiaty są przyrodziane piękniej niż Salomon³⁴⁰. Jedynie Bóg powoduje, że byty ciągle istnieją, gdyż sam je w tym istnieniu podtrzymuje³⁴¹. Ponieważ natura jest przygodna, a nie konieczna, od Boga zależy czy ona w ogóle istnieje. Również dobro stworzenia to atrybut zewnętrzny, który pochodzi od Stwórcy. W takim też duchu wypowiedzieli się biskupi zgromadzeni na Konferencji w Lambeth w 1978 r., którzy stwierdzili w dokumencie końcowym, że zasoby tego świata są dobre z tego tytułu, iż „zostały uczynione przez Boga”³⁴². Należy wreszcie pamiętać, że dla anglikanów obecny stan przyrody to *stan niedokończony*, sytuacja *in statu nascendi*, gdyż Bóg cały czas pracuje nad swoim stworzeniem. Z tego tytułu naturze również trudno przypisywać cechy doskonałości³⁴³.

Kolejny blok tematów związanych z negatywnym określeniem wewnętrznej wartości stworzeń pozaludzkich stanowią zagadnienia związane z ich relacją do człowieka. Otóż według anglikanów wewnętrznej wartości przyrody absolutnie *nie* należy pojmować wyłącznie przez pryzmat jej *wartości dla człowieka*³⁴⁴. Człowiek potrzebuje przyrody do życia i z tego powodu jest ona dla niego czymś cennym. Wartość

³³⁸ „Of course it is true that in a changing world not all good things can be preserved [...]”. Tamże.

³³⁹ Zob. CE 3.

³⁴⁰ Zob. MLE 134.

³⁴¹ Zob. CE Summary, 1, 2.

³⁴² „The people and the resources of the world are made by God and are therefore good”. The Report of the Lambeth Conference 1978, jw. s.60. Zob. też ORLE 100.

³⁴³ Zob. MN 34.

³⁴⁴ Zob. tamże 67; CE Summary, 8.

wewnętrzna stworzeń nie sprowadza się jednak ani do ekonomii³⁴⁵, ani do sentymentów³⁴⁶. Odnosi się to zarówno do obecnego pokolenia, jak i do pokoleń przyszłych³⁴⁷. Wewnętrzna wartość to *nie użyteczność*³⁴⁸. Autorzy raportu „Człowiek i natura” stwierdzają retorycznie: „[...] nasze pytanie to nie pytanie o ich [stworzeń] wartość dla człowieka, ale o wewnętrzną wartość słoni, małp, a [...] nawet pasożyta malarii”³⁴⁹.

Stworzenia pozaludzkie *nie są wreszcie człowiekowi równe*. W tezie tej nie chodzi wyłącznie o nierówność w sensie bycia różnym od człowieka³⁵⁰. Wewnętrzna wartość stworzeń to wartość drugorzędna w stosunku do wartości ludzi³⁵¹. Tylko o człowieku Biblia stwierdza, że został stworzony na Boży obraz i podobieństwo (Rdz 1, 26-27). Jezus nauczał, jak bardzo cenne w oczach Boga są różne stworzenia, jednak człowiek jest od nich znacznie ważniejszy (np. Mt 6, 26)³⁵². Pisząc o zwierzętach jako najbardziej pokrewnych ludziom formach ożywionej przyrody, autorzy raportu „Nasza odpowiedzialność za środowisko życiowe” ujmują to następująco: „Tradycja chrześcijańska zapewnia, że zwierzęta zostały stworzone przez Boga i że z tego powodu mają wewnętrzną wartość. Tym niemniej wartość zwierząt zawsze była na drugim miejscu względem bytów ludzkich, uczynionych na Boży obraz i umiejscowionych w centralnym miejscu w stworzeniu”³⁵³.

³⁴⁵ Zob. ORLE 65.

³⁴⁶ Zob. MN 14.

³⁴⁷ Zob. ORLE 63.

³⁴⁸ Zob. tamże 84.

³⁴⁹ „[...] our question is not about their value to man, but the *intrinsic* [kursywa w oryginale] value of elephants, apes and, for that matter, even the malaria parasite. MN 13.

³⁵⁰ Zob. CE 8 ; AW 4.

³⁵¹ Zob. ORLE 80.

³⁵² Zob. CE 3.

³⁵³ „The Christian tradition asserts that animals have been created by God and that they have an intrinsic value for that reason. Nevertheless, the value of animals has always been seen as secondary to that of human beings made in God’s image and placed in a central position in creation”. ORLE 72; powtórzone w AW 2. Warto zwrócić tu uwagę na czas Present Perfect użyty w pierwszym zdaniu cytowanego fragmentu. Jego zastosowanie sprawia, że może być tu mowa nie tylko o zwierzętach stworzonych, ale także nadal stwarzanych, co z kolei może stanowić aluzję to teologii *creatio continua*.

2.5.2. Ujęcie pozytywne

W ujęciu pozytywnym „wewnętrzna wartość stworzeń” oznacza przede wszystkim to, że mamy do czynienia z *Bożymi stworzeniami*, czyli takimi, które należą do Boga i tylko On ma do nich suwerenne prawa³⁵⁴. Wszystkie inne przybliżenia wewnętrznej wartości należy faktycznie uznać jedynie za rozwinięcie tej podstawowej prawdy. Zgodnie z dokumentem „Człowiek i natura” aksjomat ten jest warunkiem *sine qua non*, swoistym fundamentem poprawnej chrześcijańskiej ekoteologii³⁵⁵. To Bóg na pierwszym miejscu, a nie ktokolwiek inny, jest odpowiedzialny za swoją własność³⁵⁶. Z kolei raport „Nasza odpowiedzialność za środowisko życiowe” posiłkuje się w tym kontekście cytatem z Jürgena Moltmanna: „Przez wieki mężczyźni i kobiety próbowali zrozumieć stworzenie *jako naturę* (...). Dziś istotne jest, by rozumieć ową poznawalną, kontrolowaną i wykorzystywaną naturę *jako Boże stworzenie* i nauczyć się ją jako taką szanować. Ograniczona sfera rzeczywistości, którą nazywamy «naturą», musi zostać wyniesiona ku totalności bytu, który nazywamy «Bożym stworzeniem»”³⁵⁷.

Stworzenie pozaludzkie nie jest Bożym stworzeniem wyłącznie w sposób tytułarny, lecz znajduje się w ciągle aktywnym posiadaniu przez Boga. Stanowi podmiot Jego ciągłego zainteresowania oraz działania. To nie zrujnowany dom, lecz wciąż odnawiany i upiększany pałac, co znacznie podwyższa jego wartość. Bóg realizuje w nim zgodnie ze swym planem historię zbawienia³⁵⁸. Bóg przyrodę stwarza³⁵⁹ i wydoskonala. Przybrał materię jako swoje śmiertelne ciało i umarł za nią³⁶⁰, by ją unieśmiertelnić³⁶¹. Pragnie na końcu czasów obdarzyć ją chwałą, jako swoje stworzenie³⁶². Tylko On nadaje jej sens³⁶³.

³⁵⁴ Zob. CE 2.

³⁵⁵ Zob. MN 41.

³⁵⁶ Zob. MLE 132.

³⁵⁷ Zob. Moltmann, jw. s. 65; ORLE 4.

³⁵⁸ Zob. MLE 40.

³⁵⁹ Zob. ORLE 56.

³⁶⁰ Zob. tamże 47.

³⁶¹ Zob. tamże 46.

³⁶² Zob. tamże 49; MN 67.

³⁶³ Zob. MLE 137-138.

Przyroda jest dla Boga przedmiotem jego aktywnej miłości. Wiara w stworzenie świata z miłości to, zgodnie z myślą autorów raportu „Człowiek i natura”, podstawowa cecha chrześcijaństwa odróżniająca je od innych religii³⁶⁴. Bóg, jak odważnie dalej wyjaśniono w tym dokumencie, tak bardzo kocha swe dzieło, że nie działa arbitralnie³⁶⁵. Miłość Boga do świata nie może być pojmowana jako stan egzystencjalny, jako bierna radość z posiadania czegoś, bądź też satysfakcja z wykonania dobrego dzieła. To raczej ciągła troska i pielęgnowanie tego, co się uczyniło, oraz wspólna zabawa ze swymi stworzeniami. Bóg „kopie kanały”, gdzie człowiek nie chadza, „by nasycić i zasiłić rosnącą tam trawę” (Hi 38, 25-27), a przydatność stworzenia Lewiatana (i Behemota) dla ludzi jest co najmniej problematyczna, jednak z potworem tym Bóg bawi się w morzu (Hi 40, 15–41,26; Ps 104, 26)³⁶⁶.

Kolejną, nie mniej ważną cechą stworzeń warunkującą przypisywanie im wewnętrznej wartości, stanowi fakt Bożej immanencji w przyrodzie³⁶⁷. Jak już o tym była wcześniej mowa, owa immanencja nie oznacza w żadnej mierze ubóstwienia bytów stworzonych. Więż jednak Stwórcy ze swymi stworzeniami jest na tyle intymna, że jest On w nich w tajemniczy sposób obecny³⁶⁸. Dzięki tej obecności stworzenia są podtrzymywane w swym przygodnym istnieniu³⁶⁹, a świat przyrody może wskazywać swego Stwórcę (Rz 1, 20), ujawniając w ten sposób swój sakramentalny charakter³⁷⁰.

W kilku miejscach omawianych dokumentów anglikanie używają również innych przybliżeń charakteryzujących wewnętrzną wartość stworzeń. Przede wszystkim stworzenia Boże są dobre³⁷¹ zgodnie z Księgą Rodzaju (1, 1-31). Dobroć ta wynika bezpośrednio z bycia stworzonym przez Boga. Według raportu „Człowiek i natura” dobroć stworzeń jest jednym z założeń

³⁶⁴ Zob. MN 72.

³⁶⁵ „[...] God does not act arbitrarily. If he created of free choice and by deliberate decision, nonetheless he acts in accordance with his nature of love and for the increase of joy” [tamże 41].

³⁶⁶ Zob. ORLE 41.

³⁶⁷ Zob. MN 42.

³⁶⁸ Zob. ORLE 50.

³⁶⁹ Zob. CE Summary, 1-3.

³⁷⁰ Zob. MN 58-60; ORLE 57; Peacocke, jw. s. 132-142; C. Bartnik. Sakrament świata. „Więź” 19:1976 nr 11 s. 6-10.

³⁷¹ Zob. MN 67, ORLE 100.

poprawnej teologii stworzenia³⁷². Autorzy dokumentu „Człowiek w jego życiowym środowisku”, jako jedyne z tu omawianych, zajmując się najbardziej rozwiniętą częścią stworzeń pozaludzkich, którą są zwierzęta, przypisują im godność³⁷³. Wyraz ów jest użyty w kontekście piętnującym pewne praktyki chowu, stanowiące „pomniejszenie godności zwierząt”³⁷⁴, jednak jego sens nie został nigdzie rozwinięty. Kontekstowa i językowa analiza pozwala sądzić, że chodzi tu o szacunek dla zwierząt jako Bożych stworzeń, najbardziej pokrewnych ludziom³⁷⁵.

Ten sam dokument cytuje Alistera Hardy’ego, który jest przekonany, że „świat organiczny”³⁷⁶ nie tylko posiada świadomość, ale prawdopodobnie również potrafi na swój sposób kochać i nosi w sobie duchowy element. Może wydawać się to czystą spekulacją, jednak warto ją tu przytoczyć, gdyż autorzy omawianego dokumentu uznają myśl Hardy’ego za „użyteczny wkład w dyskusję”³⁷⁷.

Należy jeszcze zwrócić uwagę na piąty punkt raportu „Chrześcijaństwo i środowisko”. Podkreśla on bezpośredniość relacji między Bogiem a jego wszystkimi stworzeniami (Ps 104, 27; Rdz 9, 9-11), zarówno „dzikimi, jak i udomowionymi [...], atrakcyjnymi i odpychającymi, wartościowymi i ewidentnie dla nas bezużytecznymi”³⁷⁸. Stwierdzenie to jest o tyle ważne, iż może stanowić pewne wyzwanie dla doktryn przyjmujących tezę o pośrednictwie między stworzeniem a Bogiem, sprawowanym *wylącznie* przez człowieka.

³⁷² Zob. MN 41.

³⁷³ Ang. dignity; zob. MLE 41, 144.

³⁷⁴ „Diminution of animal dignity”. Tamże – w obydwu miejscach identyczny zwrot oraz kontekst.

³⁷⁵ Według definicji zaczerpniętej z Collins English Dictionary (zob. jw.), „dignity” to m. in. „the state or quality of being worthy of honour”. Pokrewieństwo rozumiane jest tu przede wszystkim jako zdolność odczuwania bólu fizycznego i psychicznego.

³⁷⁶ „The organic world”. MLE 142; zob. A. Hardy s. 34-35.

³⁷⁷ „The group found it a useful contribution to the discussion”. MLE, tamże. IGMO 22 stwierdza z kolei, że winnyśmy dbać o „duchowy i fizyczny dobrobyt naszych bliźnich w stworzeniu” („A duty of care, of neighbourliness, imparts an especial regard for the well being, spiritual and physical, of our neighbours in creation”).

³⁷⁸ „A proper balance requires us to stress the direct relation between God and all creatures [...] both wild and tame [...], attractive or repulsive, valuable or apparently useless for us”. CE 5.

3. CZŁOWIEK JAKO ZIEMSKI ZARZĄDCA W IMIENIU BOGA

Ontologicznie człowiek dla anglikanów to jedynie jedno z wielu Bożych stworzeń, które choć najdoskonalsze na ziemi, różni się od nich bardziej stopniem niż rodzajem. Nie oznacza to jednak, że nie dostrzegają oni ludzkiej wyjątkowości na płaszczyźnie innej niż struktura bytu. Płaszczyzną tą jest Boże wybranie człowieka, by w Jego imieniu zarządzał stworzeniem. Zarząd ów ma charakter bardzo szczególny, bowiem realizując go, osoby ludzkie współuczestniczą wraz z Bogiem w Jego dziele stwarzania i zbawiania świata. Teza ta z pewnością należy do kontrowersyjnych, pozwala jednak jej autorom ukazać, jak wielka odpowiedzialność ciąży z tego tytułu na tych, których Bóg uczynił na swój obraz i podobieństwo. Grzesząc ukazują wypaczony obraz Boga wobec innych stworzeń, a jednocześnie w pewnej mierze deformują sam proces stwórczy.

W ten sposób anglikanie tworzą podwaliny swojej teologii zarządzania. Człowiek tu nie posiada rzeczy, lecz nimi zarządza i winien czynić to zgodnie z wolą Właściciela, którego reprezentuje. Wizji tej nie brakuje krytyków pośród ekologów, zarzucających jej, że jest jedynie swoistą nowomową Kościoła na temat starej nauki o ludzkiej dominacji pośród stworzeń. Autorzy omawianych dokumentów nie zgadzają się z tą tezą, broniąc teologii zarządzania jako nauki wy wpływającej wprost z właściwej interpretacji Pisma Świętego.

3.1. Człowiek jako zwierzę, które nie jest zwierzęciem

Pisma Świętego, podstawowego źródła teologicznej inspiracji, nie wolno, zdaniem anglikanów, traktować jako podręcznika antropologii³⁷⁹. Nie przedstawia ono jednolitego obrazu człowieka, raz włącza-

³⁷⁹ Zob. MLE 131; ORLE 40.

jąc go, raz wyłączając spośród pozostałych stworzeń, podobnie jak nie definiuje pojęcia „natura”³⁸⁰. Dzieje się tak dlatego, że celem jego powstania było przede wszystkim umożliwienie człowiekowi, poprzez słowo Boże, kontaktu z Bogiem Żywym, a rozważania na temat natury i relacji panujących pośród stworzeń stanowią co najwyżej tło opisywanych w Biblii wydarzeń zbawczych. Tym niemniej owo wahanie Pisma Świętego w sprawie umieszczenia człowieka pośród bądź obok stworzeń ma swoje uzasadnienie także w codziennej obserwacji bytów ludzkich. Ludzie są bowiem nośnikami zdumiewających antynomii: cech zwierzęcych i osobowych, cielesności i duchowości, stworzonosci i aktywności twórczej³⁸¹.

3.1.1. Człowiek jako zwierzę pośród zwierząt

Człowiek jest jednym ze stworzeń. Ta podstawowa prawda niesie ze sobą istotne konsekwencje. Zgodnie z nią człowiek nie znajduje się ponad światem przyrody, ale w nim; jest jego fragmentem³⁸². Pozostaje w ciągłej relacji do niezliczonej liczby innych bytów stworzonych³⁸³ – jego „współstworzeń”, jak określił to arcybiskup Canterbury R.A. Runcie³⁸⁴. Jeżeli można by go z czymś lub kimś skonstrastować, to przede wszystkim ze Stwórcą, a nie stworzeniem³⁸⁵. Z też tego powodu ani byty pozaludzkie, ani ludzie nie posiadają w sensie ścisłym praw. Przysługują one wyłącznie Stworzycielowi, Panu ich istnienia lub niebytu³⁸⁶. Stworzonosc nie oznacza braku różnic między stworzeniami³⁸⁷, wyklucza jednak traktowanie człowieka jako siły trzeciej, obok Boga i obok świata. Zdaniem przytaczanego przez anglikanów Frasera Darlinga, ujmowanie człowieka jako jedno ze stworzeń, podobne do innych, wcale go nie

³⁸⁰ Zob. MN 66.

³⁸¹ Zob. tamże 28. Użyty tu angielski termin „creativeness” można tłumaczyć zarówno jako „twórczość”, jak i jako „stworczość”.

³⁸² Zob. MLE 37.

³⁸³ Zob. CE 24.

³⁸⁴ Ang. „fellow creatures”. Zob. AW 13; MN 28.

³⁸⁵ Zob. MN 66.

³⁸⁶ Zob. CE 9.

³⁸⁷ Zob. tamże 1; MN 44.

umniejsza. Mając na uwadze jego dominację w przyrodzie, jako siła trzecia byłby on w świecie rentierem, a jako stworzenie zajmuje pośród współstworzeń pozycję „arystokraty”³⁸⁸.

Owa „współstworzoność” jest widoczna także na płaszczyźnie historyzobawczej. Ludzi i pozostałe stworzenia łączy solidarność losu³⁸⁹, co zauważył już św. Paweł w swym słynnym passusie z Listu do Rzymian (8, 19-23)³⁹⁰. Tak o nich, jak i o nie, jak i o drugie bezpośrednio troszczy się Bóg³⁹¹. Zarówno za nich, jak i za nie złożył swoją ofiarę Jezus Chrystus³⁹². Przyszłością jednych i drugich ma być uczestnictwo w chwale Bożej³⁹³. Solidarność ludzi oraz innych bytów stworzonych wyrażają również wczesne modlitwy eucharystyczne³⁹⁴.

Człowiek wreszcie wykazuje wyraźne biologiczne związki z resztą stworzenia i cechy przynależności do świata zwierząt. Zwięźle ujmują to autorzy raportu „Człowiek i Natura”³⁹⁵. Według nich chrześcijanom trudno nie zauważyć, jak dalece ludzie są uwikłani w ten świat. Ich istnienie jest uzależnione od środowiska, w którym panuje niezwykle wąski przedział wahań temperatury i ciśnienia. Środowisko to musi im dostarczać nieustannie tlen, wodę i wiele innych substancji niezbędnych do podtrzymania życia. Człowiek z tego punktu widzenia to „system fizyko-chemiczny”, który „powstał ze świata naturalnego i ciągle jest jego częścią”³⁹⁶. Można określić jego miejsce w systematyce gatunków królestwa zwierząt, z którymi współzawodniczy, ale czasem żyje też

³⁸⁸ Zob. F. Darling. *Wilderness and Plenty*. BBC Publications. London 1970 s. 81; ORLE 59.

³⁸⁹ Zob. CE 2; A. Jankowski. *Horyzonty kosmiczne odkupienia w teologii biblijnej*. „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 19:1966 s. 34-37; tenże. *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*. Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy. Kraków 1987 s. 124; J. Stępień. *Teologia Świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*. Warszawa 1979 s. 220.

³⁹⁰ Zob. MN 44.

³⁹¹ Zob. ORLE 100.

³⁹² Zob. tamże 47.

³⁹³ Zob. MLE 134.

³⁹⁴ Zob. G. Every. *Basic Liturgy*. Faith Press. London 1961 s. 7; MN 45.

³⁹⁵ Zob. MN 28.

³⁹⁶ „From one point of view, man is a physico-chemical system. He has arisen out of the natural world and he continues to be part of it”. Tamże.

z nimi w symbiozie. Powstał z tego samego materiału co inne zwierzęta, rośliny, a nawet bakterie³⁹⁷.

Nieco więcej miejsca, choć w sposób nieuporządkowany, zwierzęcej naturze człowieka poświęcają dwa dokumenty Komisji Odpowiedzialności Społecznej Synodu Generalnego, mianowicie „Człowiek w swoim środowisku życiowym” oraz „Nasza odpowiedzialność za środowisko życiowe”. Autorzy pierwszego z wymienionych raportów określają człowieka jako „zwierzę pośród zwierząt”³⁹⁸, które różni się od nich przede wszystkim „stopniem, a nie rodzajem”³⁹⁹. Biologicznie ludzie, według tego dokumentu, są drapieżnikami, które potrzebują do życia innych zwierząt i ich mięsa⁴⁰⁰, dlatego też człowiek odczuwa psychicznie wielką potrzebę dzikich przestrzeni, przypominających mu o jego naturalnej przeszłości⁴⁰¹. Ponieważ jednak ludzie jako jedyne zwierzęta posiadli umiejętność posługiwania się ogniem i kreatywność w wytwarzaniu coraz bardziej wyrafinowanych narzędzi, po pewnym czasie zaczęli coraz wyraźniej uniezależniać się od ekosystemu oraz korzystać z coraz większej liczby zasobów naturalnych, także tych które początkowo nie stanowiły dla nich pożywienia ani wartości użytkowej⁴⁰². Wyjście poza ekosystem i umiejętność eksploatacji każdego z jego składników niejako z zewnątrz, nie podlegając samemu jego cyklom ani nie stanowiąc części łańcucha pokarmowego, doprowadziło do sytuacji, w której człowieka można określić mianem rozumnego superpasożyta⁴⁰³. Chcąc przetrwać

³⁹⁷ Zob. R. Filipiak, S. Rumiński. *Biblijno-teologiczne ujęcie problematyki antropologicznej*. W: *Chrześcijańska wizja człowieka*. Poznań 1977 s. 87-88; A. Nossol. *Ku cywilizacji miłości*. Wydawnictwo Św. Krzyża. Opole 1984 s. 60.

³⁹⁸ „An animal with animals”. MLE 40.

³⁹⁹ „[...] most of the differences seems to be of degree rather than of kind”. Tamże 121, 142. Autorzy raportu cytują w tych miejscach: W. H. Thorpe. *Man's Place in Nature*. „Theology” t. 72:1969 s. 51-55. Zob. również A. Hardy. *The Living Stream*. Collins. London 1965 s. 34-35.

⁴⁰⁰ Zob. MLE 49.

⁴⁰¹ Zob. tamże 51; L. Ross-Bryant. *Of Nature and Texts: Nature and Religion in American Ecological Literature*. „Anglican Theological Review” 73:1991 nr 1 s. 38-50; D. P. Davies. *Religion and Ecology: a Welsh Perspective*. „Journal of Beliefs and Values” 18:1997 nr 1 s. 83-92.

⁴⁰² Zob. MLE 15-17.

⁴⁰³ Ang. „super-parasite”. Tamże 24.

musi świadomie poddać się samoograniczeniom i stosować rozumne wybory. W przeciwnym wypadku może jak każdy inny pasożyt zginąć wraz ze śmiercią nosiciela, sam bowiem potrzebuje do życia zasobów energetycznych, których dostarczają mu po spożyciu inne zwierzęta i rośliny⁴⁰⁴. Dodatkowo, niejako na marginesie swych rozważań o relacji ludzi do innych żywych stworzeń, autorzy raportu gorzko zauważają, że człowiek jest prawdopodobnie jedynym zwierzęciem, które potrafi zadawać ból pozostałym wyłącznie dla swej przyjemności⁴⁰⁵.

Autorzy raportu „Nasza odpowiedzialność za środowisko życiowe” zasadniczo powtarzają większość tez dokumentu „Człowiek w swoim środowisku życiowym”⁴⁰⁶. Różnica polega na tym, że w tekście tym zrezygnowano z używania terminu „superpasożyt”, w zamian za to podkreślono, że biologicznie człowiek jest drapieżnikiem najbardziej wydajnym z całego świata zwierząt, „co dla chrześcijan oznacza, że dominujemy nad wszystkim żyjącymi rzeczami”⁴⁰⁷. Określenie „najbardziej wydajny drapieżnik” brzmi nieco mniej pejoratywnie niż „superpasożyt”, jednak wydaje się, że zakres znaczeniowy obydwu zwrotów jest tożsamy.

3.1.2. Człowiek jako stworzenie wyjątkowe, wybrane przez Stwórcę

Mimo przynależności człowieka do świata przyrody postrzeganie go wyłącznie przez pryzmat jego zwierzęcości byłoby wielkim redukcjonizmem⁴⁰⁸. Ludzie posiadają wiele cech, które sprawiają, że od pozostałych gatunków nie tylko się różnią, ale także wyraźnie nad nimi górują⁴⁰⁹.

⁴⁰⁴ Zob. tamże 25, 28.

⁴⁰⁵ Zob. tamże 28.

⁴⁰⁶ Zob. ORLE 2, 5, 70, 72, 81, 113.

⁴⁰⁷ „Biologically, we are the most efficient predators of the animal world, which, for the Christians, is a recognition that we have dominion over all things living”. Tamże 81. To samo w AW 5. Zob. J. D. Jones. Human and Animals: Compassion and Dominion. „Anglican Theological Review” 63:1981 nr 3 s. 259-272.

⁴⁰⁸ Zob. A. O. Dyson. Christ and Man's Place in Nature. „Theology” 72:1969 s. 98-102.

⁴⁰⁹ Przystępując do uzasadniania dlaczego anglikanie uważają, że ludzie stoją na czele porządku stworzonego, który został właśnie im oddany pod zarząd i opiekę, należy pamiętać o zastrzeżeniu z MN 66, iż prezentowana tu teologia dotyczy relacji między stworzeniami na planecie Ziemi.

Przechodząc do zagadnienia *differentii*, które odznaczają rodzaj ludzki na tle innych stworzeń, autorzy raportu „Człowiek i natura” przytaczają zabarwioną dowcipem wypowiedź J. Bronowskiego:

„Wspaniała praca Konrada Lorenza na temat zachowania się zwierząt naturalnie każe nam szukać podobieństwa między kaczką, tygrysem i człowiekiem; tak samo jak dzieło psychologiczne B. F. Skinnera o gołębiach i szczurach. Badania te mówią nam coś na temat ludzi. Jednak nie mogą powiedzieć wszystkiego. W człowieku musi istnieć coś unikalnego, bowiem w przeciwnym wypadku z pewnością kaczki wykładałyby na temat Konrada Lorenza, a szczury pisały artykuły o B. F. Skinnerze”⁴¹⁰.

Autorzy raportu przechodzą następnie do próby określenia, na czym owa unikalność polega. Często przyjmuje się, że cechą odróżniającą ludzi od reszty zwierząt jest rozum, który anglikanie określają jako „umiejętność sądenia”⁴¹¹. Posiadacz rozumu potrafi bowiem „wycofać się w nagłej sytuacji, nawet od samego siebie, i dokonać refleksyjnego osądu”⁴¹². W świetle badań nad zachowaniami zwierząt kryterium rozumu nie wydaje się jednak zadowalające, gdyż one również dokonują w swoim życiu wyborów, często w sytuacjach nagłych. Znacznie lepszym wyróżnikiem człowieka w stosunku do innych stworzeń jest – zdaniem anglikanów – jego „kreatywność”⁴¹³. Tylko człowiek potrafi wymyślić i zbudować coś, czego do tej pory nie było w przyrodzie. Nie chodzi tu jedynie o wynalazki techniczne, ale również o przekazywaną z pokolenia na pokolenie i coraz bardziej poszerzaną refleksję na temat własnego gatunku, świata i Boga. W ten sposób tylko u ludzi ma miejsce dwojaki rodzaj ewolucji: biologiczna i kulturowa.

⁴¹⁰ „The wonderful work on animal behaviour by Konrad Lorenz naturally makes us seek for likeness between the duck and the tiger and man; or B. F. Skinner’s psychological work on pigeons and rats. They tell us something about man. But they cannot tell us everything. There must be something unique about man because otherwise evidently, the ducks would be lecturing about Konrad Lorenz, and the rats would be writing papers about B. F. Skinner”. J. Bronowski. *The Ascent of Man*. BBC Publications. London 1973 s. 412; MN 29.

⁴¹¹ „Capacity of judgement”. MN tamże.

⁴¹² „The reason bearer can [...] step back from the immediate situation, even from himself, and make a reflective judgement”. Tamże.

⁴¹³ Zob. tamże.

Kreatywność owa bywa w różnych systemach doktrynalnych i filozoficznych różnie określana. Chrześcijanie najczęściej wolą mówić o duchu, który wraz z ciałem konstytuuje człowieka. Duch pozwala przekraczać istniejący świat materii w kierunku nowej rzeczywistości, co stanowi też podstawową cechę kreatywności. Egzystencjaliści nazywali ludzką kreatywność „wychodzeniem poza”, bądź też „przelewaniem się” ludzkiej egzystencji. Inni z kolei, np. marksiści, chętniej używali słowa transcendencja. Wszystkie te określenia mówią – według anglikanów – faktycznie o tym samym, choć wskazują na różne źródła ludzkiej kreatywności. Ponieważ chrześcijanie wyraźnie wskazują na Boga jako źródło wszystkich rzeczy w stworzeniu, za poprawne uważają określanie człowieka jako „stwórcze stworzenie”, bądź też „stworzony stwórca”⁴¹⁴.

Nazwanie przez anglikanów człowieka „stworzonym stwórcą” sugeruje jego podobieństwo do właściwego Stwórcy wszechświata⁴¹⁵. Wątek ten, który szerzej zostanie omówiony w następnym punkcie niniejszej pracy, znajduje swoje potwierdzenie w Księdze Rodzaju⁴¹⁶. Jej pierwsze rozdziały, mimo podkreślania stworzonego rodzaju ludzkiego, wyraźnie plasują go ponad innymi materialnymi bytami. Człowiekowi zostało powierzone zadanie nadania stworzeniom nazw, uprawianie ogrodu Eden, podporządkowanie sobie Ziemi, zarządzanie i dominacja. Co więcej, mimo przebywania pośród niezliczonej rzeszy różnych zwierząt, jedynie inny człowiek, kobieta, staje się odpowiednim towarzyszem jego życia. Wszystkie inne zwierzęta pozostają w hierarchii stworzeń zdecydowanie na drugim miejscu⁴¹⁷.

Ludzie posiadają również cechę, o której Biblia praktycznie nie wspomina w przypadku innych stworzeń materialnych – możliwość sprzeciwienia się samemu Bogu, czyli popełnienia grzechu⁴¹⁸. Czyn taki niesie fatalne konsekwencje nie tylko dla ludzi, ale i dla innych stwo-

⁴¹⁴ „The creative creature or the created creator”. Tamże 30. Należy zauważyć, że użyte terminy pozwalają na przekład zarówno „twórczy – twórca”, jak i „stwórczy – stwórca”.

⁴¹⁵ Zob. MN 31, 67; ORLE 113.

⁴¹⁶ Zob. ORLE 42.

⁴¹⁷ Zob. Tamże 72, 113; MLE 10, 40, 132; WCon Introduction, MN 4, 67; AW 5; CE 1.

⁴¹⁸ Zob. MN 31.

rzeń, jednak Bóg szanuje wolność ludzkiej woli, traktując tym samym ludzi, jakby byli suwerennymi osobami, odpowiedzialnymi podmiotami własnych decyzji.

Bóg wreszcie, interweniując na rzecz swoich stworzeń, sam staje się człowiekiem. Zdaniem A. R. Peacocke'a⁴¹⁹, jednego z członków grupy roboczej przygotowującej raport „Człowiek i natura”, Bóg ostatecznie musiał objawić się właśnie w człowieku, a nie w żadnym innym stworzeniu. Argumentacja jego sprowadza się do tego, że cały Wszechświat został skonstruowany w taki sposób, iż stanowi „matrycę i konieczny warunek do ukazania się celu, umysłu, samoświadomości i wartości – wszystko to charakteryzuje ludzką osobę”⁴²⁰. Innymi słowy cały proces stwórczy to ewolucja Wszechświata (niesamoistna!) od najprostszych form materii ku doskonałemu człowiekowi, objawionemu ostatecznie w osobie Jezusa Chrystusa. Jezus w *swojej ludzkiej naturze* jest stworzeniem ostatecznie zrealizowanym, co nie oznacza deprecjacji wszystkich powołanych w procesie ewolucji niższych bytów „pośrednich” – zwierząt, roślin i materii nieożywionej. Teologia ta, traktująca ewolucję jako manifestację procesu stworzenia, wykazuje znaczne podobieństwa z myślą Teilharda de Chardin, którego wpływ na omawiane dokumenty anglikańskie jest zauważalny⁴²¹.

3.2. Podobieństwo człowieka do Boga

Podobieństwo człowieka do Boga jest jednym z wyznaczników szczególnego miejsca człowieka pośród wszystkich innych stworzeń⁴²². Choć anglikanie w omawianych dokumentach tego zagadnienia w szczególności nie wyodrębniają, odnoszą się do niego wielokrotnie przy różnych okazjach. Analiza owych fragmentów pozwala stwierdzić, że

⁴¹⁹ Zob. A. R. Peacocke. *A Sacramental View of Nature*. MN 141-142.

⁴²⁰ „[...] the matrix and necessary condition for the appearance of purpose, mind, self-consciousness and values – all that characterizes the human person”. Tamże.

⁴²¹ Zob. MLE 141; P. Teilhard de Chardin. *Moja wizja świata*. T.3: Fenomen człowieka. Instytut Wydawniczy PAX. Warszawa 1987; A. Hardy s. 14-16; tenże. *The Divine Flame*. Collins. London 1966.

⁴²² Zob. IGMO 21; D. J. Bryant. *Imago Dei*, Imagination and Ecological Responsibility. „Theology Today” 1:2000 s. 35-50.

według autorów omawianych raportów stworzenie człowieka na Boże podobieństwo przejawia się w taki sposób, iż jest on Bożym dzieckiem, pośrednikiem między Bogiem i stworzeniem oraz współpracownikiem Boga.

3.2.1. Boże dziecko

D. L. Couper przytacza modlitwę używaną w podczas nabożeństw anglikańskich w regionie Sussex, w której farmerzy proszą Boga o wybaczenie za złe traktowanie ziemi, zwierząt oraz innych ludzi. Ziemia została w niej określona mianem „Bożego splendoru”, zwierzęta to „Boże stworzenia”, natomiast ludzie są „Bożymi dziećmi”⁴²³. Modlitwa ta, przytaczana przez autorów raportu „Człowiek w swoim środowisku życiowym”⁴²⁴, wskazuje na istotną różnicę między ludźmi a zwierzętami. Tylko ludziom przysługuje tytuł „dzieci Bożych”.

Jak należy to rozumieć, wyjaśniono w punkcie 1.3.2. Autorzy dokumentu stwierdzają, że „ludzie są synami Bożymi w tym sensie, iż Bóg może z nimi prowadzić dialog jako bytami moralnymi”⁴²⁵, sam Bóg bowiem również jest „odpowiedzialnie moralny”⁴²⁶ wobec stworzenia. Innymi słowy Bóg nie tylko jest w stanie komunikować się z ludźmi, ale może także liczyć na właściwe zrozumienie przez człowieka Jego przekazu. Człowiek bowiem, podobnie jak sam Bóg, umie odróżnić dobro od zła i dokonać właściwego wyboru. W zależności od tego, co wybierze będzie albo święty⁴²⁷, a tym samym jeszcze bardziej podobny do swego Stwórcy, albo podobieństwo do Boga będzie w nim zanikać⁴²⁸.

⁴²³ „When we are careless with the bests, and forget they are *God's creatures* [kursywa – J.P.]; when we are unkind to men, and forget they are *God's children*; when we illtreat the land, and forget it is *the splendour of God: O God, forgive us*”. Country Services. Red. D. L. Couper. Farmer and Stockbreeder Publications. London 1947 s. 23.

⁴²⁴ Zob. MLE 119.

⁴²⁵ „Men are sons of God in the sense that God can hold dialogue with them as moral beings”. Tamże 132.

⁴²⁶ „Responsibly moral”. Tamże.

⁴²⁷ Zob. MN 43.

⁴²⁸ Zob. MLE 132; CE 5.

Byt moralny musi mieć wolność wyboru dobra i zła oraz umiejętność osądu tych rzeczywistości. Ponosi odpowiedzialność za swoje czyny. Zdolność osądu oznacza świadomą decyzję, czyli zakłada posiadanie przez ludzi rozumu. Dzieci Boże są wolne, rozumne i odpowiedzialne za swoje wybory⁴²⁹.

Autorzy omawianych dokumentów wspominają jeszcze o dwóch istotnych przymiotach, w które ludzie, jako Boże dzieci, zostali wyposażeni. Ludzie, podobnie jak ich Ojciec Niebieski, umieją kochać⁴³⁰ oraz są stwórczy⁴³¹. Wszystkie wyżej opisane cechy decydują, że człowiek lepiej niż jakiegokolwiek inne stworzenie nadaje się do pełnienia funkcji podwójnego reprezentanta: stworzeń wobec Boga oraz Boga wobec stworzeń.

3.2.2. Pośrednik między Bogiem a stworzeniem

Człowiek otrzymał od Boga nakaz przekształcania rzeczywistości zgodnie z Bożym zamysłem. Polecenie, by czynić ziemię poddaną (Rdz 1, 26.28), nie oznacza zagarnięcia Bożej własności dla siebie, lecz wskazuje na realizację Bożego planu dla stworzenia⁴³². Ludzie więc, jako

⁴²⁹ Zob. tamże 28.

⁴³⁰ Zob. tamże 31.

⁴³¹ Zob. tamże 29, 77; ORLE 50 oraz podpunkt 3.2.3.

⁴³² Na temat ekoteologicznej interpretacji „*dominium terrae*” zob.: K. Cząstka. Czyńcie sobie ziemię poddaną (Rdz 1, 28) w interpretacji teologów polskich po Soborze Watykańskim II. Wydawnictwo Ojców Franciszkanów. Niepokalanów 2004; W. Hryniewicz. Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Redakcja Wydawnictw KUL. Lublin 1991 s. 434-435. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej. T. 3; J. Grześkowiak. Teologiczne przesłanki odpowiedzialności za środowisko przyrodnicze. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 27:1980 z. 6 s. 12-18; F. Rosiński. Odpowiedzialność moralna za ochronę środowiska. „Chrześcijanin a Współczesność” 1988 nr 5 s. 21; A. L. Szafranski. Ochrona środowiska w świetle teologii. „Chrześcijanin a Współczesność” 1988 nr 5 s. 4-5; Z. Świerczek. Ekologia – Kościół i św. Franciszek. Wyższe Seminarium Duchowne OO. Franciszkanów. Kraków 1990 s. 46-51; W. Granat. Partnerstwo człowieka z Bogiem w rozwijaniu dzieła stworzenia. W: Odpowiedzialni za świat. Księgarnia Św. Wojciecha. Poznań 1982 s. 135; B. Jurczyk. Ekologiczne wyzwanie dla refleksji moralnej. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 37:1990 z. 3 s. 74-77; R. Krawczyk. Stary Testament a ekologia. „Ateneum Kapłańskie” 78:1986 nr 1 s. 18-23; Z. Wierzbicki. Kościół wobec problemów ekologicznych

byty materialne najbardziej do Boga podobne, mają stać się narzędziem samoobjawienia się Stwórcy względem pozostałych stworzeń⁴³³. W tym świetle niewłaściwe i niezgodne z wolą Bożą jest każde postępowanie człowieka wobec innych stworzeń, które nie ukazuje im właściwego obrazu Boga. Grzechem więc byłyby nie tylko uczynki aktywnie wrogie wobec innych bytów, ale także zapomnienie o innych stworzeniach i zaniechanie czynienia dobra. Objawianie Boga innym stworzeniom przejawia się, według raportu „Człowiek w jego środowisku życiowym”, w trosce człowieka o człowieka oraz człowieka o środowisko, włączając w to „piękne istnienie”⁴³⁴ nie tylko obecnych, ale i przyszłych pokoleń. Szczególna rola przypada tu Kościołowi, który przez swoje modlitwy i dziękczynienie przekazuje nie tylko ludziom, ale i całemu światu Boże błogosławieństwo⁴³⁵.

Człowiek nie tylko przedstawia Boga stworzeniom, ale także pełni funkcję reprezentanta stworzeń wobec Boga. Będąc jednym z licznych bytów przygodnych, a jednocześnie nosząc w sobie obraz samego Boga, niczym kapłan staje się pośrednikiem między światem a jego Stwórcą⁴³⁶. Ukazuje to św. Paweł w znanym fragmencie ósmego rozdziału Listu do Rzymian (Rz 8, 18-27)⁴³⁷. Apostoł Narodów przeprowadza tam paralelę: jak Duch Święty wstawia się w swoich westchnieniach u Boga za ludźmi, tak też człowiek wstawia się u Stwórcy za resztą Stworzenia⁴³⁸. Kapłaństwo wspólne, mające swoje źródło w jedynym prawdziwym kapłanie, Jezusie Chrystusie, Bogu i człowieku, odnosi się w tym kontekście nie tylko do relacji Bóg – Kościół, ale posiada wymiar kosmiczny⁴³⁹.

w Polsce. „Problemy Duszpasterskie” 10:1986 s. 113; W. Rosłon. Soteriologiczny sens obrazu Bożego w człowieku. „Collectanea Theologica” 41:1971 nr 3 s. 18-19.

⁴³³ Zob. MLE 40.

⁴³⁴ „Aesthetic existence”. Tamże 134.

⁴³⁵ Zob. CE 6.

⁴³⁶ Zob. W. Hryniewicz. Bóg naszej nadziei. Opole 1988 s. 163; A. Nossol. Ku cywilizacji miłości. Opole 1984 s. 61, 100.

⁴³⁷ Zob. MN 44.

⁴³⁸ Zob. L. Mycielski. Przyszłe wyzwolenie stworzenia. Egzegeza teologiczna Rz 8, 19-23. „Analecta Cracoviensia” 1:1969 s. 139-140.

⁴³⁹ Prezentując teologię ludzkiego pośrednictwa między Bogiem a światem anglikanie posiłkują się w jednym miejscu dodatkowo nauczaniem prawosławnego teologa

W powyższym ujęciu roli człowieka jako podwójnego pośrednika (stworzenia wobec Boga i Boga wobec stworzeń) mamy do czynienia nie tyle z próbą określenia, na czym polega podobieństwo człowieka do Boga, co z próbą wskazania, że sam ten fakt szczególnie predysponuje ludzi do pełnienia roli swoistego łącznika między Stwórcą a stworzeniem. Teologia ta posiada swą wyraźną analogię w nauczaniu Listu do Hebrajczyków na temat Jezusa Chrystusa, prawdziwego Pośrednika i Arcykapłana. Za trafnością tej intuicji przemawia fakt, że to właśnie w Chrystusie człowieczeństwo zrealizowało się w całej pełni.

3.2.3. Współpracownik Boga

Teologia człowieka – Bożego współpracownika, zawarta w omawianych dokumentach, jest jednym z najbardziej zaskakujących elementów anglikańskiego nauczania. Nie chodzi w niej bowiem wyłącznie o to, że Bóg zlecił najdoskonalszemu ze swoich stworzeń zadanie przemieniania i uprawy tego świata tak, by lepiej się na nim żyło i dzięki temu, by bardziej przypominał ogród Eden z opisu początków. Zaskakujące jest to, że – według autorów omawianych raportów – podobieństwo człowieka do Boga realizuje współuczestnictwo ludzi w Bożych działaniach stwórczych oraz zbawczych⁴⁴⁰.

Zgodnie z dokumentem „Człowiek i natura” człowiek winien zdać sobie wreszcie sprawę, iż został wezwany, „by być współstworcą wraz ze Stwórcą i wypracowywać własne zbawienie w partnerstwie ze Zbawicielem. Wiara chrześcijańska nie zakłada, iż rola człowieka w świecie jest pasywna”⁴⁴¹. Podobne myśli zawarto w etycznej części dokumentu,

Paula Gregoriosa. Stwierdza on, że całą przyrodę można traktować wręcz jako rozszerzone ciało człowieka, które ten winien samemu Bogu ofiarować. Zob. ORLE 57; P Gregorios. *The Human Presence: An orthodox view of nature*. WCC. Geneva 1978 s. 88.

⁴⁴⁰ Intuicja ta nie jest jednak domeną wyłącznie anglikanów. Zob. P. Góralczyk. *Teologiczna wizja człowieka jako podstawa nauki społecznej Kościoła*. W: *Kosmos i człowiek*. Red. L. Balter [i in]. Pallotinum. Warszawa 1989 s. 347, 353.

⁴⁴¹ „This capacity [chodzi o możliwość zmieniania świata przez ludzi], in theological terms’ should be seen as a call to man to be co-creator with the Creator and to work out his own salvation in partnership with the Redeemer. Christian faith does not imply that man’s role in the world is passive”. MN 57-58. Podobna teologia w: T. Berry. *The Cos-*

we fragmencie, który można by śmiało nazwać anglikańskim eko-dekalogiem⁴⁴². Pierwsze z zawartych tam „przykazań” stwierdza, że „zaakceptować Boga jako Stworzyciela wszystkich rzeczy oznacza, że ludzka własna aktywność stwórcza winna odbywać się we współpracy z celami Boga, który uczynił wszystkie rzeczy dobrymi”⁴⁴³, natomiast w trzecim czytamy, iż „zaakceptować Boga jako Zbawiciela oznacza wypracować nasze własne zbawienie w jedności z Nim i w ten sposób wypełnić naszą rolę w odnowieniu i odtworzeniu tego, co z powodu naszej głupoty i słabości zepsuliśmy lub zniszczyliśmy, oraz we wsparciu narodzin tych dobrych możliwości stworzenia, które nie zostały jeszcze zrealizowane”⁴⁴⁴.

Analogiczne sformułowania można znaleźć w raporcie „Człowiek w swoim środowisku naturalnym”. Współuczestnictwo w realizacji „odkupieńczych celów Boga”⁴⁴⁵ zostało tam powiązane bezpośrednio z podobieństwem człowieka do Boga oraz samoobjawianiem się Stwórcy w procesie ewolucji⁴⁴⁶. Na człowieku spoczywa „część odpowiedzialności za odkupienie całego stworzenia”⁴⁴⁷, gdyż sam został wcześniej odkupiony przez Chrystusa.

Przypisywanie człowiekowi funkcji stwórczych oraz zbawczych może szczególnie zaskakiwać z tego powodu, że Kościół Anglii oraz

mology of Religions. „St Mark’s Review” 166:1996 s. 3-8; G. Muschalek. Human Self-Creation and Self-Depreciation. „Essays on Religion and Culture” 1979 s. 39-215.

⁴⁴² Ze względu na fakt, że składa się z dziesięciu ekologicznych zaleceń. Tekst znajduje się w dwóch dokumentach: MN 77-78 oraz ORLE 50; zob. 4.4.2.

⁴⁴³ „To accept God as the Creator of all things implies that man’s own creative activity should be in co-operation with the purposes of the Creator who has made all things good”. MN 77.

⁴⁴⁴ „To accept God as Saviour is to work our own salvation in union with him, and so to do our part in restoring and recreating what by our folly and frailty we have defaced or destroyed, and in helping to come to birth those good possibilities of the creation that have not yet been realized”. Tamże 78. Wcześniej autorzy dokumentu czynią uwagę, że skoro grzeszny człowiek jest współstworcą tego świata, nie należy się dziwić, że stworzenie jest zdeformowane przez zło. Zob. tamże 36.

⁴⁴⁵ „Redemptive purposes of God”. MLE 40.

⁴⁴⁶ Zob. tamże.

⁴⁴⁷ „And on man thus redeemed, falls some responsibility for the redemption of all creation”. Tamże 136.

wywodzącą się z niego Wspólnotę Anglikańską umiejscawia się zwykle w protestanckiej tradycji teologicznej, która w wersji ewangelickiej gwałtownie odrzuca każdą teologię deprecjonującą w jakikolwiek, w jej mniemaniu, sposób całkowitą wystarczalność zbawczego dzieła Chrystusa. Słynne luterskie *sola* wynikały właśnie z przekonania, iż zbyt wielkie znaczenie nadaje się czynnikom ludzkim (uczynki, pośrednictwo świętych, rola Kościoła) w dziele zbawienia, które jest wyłączną Bożą łaską i zasługą Jego Syna. Stąd też mówienie o człowieku jako współstworcy i współzbawcy może brzmieć w uszach protestanta jak herezja. Należy jednak pamiętać, że wrażliwość anglikańska na tym punkcie jest inna od protestantyzmu kontynentalnego. Kościół Anglii co prawda przyjął nominalnie nauczanie o usprawiedliwieniu wyłącznie z wiary, na mocy dzieła Jezusa Chrystusa⁴⁴⁸, jednak to nie wartość ludzkich uczynków była na Wyspach głównym ostrzem kontrowersji, a kwestia papieskiego zwierzchnictwa nad Kościołem lokalnym. Radykalny protestantyzm kontynentalny był tam częstokroć zwalczany, a anglikańscy teologowie do dnia dzisiejszego są skłonni utrzymywać, że Kościół Anglii to nic innego jak Kościół Katolicki w Anglii⁴⁴⁹.

Po tych wyjaśnieniach należałoby się zastanowić, jak wobec tego rozumieć owo współodkupicielstwo i współstwarzanie ze strony człowieka. Z pewnością określeń tych nie wolno pojmować w taki sposób, jakoby człowiek był w pewnym sensie drugim, mniejszym bogiem obok właściwego Stwórcy wszystkich rzeczy. Interpretacja taka stałaby w sprzeczności z Biblią oraz z całą tradycją teologiczną chrześcijaństwa głównego nurtu. Faktycznym i jedynym Stwórcą i Zbawcą jest wyłącznie Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba. Trzeba jed-

⁴⁴⁸ Zob. The Thirty Nine Articles. Art. XI – XIV. W: Anglican Tradition. A Handbook of Sources. Red. G. R. Evans, J. R. Wright. SPCK. London 1991 nr 225.

⁴⁴⁹ Nie oznacza to oczywiście, że obecnie źródło kontrowersji między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołami Wspólnoty Anglikańskiej stanowią wyłącznie kwestie jurysdykcji. Teologowie anglikańscy najchętniej określają, że doktryna ich Kościoła to *via media* między katolicyzmem a protestantyzmem. W obydwu tych nurtach chrześcijaństwa dostrzegają skrajności. Zob. J. Macquarrie. The Anglican Theological Tradition. W: The Anglican Tradition. Red. R. Holloway, A. R. Mowbray and Co. London-Oxford 1984 s. 31-32.

nak w tym miejscu przypomnieć, że dla autorów omawianych dokumentów akt stwórczy to *creatio continua* i jest on zasadniczo tożsamy z aktem zbawczym⁴⁵⁰. Człowiek w tym ujęciu może stanowić narzędzie Boga w realizacji jego zbawczych celów – narzędzie z pewnością nie jedyne, jednak wyjątkowe, gdyż jest on najdoskonalszym ze stworzeń. Określanie dobrej działalności ludzi na rzecz świata mianem współstwarzania i współodkupicielstwa może wydawać się kontrowersyjne, podkreśla jednak ludzką wolność wyboru współpracy z Bogiem w jego dziele. Ostatecznie zresztą także mówienie o człowieku jako narzędziu zbawienia ma faktycznie podobny poziom *licentia poetica* jak (właśnie ze względu na ową ludzką wolność) terminy „współstwarzanie” i „współodkupicielstwo”. Wszystkie te określenia stanowią przybliżenia rzeczywistości zbawczej ekonomii, w której Bóg przewidział dla człowieka szczególną rolę.

Interpretacją, na czym polega podobieństwo człowieka do Boga, najlepiej pasującą do kontekstu *sensu stricto* biblijnego, jest stwierdzenie, że człowiek dominuje nad wszelkimi innymi stworzeniami. W Księdze Rodzaju czytamy: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje na rybami morskimi i nad ptactwem powietrznym, nad bydłem nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Rdz 1, 26). Człowiek faktycznie jest w przyrodzie, jak zauważa chronologicznie pierwszy z omawianych tu raportów, „ekologicznym dominantem”⁴⁵¹. Teologicznie jednak sprowadzenie roli człowieka, przypisanej mu przez Stwórcę, wyłącznie do dominacji jest dużym nieporozumieniem. Człowiek według anglikanów dominuje pośród stworzeń wyłącznie jako Boży zarządca, władarz lub namiestnik. Z pewnością nie jest panem ziemi, gdyż jej (jak i całego kosmosu) wyłącznym Suwerenem jest sam Bóg. Prawdę tę autorzy omawianych dokumentów podkreślają wielokrotnie⁴⁵², gdyż w historii Kościoła nie zawsze była ona właściwie rozumiana, a zarządzanie nagminnie myłono z ideą absolutnego panowania ludzi na innymi stworzeniami.

⁴⁵⁰ Zob. MN 57.

⁴⁵¹ Zob. MLE 10-27.

⁴⁵² Zob. tamże 132; MN 31; ORLE 111, 113, 117; CE Summary, 1, 13, 26.

3.3. Teologia zarządzania wobec teologii dominacji

Teologia zarządzania stanowi chrześcijańską reakcję na zarzuty, które wobec chrześcijaństwa wysunął Lynn White i jego zwolennicy, stwierdzając że źródłem obecnego kryzysu ekologicznego należy się doszukiwać w nakazie płynącym z Księgi Rodzaju, iż ludzie winni czynić sobie ziemię poddaną⁴⁵³. Ponieważ atak White'a oparł się na określonej interpretacji Biblii, myśliciele chrześcijańscy przystąpili do egzegezy Pisma Świętego, zwłaszcza Starego Testamentu, pod kątem zbadania relacji Bóg-człowiek-przyroda i płynących stąd wniosków natury ekologicznej. W ten sposób powstała teologia, której głównym zwornikiem jest nauczanie o człowieku – zarządcy stworzenia w imieniu Boga⁴⁵⁴, w miejsce teologii traktującej człowieka jako absolutnego, z Bożego nadania, pana przyrody⁴⁵⁵.

3.3.1. Teologia dominacji

Trudno mówić o teologii dominacji jako o wyodrębnionym w szczególności sposobie systemie teologicznym. Chodzi tu wyłącznie o sposób prezentowania miejsca człowieka wśród innych stworzeń przez niektórych teologów i filozofów. Choć bowiem teologia zarządzania od początku była obecna w myśli chrześcijańskiej⁴⁵⁶, trudno nie zauważyć,

⁴⁵³ L. White. *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*. „Science” 155:1967 s. 1203-1207.

⁴⁵⁴ Na określenia roli człowieka w świecie język angielski używa tu terminu ‘steward’, który historycznie oznaczał najwyższego rangą i najbardziej zaufanego sługę pana ziemskiego, zarządzającego w imieniu tegoż pana jego włościami. Dosłownym odpowiednikiem tego terminu w języku polskim jest słowo „włodarz”, jednak ze względu na jego archaiczność wiele osób może utożsamiać go z terminem „pan”, co zupełnie wypacza ideę teologii zarządzania (ang. *theology of stewardship*). Słowo „zarządca” wydaje się więc obecnie lepiej korelować z tą teologią, gdyż zarządca to, w powszechnym skojarzeniu, przede wszystkim administrator, a nie właściciel. Terminu „włodarz” używa J. Łapiński. Zob. tenże. *Włodarstwo ziemią*. W: *Konferencje ekologiczne*. Red. S. Zięba. Zakład Ekologii Człowieka KUL. Lublin 1995 s. 169-171.

⁴⁵⁵ Zob. *The Lambeth Conference 1998. Resolutions. Section I.8b iv*: <http://www.anglicancommunion.org/lambeth/1/sect1rpt.html>; J. S. Hurst. *Towards a Theology of Conservation*. „Theology” 75:1972 s. 197-205.

⁴⁵⁶ Zob. ORLE 56.

iz w pismach niektórych wyśmienitych autorów kościelnych występują sformułowania z nią niespójne, które mogły torować drogę do powstania wizji człowieka jako pana przyrody, mającego prawo zrobić z nią co zechce, nie wyłączając jej eksterminacji, gdyż pozbawiona jest wszelkiej wartości. Jako „winowajców” pośród znanych teologów anglikanie wymieniają św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu oraz Jana Kalwina.

Święty Augustyn wyrażał, według autorów raportu „Człowiek i natura”, niebezpiecznie mało wyważony pogląd na temat grzesznej i niemal beznadziejnej kondycji człowieka⁴⁵⁷. Natura jest – według Augustyna – do tego stopnia zepsuta przez grzech, iż uznając fundamentalne znaczenie dzieła Chrystusa, nie dostrzega on wystarczająco konsekwencji wcielenia Słowa Bożego dla ludzkiego ciała i materialnego świata. Dokument cytuje w tym kontekście Paula Verghese, który stwierdza: „Uznaj mięso, ciało i materię za zło, czy nawet coś mniejszej wagi, a już zaczęła się dewiacja wiary chrześcijańskiej”⁴⁵⁸. Św. Augustyna oskarża się też o promocję idei, iż wywyższenie Boga (Ducha) może nastąpić jedynie kosztem poniżenia człowieka (ciała), podkreślanie indywidualizmu zbawienia bez brania pod uwagę więzi społecznych oraz między ludźmi a przyrodą, i wreszcie niedostrzeganie sakramentalnego wymiaru natury, która może być nośnikiem ducha i objawiać prawdy na temat samego Boga. Kończąc krytykę św. Augustyna, anglikanie zastrzegają, iż jego myśl jest znacznie szersza i bogatsza niż tu przedstawiona, jednak zawiera „wyraźne ślady” tendencji, które później stały się charakterystyczne dla zachodniego chrześcijaństwa. Wskazanie św. Augustyna jako prekursora teologii dominacji wynika z faktu, że jego następcy często traktowali ciało, czyli materię, jako rzecz gorszą od ducha i jako pewien zbędny balast, który ciągnie ludzi ku złu i którego należałoby się w zasadzie pozbyć. O ile jednak ciało ludzkie jest konieczne człowiekowi do doczesnego życia, o tyle takiej wartości nie przypisywano wprost przyrodzie, zwłaszcza że w tamtych czasach ludzie w żaden sposób nie odczuwali jej deficytu.

⁴⁵⁷ Zob. MN 39-40.

⁴⁵⁸ „Regard the flesh, the body, matter as evil, or even inferior, and one has already begun the deviation from Christian faith”. P. Verghese. *The Freedom of Man*. Westminster Press. Philadelphia 1972 s. 55.

Święty Tomasz z Akwinu, w odróżnieniu od hołdującego neoplatonizmowi Augustyna, oparł się głównie na myśli Arystotelesa. Nie oznaczało to jednak odrzucenia teologii dominacji w kwestii relacji człowieka z innymi stworzeniami. Autorzy raportu „Nasza odpowiedzialność za środowisko życiowe” wypominają mu stwierdzenie, iż „dzięki Bożej Opatrzności są one [zwierzęta] przeznaczone do użytku ludzkiego w naturalnym porządku rzeczy. Stąd też nie jest rzeczą złą dla człowieka, kiedy czyni z nich użytek bądź to zabijając je, bądź w jakikolwiek inny sposób”⁴⁵⁹. Argumentacji tej, na co dokument zwraca uwagę, używano następnie w czasach późniejszych w Anglii do usprawiedliwiania krwawych rozrywek przy użyciu zwierząt, takich jak szczucie niedźwiedzi, czy walki kogutów.

Ten sam dokument po krytyce św. Tomasza z Akwinu przechodzi do Jana Kalwina⁴⁶⁰, którego teologia, ze względu na jej historyczne wpływy na Wyspach Brytyjskich, głęboko zakorzeniła się w anglikańskiej świadomości. Ojcowie reformacji zdecydowanie opierali się na doktrynie św. Augustyna, stąd też w nauce Kalwina można spotkać teologię głoszącą, iż grzech Adama miał na przyrodę wpływ totalny, niszcząc „cały porządek natury na niebie i na ziemi”⁴⁶¹. Doktryna ta miała lec u podstaw przekonania niektórych protestantów, że porządek naturalny został pozbawiony Bożego pierwiastka i z tego też względu jest zasadniczo bezwartościowy.

Autorzy raportów „Człowiek i natura” oraz „Człowiek w swoim środowisku życiowym” zwracają uwagę, że nie tylko teologia dominacji leży u źródeł obecnych postaw antyekologicznych, lecz także inne nurty myślowe, które powiełały jej błędy, przede wszystkim tradycje ezoteryczne,

⁴⁵⁹ „[...] by divine providence they are intended for man's use in the natural order of things. Hence it is not wrong for man to make use of them either by killing or in any other way whatever”. ORLE 53. Wypisy z dzieł różnych teologów na temat relacji człowieka do zwierząt zob. w: *Animals and Christianity. A Book of Readings*. Red. A. Linzey, T. Regan. Crossroad. New York 1990.

⁴⁶⁰ Zob. ORLE 54; CE 3.

⁴⁶¹ „[...] perverted the whole order of nature in earth and in heaven”. ORLE 54. Zob. J. Calvin. *Institutes of the Christian Religion*. Księga II. Rozdz. 1.5: <http://www.smartlink.net/~douglas/calvin/bk2ch01.html#five.htm>; P. Jaskóła. *Spiritus Effector*. Nauka Jana Kalwina o roli Ducha Świętego w misterium zbawienia. Wydawnictwo Św. Krzyża. Opole 1994 s. 44-55.

funkcjonujące przez wieki równoległe do oficjalnej doktryny Kościoła⁴⁶². Tradycje te, mające swe korzenie jeszcze w niektórych nurtach gnostycznych, postrzegały człowieka jako *maga*, będącego w stanie przeniknąć zakazane tajemnice, zyskać ukrytą wiedzę i zdobyć boską moc nad naturą dzięki poznaniu jej sekretów. Nurty owe mogły, zdaniem anglikanów, wpływać na rozwój renesansowego humanizmu i początki nowożytnej nauki. Nastąpiła istotna zmiana sposobu myślenia, przejście od Boga do człowieka, którego umieszczono w centrum wszystkich rzeczy. Uświęcony Boży porządek zastąpiono filozofią ciągłej zmiany (Hobbes, Leibniz), którą zaczęto utożsamiać z rewolucją przemysłową (Saint-Simon). Człowiek z Bożego stworzenia stał się *homo faber*; dzięki swojej pracy i posiadanym środkom produkcji miał przekształcać naturę w ten sposób ją „humanizując” (Marks, Engels). Zaczęto wreszcie wierzyć w cudowne możliwości coraz bardziej wyrafinowanych technologii oraz nauk ścisłych (E. Renan, H. G. Wells), które miały zapewnić ludziom niemal boską władzę nad naturą i zaradzić wszelkim ewentualnym problemom⁴⁶³.

Można zasadnie stwierdzić, że o ile teologia dominacji traktuje z pogardą materię, o tyle wspomniane nurty świeckie są formami skrajnego antropocentryzmu, prowadzącego do ubóstwienia człowieka. Faktycznie jednak zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku osiągają identyczny skutek: powiększa się przepaść między ludźmi i innymi bytami, a także umacnia się przekonanie, że człowiek, czy to z Boskiego nadania, czy też dzięki własnym zdolnościom, jest absolutnym panem i władcą świata.

Czy zwolennicy opisanego podejścia mogą zachowywać się w określonych sytuacjach proekologicznie? Anglikanie zauważają, że tak faktycznie czasem się dzieje, jednak u źródła takich postaw leży zawsze ludzki egoizm, który nie dostrzega wewnętrznej wartości innych stworzeń. Chodzi tu o zaspokojenie własnych potrzeb ekonomicznych, zdrowotnych, czy sentymentalnych⁴⁶⁴. W sytuacji problemów z zaspoko-

⁴⁶² Zob. MN 7-11.

⁴⁶³ Zob. MLE 37.

⁴⁶⁴ Zob. tamże 40; ORLE 65. Autorzy MLE (121) czynią ponadto ciekawą obserwację, że troska ludzi o inne gatunki wzrasta wprost proporcjonalnie do stopnia, w jakim dany obiekt ochrony da się przytulić.

jeniem podstawowych potrzeb życiowych wielkich rzeszy ludzi w wielu krajach, obrońcy wielorybów i słoni są tu przedstawiani jako niepoprawni marzyciele, gdyż zgodnie z logiką teologii dominacji gatunki te należałoby wybić, żeby choć na jakiś czas zapewnić pożywienie ludziom cierpiącym głód⁴⁶⁵.

3.3.2. Teologia zarządzania

„Zarządzanie to klucz, który łączy naszą afirmację Boga i nasze uznanie istnienia zła, z pracą zgodną z naszym miejscem w Bożych planach” – stwierdzają autorzy raportu „Chrześcijanie i środowisko”⁴⁶⁶. Jak wynika z tego fragmentu, idea zarządzania jest zgodna – według autorów raportu – z Bożym planem dla ludzi⁴⁶⁷. Czym zatem różni się teologia stworzenia od teologii dominacji? Otóż w odróżnieniu od tej drugiej, uważa się tu, że Bóg w nakazie czynienia sobie ziemi poddaną (Rdz 1, 28) nie podarował ludziom jej na własność, ani nie pozostawił im do wyłącznego użytku z prawem zrobienia z nią, co im się podoba, lecz ustanowił ich zarządcami ziemi w swoim imieniu. Zmiana ta niesie ze sobą poważne konsekwencje, gdyż reprezentując Boga wobec innych stworzeń, człowiek ma obowiązek czynić wszystko zgodnie z wolą Właściciela, a nie własną. Musi realizować Boże plany wobec stworzenia. Nie czyniąc tego staje się uzurpatorem i buntownikiem wobec suwerennego Pana całej ziemi. Przekonanie o słuszności teologii zarządzania, mimo że przewija się przez wszystkie prezentowane w niniejszej pracy dokumenty, zostało dodatkowo potwierdzone przez Synod Generalny w odrębnej uchwale w lipcu 1992 roku:

„Niniejszy Synod, zapewniając o swej wierze i ufności w Boga Ojca, który uczynił świat, wierzy, że władza dana bytom ludzkim nad

⁴⁶⁵ H. Montefiore stwierdza: „If there is no perspective of eternity, man is bound to exploit this world to the full. And he will find good reasons for attempting an even higher material standard of living in the secular city”. *The Question Mark*. Collins. London 1969 s. 73; MLE 121.

⁴⁶⁶ „Stewardship is the key which links our affirmation of God and our recognition of evil, with the outworking of our place in God’s purposes”. CE 13.

⁴⁶⁷ Zob. J. Houghton. *An Environmental Imperative for the new Millennium*. „Science and Christian Belief” 13:2001 s. 2-4.

porządkiem naturalnym jest w rodzaju tej, jaką daje się zarządcy, który musi złożyć z niej sprawozdanie (...) i życzy sobie, aby diecezjom przekazano konieczne informacje, tak by każda diecezja rozważyła co może praktycznie uczynić w celu wyrażenia tej wiary⁴⁶⁸.

Ogłoszenie teologii zarządzania jako oficjalnego stanowiska Synodu nie wynika jedynie z panującej powszechnie mody na ekologię, czy też desperackiej próby obrony chrześcijaństwa przed oskarżeniami o wywołanie obecnego kryzysu. Anglikanie są przekonani, że, po pierwsze, teologia ta nie jest w Kościele jakimkolwiek *novum*, gdyż zawsze była w nim obecna⁴⁶⁹, a po drugie, ważniejsze, wynika z właściwej całościowej interpretacji Pisma Świętego⁴⁷⁰. Dla autorów biblijnych czynnikiem determinującym postrzeganie natury jest wszechogarniająca Boża władza nad światem i Jego suwerenne prawa⁴⁷¹. „Do Pana należy ziemia i to, co ją napełnia, świat i jego mieszkańcy” (Ps 24, 1). Założenie to leży w idei ustanowionych przez Boga lat szabatowych, w których Izraelitom nie wolno było obrabiać ziemi (Kpł 25, 1-34). Nie wolno też jej było na zawsze sprzedawać, gdyż – jak stwierdza Bóg – „ziemia należy do Mnie, a wy jesteście u Mnie przybyszami i osadnikami” (w. 23). Interpretacja nakazu czynienia sobie ziemi poddanej w duchu teologii dominacji jest więc prostym błędem egzegetycznym, polegającym na wyrwaniu jednego zdania Pisma Świętego z ogólnego biblijnego kontekstu.

W jaki sposób człowiek winien realizować posłannictwo do zarządzania? Zadanie to nie oznacza pełnego utożsamiania się z innymi stworzeniami⁴⁷² ani braku jakiegokolwiek ingerencji ze strony człowieka. Ludzie mają „przepracowywać ziemię”⁴⁷³ zgodnie z Bożą

⁴⁶⁸ „This Synod, affirming its belief and trust in God the Father who made the world, believe that the dominion given to human beings over the natural order is that of stewards who have to render an account [...] and ask that dioceses be given the necessary information to consider what individual dioceses may do practically in their affirmation of this faith”. GS 1992. Pominięty fragment zawiera wezwania do rządu brytyjskiego.

⁴⁶⁹ Zob. ORLE 56; R. Attfield. *The Ethics of Environmental Concern*. Blackwell. Oxford 1983 s. 75.

⁴⁷⁰ Zob. ORLE 44.

⁴⁷¹ Zob. A. Baker. *Biblical Attitudes to Nature*. MN s. 101.

⁴⁷² Zob. ORLE 73.

⁴⁷³ „To ‘work’ it”. CE 1.

wolą. Winny temu towarzyszyć miłość i łagodność⁴⁷⁴, wdzięczność i współczucie⁴⁷⁵, sprawiedliwość, prawda i wrażliwość⁴⁷⁶, chęć zrozumienia⁴⁷⁷, szacunek⁴⁷⁸, troska⁴⁷⁹, ochrona i ulepszanie⁴⁸⁰, dawanie, nie tylko branie⁴⁸¹, pomoc w ukazywaniu dobrych możliwości innych stworzeń⁴⁸², świadczenie o ich wewnętrznej wartości⁴⁸³. Relacje między ludźmi a resztą stworzenia anglikanie przybliżają dzięki obrazom. Człowiek, oprócz najczęściej używanego obrazu zarządcy⁴⁸⁴, został przyrównany do menedżera, namiestnika i pasterza⁴⁸⁵. Postacie te łączy troska o powierzoną im własność. Autorzy raportu „Człowiek i natura” analizują w niniejszym kontekście obrazy związków między średniowiecznym panem i jego wasalami, bądź też między oficerem i żołnierzami⁴⁸⁶. W idealnych związkach tego rodzaju zarówno pan, jak i oficer nie tylko mogą domagać się uległości od swych podwładnych, ale także są odpowiedzialnymi za nich opiekunami. Co więcej, nie są suwerenami. Pan zwykle ma nad sobą króla, a oficer kogoś wyższego rangą. W dokumencie „Chrześcijaństwo i środowisko”, ludzie zostali określani mianem „strażników naszej planety”⁴⁸⁷.

Osobny wątek, powiązany jednak ściśle z teologią zarządzania, podjęto w raporcie „Człowiek i natura”. Chodzi mianowicie o nowotestamentowe wezwanie do wyrzeczenia się świata (np. Jk 4, 4)⁴⁸⁸. Pojęcie „świat” w Nowym Testamencie używane jest często nie tyle w sensie

⁴⁷⁴ Zob. MLE 118.

⁴⁷⁵ Zob. tamże 28.

⁴⁷⁶ Zob. CE Summary.

⁴⁷⁷ Zob. MLE 40.

⁴⁷⁸ Zob. MN 77.

⁴⁷⁹ Zob. MLE 119, 129.

⁴⁸⁰ Zob. ORLE 56.

⁴⁸¹ Zob. MN 68.

⁴⁸² Zob. tamże 77, ORLE 50.

⁴⁸³ Zob. ORLE 58.

⁴⁸⁴ Ang. steward.

⁴⁸⁵ Ang. odpowiednio: manager, vicegerent, shepherd. ORLE 51.

⁴⁸⁶ Zob. MN 32.

⁴⁸⁷ Ang. „custodians of our planet”. CE 13.

⁴⁸⁸ Zob. MN 50-55.

świata przyrody, co symbolu siedliska złych mocy, przeciwnych Bogu⁴⁸⁹. Tym niemniej autorzy dokumentu podejmują ten wątek również w kategoriach ekoteologii, przekonując, że wyrzeczenie się świata, w tym także innych bytów stworzonych, stanowi warunek życia według wskazówek teologii zarządzania. Stwierdzenie takie wydaje się na pierwszy rzut oka dziwne, jednak autorzy dokumentu argumentują, iż tylko w ten sposób człowiek może sobie w pełni uświadomić, że żadne ze stworzeń tego świata nie stanowi ludzkiej własności i pozostaje w wyłącznym posiadaniu Stwórcy. Pozwoli to uniknąć pokusy przejścia od zarządzania ku dominacji nad naturą. Jako pozytywny przykład takiego odrzucenia świata anglikanie podają ruch monastyczny, którego przedstawiciele, wyrzekłszy się wszystkiego, odzyskiwali stan faktycznej harmonii między człowiekiem a przyrodą.

3.3.3. Ewolucja teologii zarządzania

Teologia zarządzania po artykule Lynna White'a⁴⁹⁰ zrobiła wielką karierę pośród anglosaskich teologów chrześcijańskich⁴⁹¹ w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku. W miarę rozwoju nurt ów wewnątrznie się różnicował, zachowując wspólne założenie podstawowe, że człowiek jest jedynie zarządcą w imieniu Boga, a nie właścicielem ziemi. Jim Ball wyróżnił cztery dominujące w literaturze typy teologii zarządzania, które zebrał w formie następującej tabeli⁴⁹²:

Typy teologii zarządzania wg J. Balla

Mądre używanie	Zarządzanie antropocentryczne	Zarządzanie opiekuńcze	Zarządzanie służebne
----------------	-------------------------------	------------------------	----------------------

⁴⁸⁹ Zob. hasło „świat” w: Słownik teologii biblijnej. Red. X. Léon-Dufour. Pallotinum. Poznań 1990.

⁴⁹⁰ Zob. White, jw. s. 1203-1207.

⁴⁹¹ Zob. Ecumenical Discussion of the Environment 1966-1987. „Modern Theology” 7:1991 nr 4 s. 365-371; C. B. Barret. Markets, Social Norms, and Governments in the Service of Environmentally Sustainable Economic Development: The Pluralistic Stewardship Approach. „Christian Scholar's Review” 1999-2000 s. 435-454.

⁴⁹² Zob. J. Ball. Evangelicals, Population, and the Ecological Crisis. „Christian Scholar's Review” 1998-1999 s. 230.

Ludzie = władcy ustanowieni przez Boga	Ludzie = królowie dzierżący władzę nad RS, ale odpowiedzialni wobec Boga**	Ludzie = panowie i słudzy, ogrodnicy, menedżerowie	Ludzie = słudzy RS; mają kochać RS
Bóg = Ostateczny Dostarczyiciel zasobów	Bóg = Stwórca, Właściciel	Bóg = Stwórca / Właściciel; kocha RS jednak bardziej ludzi	Bóg = Stwórca / Odkupiciel wszystkiego; kocha i pragnie pokoju (Shalom) dla całości stworzenia
RS* = zasoby dla ludzi	RS = zasoby, własność Boga	RS = zasoby i współtworzenia	RS = współtworzenia
RS nie ma statusu moralnego; nie można przeciw niemu zgrzeszyć	Grzech = nieposłuszeństwo wobec Boga	Można zgrzeszyć przeciwko RS	Można zgrzeszyć przeciwko RS
	Ludzie na pierwszym miejscu	RS posiada wewnętrzną wartość, jednak mniejszą niż ludzie	RS posiada wewnętrzną wartość
		Podkreślany kosmiczny charakter odkupienia	Podkreślany kosmiczny charakter odkupienia
		Nacisk na ludzką wyjątkowość („Boży obraz”) oraz odpowiedzialność (władza)	Wyjątkowość człowieka ograniczona
„Zarządzanie” stanowi retoryczną figurę na określenie eksploatacji	Ludzie mają czerpać z RS to, czego im trzeba, i je poprawiać		Istotny jest przykład Chrystusa – Sługi
	Wypełnianie Bożych przykazań i zachowanie zasobów dla przyszłych pokoleń stanowią kluczowe wskazania etyczne	Ludzie wygrywają w sytuacjach konfliktowych	Nie pierwszeństwo, lecz odpowiedzialność

Postawa dominująca: ekstremalna arogancja	Postawa dominująca: arogancja	Postawa dominująca: paternalizm wobec RS	Postawa dominująca: pokora
Przekonanie o posiadaniu RS: niemal całkowite	Przekonanie o posiadaniu RS: wysokie	Przekonanie o posiadaniu RS: umiarkowane	Przekonanie o posiadaniu RS: niskie

* RS – reszta stworzeń materialnych

** Pogrubiono cechy charakterystyczne dla teologii zarządzania w wydaniu Kościoła Anglii (w oryginale pogrubienie nie występuje).

Analizując postawę Kościoła Anglii należy zauważyć, że zawartą w omawianych raportach teologię zarządzania trudno jednoznacznie zaliczyć do któregoś z wymienionych tu czterech typów, jednak charakter nieznacznie dominujący wykazuje podejście określone mianem „zarządzania opiekuńczego”.

Teologia zarządzania ma swoich krytyków nie tylko ze strony obrońców antropocentryzmu⁴⁹³, ale również ze strony ekoteologów⁴⁹⁴. Ci pierwsi zarzucają trudności sformułowania przekonywującej etyki środowiskowej⁴⁹⁵, natomiast ostrze krytyki drugich sprowadza się do tego, iż tak naprawdę ekosystemami nie można zarządzać⁴⁹⁶. Istnieją obszary dzikiej przyrody, które można co najwyżej izolować od otoczenia w celu ich zachowania, gdyż praktycznie każda ludzka interwencja kończy się zniszczeniem ich unikalnego sposobu funkcjonowania, a otrzymany w ten sposób produkt nie posiada już bioróżnorodności identycznej z tą, która istniała przed interwencją człowieka.

⁴⁹³ Zob. M. D. Linville. *A Little Lower than Angels: Christian Humanism and Environmental Ethics*. „Christian Scholar’s Review” 1998-1999 s. 283-297.

⁴⁹⁴ Zob. P. Scott. *Types of Ecotheology*. „Ecotheology” 4:1998 s. 8-19.

⁴⁹⁵ Zob. punkt 4.1.

⁴⁹⁶ Zob. K. Braden. *On Saving the Wilderness: Why Christian Stewardship is Not Sufficient*. „Christian Scholar’s Review” 1998-1999 s. 254 – 269; H. G. Bugbee. *Wilderness in America*. „Journal of the American Academy of Religion” 2:1974 s. 614-620; C. Pearson. *Theological Postcards from the Ecological Edge*. „Ecotheology” 5-6:1998-1999 s. 142-161; P. Scott. *Christ, Nature, Sociality: Dietrich Bonhoeffer for an Ecological Age*. „Scottish Journal of Theology” 4:2000 s. 413-430; tenże. *Beyond Stewardship? Dietrich Bonhoeffer on Nature*. „Journal of Beliefs and Values” 18:1997 nr 2 s. 193-202.

W 1983 roku Światowa Rada Kościołów na Zgromadzeniu w Vancouver przyjęła w miejsce teologii zarządzania termin „integralność stworzenia”⁴⁹⁷. W ślad za tym w 1990 roku Anglikańska Rada Konsultacyjna zaproponowała Konferencji w Lambeth przyjęcie V misji Kościoła, która brzmi następująco:

„dążyć do zapewnienia integralności stworzenia, podtrzymania i odnowienia życia na ziemi”⁴⁹⁸.

Problem polega jednak na tym, że „integralność stworzenia” jest pojęciem bardzo niejasnym i wieloznacznym⁴⁹⁹. D. P. Niles wyjaśnia, że termin ten jest lepszy niż „teologia zarządzania”, gdyż obejmuje kwestie z ekoteologią blisko spokrewnione, takie jak przeludnienie czy walka o pokój, a ponadto lepiej koreluje z ideą stworzenia rozumianą jako trwający wciąż proces⁵⁰⁰. Można dodatkowo przyjąć, że przez możliwość bardzo szerokiej interpretacji określenie to godzi ze sobą wyznawców teologii zarządzania z jej krytykami, co jest niezbędne przy tak dużych i różnorodnych ciałach jak Światowa Rada Kościołów⁵⁰¹.

⁴⁹⁷ Ang. integrity of creation. Zob. C. M. King. *Ecotheology: A Marriage between Secular Ecological Science and Rational, Compassionate Faith*. „Ecotheology” 10:2001 s. 40-69; D. Bruce, D. Pickering. *Ecology and Ecumenism in Europe: A Way Forward*. „Ecotheology” nr 5-6:1998-1999 s. 9-21; I. Czackowska. *Pomiędzy potopem a tęczą. Ekumeniczne studium integralności stworzenia*. Redakcja Wydawnictw KUL. Lublin 1998.

⁴⁹⁸ „To strive to safeguard the integrity of creation and sustain and renew the life of the earth”. Anon. *Mission in a Broken World: Report of ACC-8 Wales 1990*. Anglican Consultative Council. London 1990 s. 101-103. Pozostałe obowiązujące cztery misje to: I. to proclaim the good news of the Kingdom; II. to teach, baptise and nurture new believers; III. to respond to human need by loving service; IV. to seek to transform the unjust structures of society”. Tamże.

⁴⁹⁹ Zob. L. L. Rasmussen. *The Integrity of Creation. What Can It Mean for Christian Ethics?* „The Annual of the Society of Christian Ethics” 1995 s. 161-175.

⁵⁰⁰ Zob. D. P. Niles. *Resisting the Threads to Life: Covenanting for Justice, Peace and the Integrity of Creation*. Risk Books for World Council of Churches. Geneva 1989 s. 58.

⁵⁰¹ Zob. J. Leśniewska. *Pomiędzy ekumenią a teologią*. „Roczniki Teologiczne” 67:2000 z. 2 s. 184-212.

3.4. Grzech człowieka w perspektywie ekoteologicznej

Anglikanie upatrują w grzechu jedną głównych przyczyn obecnego kryzysu ekologicznego. Nie chodzi jednak o grzech pierworodny⁵⁰². Mimo że Kościół Anglii oficjalnie przyjmuje tradycyjną doktrynę chrześcijańską o tym grzechu⁵⁰³, jego wydarzenie i skutki dla relacji między człowiekiem a przyrodą pozostają, poza dwoma wzmiankami⁵⁰⁴ w omawianych dokumentach, niemal zupełnie przemilczane. Możliwe, że owa wielka nieobecność jest spowodowana zarówno trudnościami, jakie zrozumienie doktryny o grzechu pierworodnym sprawia współczesnym chrześcijanom⁵⁰⁵, jak i faktem, że dogmat ów niełatwo odnajduje się w lansowanej w idei *creatio continua* anglikańskiej ekoteologii. Grzech więc, o jakim piszą autorzy niniejszych raportów, to przede wszystkim grzech indywidualny każdego człowieka. Jest odrzuceniem Boga⁵⁰⁶, a jego negatywne skutki dotyczą zarówno samego człowieka, jak i otaczający go świat⁵⁰⁷.

3.4.1. Wymiar *ad intra*

„Jeżeli człowiek jest w pewien sposób pośrednikiem pomiędzy światem a Bogiem, potrafi nim być dlatego, że jest on także w sobie samym mikrokosmosem, małym światem, utworzonym z elementów materialnego stworzenia”⁵⁰⁸. Rozpatrując więc kwestię kosmicznych

⁵⁰² Dokładnie przeciwnego zdania jest R. Rogowski, który w grzechu pierworodnym skłonny jest upatrywać przyczynę problemów człowieka z ekologią. Tenże. Teoekologia. W: Chronić, by przetrwać. Red. S.C. Napiórkowski, W. Koc. Wydawnictwo Ojców Franciszkanów. Niepokalanów 1992 s. 38-39; ten sam artykuł ukazał się wcześniej w: „Colloquium Salutis” 1982 nr 13 s. 194-199.

⁵⁰³ Zob. The Thirty Nine Articles, jw. Art. IX.

⁵⁰⁴ Zob. punkt 3.4.2.

⁵⁰⁵ Zob. R. Spaermann. Niektóre trudności, jakie sprawia nauka o grzechu pierworodnym. W: Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła. W Drodze. Poznań 1997 s. 27-50.

⁵⁰⁶ Zob. CE 5.

⁵⁰⁷ Zob. tamże 1.

⁵⁰⁸ „If he is in some way the mediator between the world and God, he is able to do so because he is also in himself a microcosm, a little world, made up of elements of the material creation”. MN 45; zob. S. Świerżawski. Święty Tomasz na nowo odczytany. Kraków 1983 s. 140.

skutków grzechu nie można pominąć faktu, że zerwanie właściwych relacji ze swoim Stwórcą uderza przede wszystkim w samego człowieka, swoisty kosmos *ad intra*. Nieład moralny w człowieku mikrokosmosie ma bowiem – według anglikanów – zasadnicze znaczenie dla kosmosu *ad extra*, czyli wszystkich pozostałych stworzeń⁵⁰⁹. Dzieje się tak nie tylko z tego powodu, że człowiek jest w stanie bezpośrednio krzywdzić inne byty pozaludzkie, ale także dlatego, że przestaje prawidłowo wypełniać swą podwójną misję mediatora między Bogiem i światem oraz współstworcy⁵¹⁰.

Według raportu „Człowiek i natura” grzechy ludzkie można ogólnie podzielić na dwie kategorie, z czego jedna jest związana z przekonaniem o jednostronnie transcendentnym, monarchicznym modelu człowieka, druga zaś z modelem jednostronnie immanentnym⁵¹¹. W modelu monarchicznym człowiek jawi się jako byt stojący ponad innymi stworzeniami, mogący nimi dowolnie rozporządzać. Przekonanie takie prowadzi do grzechu pychy. Towarzyszy jej arogancja⁵¹², chciwość, zachłanność⁵¹³ i beztroska⁵¹⁴. Ludzie faktycznie stawiają się wówczas na miejscu Boga i przypisują sobie samym Jego prerogatywy.

Kategoria druga to model jednostronnie immanentny. Osoba, której postawę można zaliczyć do tej kategorii, czuje się częścią tego świata tak bardzo, iż żywi przekonanie, o swej totalnej zależności od niego, jego żywiołów oraz własnych instynktów. O ile w przypadku modelu transcendentnego człowiek uzurpował sobie miejsce Boga, o tyle tu jest wyłącznie zwierzęciem. Postawa ta prowadzi do apatii, będącej według autorów raportu „Człowiek i natura” „kombinacją lenistwa i rozpacz”⁵¹⁵. Autorzy dokumentu, opisując ten stan, przyrównują go do freudowskiego „pragnienia powrotu do łona matki”⁵¹⁶ oraz sartr’owskiej chęci „stania

⁵⁰⁹ Zob. CE 1.

⁵¹⁰ Zob. MN 31 oraz punkt 3.2.3.

⁵¹¹ Zob. MN 31.

⁵¹² Zob. CE 3.

⁵¹³ Zob. MN 77.

⁵¹⁴ Zob. MLE 119.

⁵¹⁵ „Combination of sloth and despair”. MN 31.

⁵¹⁶ „The desire to return to the womb”. Tamże.

się jedynie ciałem”⁵¹⁷. Fatalistyczna rezygnacja⁵¹⁸ i pasywność owocują wreszcie brakiem szacunku wobec samego siebie⁵¹⁹.

Niezależnie od kierunku, w jakim zmierza opisywane wyżej zniekształcanie pozycji człowieka względem innych stworzeń, następuje zaburzenie przewidzianej przez Boga harmonii⁵²⁰. Ludzie doświadczają wyalienowania wobec świata, którym mieli zarządzać w imieniu Stwórcy⁵²¹. Tracąc kontrolę nad swą moralnością, człowiek traci ją również nad innymi bytami⁵²². W miejsce harmonii pojawia się wrogość.

3.4.2. Wymiar *ad extra*

Autorzy omawianych dokumentów odzęgają się od idei „upadku kosmicznego”, rozumianego w ten sposób, iż wskutek „grzechu Adama”⁵²³ materia popadła w uzależnienie od złych mocy i z tego powodu sama w sobie jest zła, bądź co najmniej bezwartościowa. Teologia taka prowadzi – ich zdaniem – do odrzuconego przez Kościół gnostycyzmu lub w wersji łagodniejszej do deizmu, także stojącego w sprzeczności z chrześcijańską doktryną. Nie oznacza to jednak, że wspomniane wydarzenie z Księgi Rodzaju nie miało żadnego wpływu na przyrodę. Autorzy raportu „Człowiek i natura” nauczają na temat tzw. „impetu zła” w świecie, sprawiającego, że ludzie nie potrafią odpowiednio przewidywać konsekwencji swojego postępowania i nad którymi następnie nie panują⁵²⁴. Nawiązanie do „grzechu Adama” znajduje się tylko w dwóch miejscach spośród wszystkich omawianych tu tekstów, przy czym są to jedyne odniesienia (obydwa zresztą niemal identyczne w treści) do tradycyjnej nauki o grzechu pierworodnym⁵²⁵.

⁵¹⁷ „To become mere flesh”. Tamże.

⁵¹⁸ Zob. MN 77.

⁵¹⁹ Zob. AW 13.

⁵²⁰ Zob. MN 67.

⁵²¹ Zob. tamże 5; ORLE 117.

⁵²² Zob. MLE 132.

⁵²³ „The sin of Adam”. MN 35, ORLE 54.

⁵²⁴ Więcej na ten temat zob. w punkcie 2.3.

⁵²⁵ Zob. punkt 3.4. – akapit wstępny.

Przyczynę obecnego kryzysu ekologicznego anglikanie upatrują w błędnych założeniach natury światopoglądowej⁵²⁶ oraz w indywidualnych działaniach ludzi, które są sprzeczne z Bożym planem. Działania takie należy uznać za grzech⁵²⁷. „Niewłaściwe korzystanie z naturalnego świata jest nieposłuszeństwem wobec Boga, a nie jedynie błędem osądu”⁵²⁸ – stwierdzono wyraźnie w raporcie „Chrześcijanie i środowisko”. Bardziej kategorycznie wyrażają się autorzy dokumentów „Człowiek w swoim środowisku życiowym” oraz „Nasza odpowiedzialność za środowisko życiowe” – określają grzechy przeciwko środowisku mianem „błuznierstwa”⁵²⁹. Na czym ono miałyby polegać? Choć nie wyjaśniono tego wprost, można zasadnie domniemywać, iż chodzi w tym przypadku o przypisywanie sobie przez ludzi prerogatyw samego Boga względem stworzenia. Grzechy przeciwko środowisku są grzechami osobistymi i jako grzechy osobiste będą sądzone⁵³⁰. Ich uznanie winno prowadzić ludzi najpierw do pokuty, następnie do pokory i uwielbienia⁵³¹.

Pośród przykładów grzechów przeciwko środowisku, które wymieniają anglikanie, można wyróżnić trzy, ściśle powiązane ze sobą kategorie: 1. zadawanie cierpienia, 2. niszczenie ziemi i 3. bez troskie korzystanie z zasobów. Cierpienie stworzeń pojawia się praktycznie zawsze, kiedy człowiek odmawia pełnienia przypisanej mu roli w planie Bożym⁵³². Co więcej, ludzie są jednymi z nielicznych, a być może jedynymi ze stworzeń, które umieją zadawać ból i zneść się wyłącznie

⁵²⁶ Zob. ORLE 51; zob. R. Page. *Theology and the Ecological Crisis*. „Theology” 99:1996 s. 912-920.

⁵²⁷ Zob. MN 67.

⁵²⁸ „Abuse of the natural world is disobedience to God, not merely an error of judgement”. CE 25.

⁵²⁹ „Blasphemy”. MLE 129; ORLE 115.

⁵³⁰ Zob. CE 1.

⁵³¹ Zob. tamże 3.

⁵³² Zob. ORLE 47. Co nie oznacza, że w przeciwnym przypadku znika zupełnie. Należy pamiętać tu o istnieniu tzw. zła naturalnego (zob. 2.3.) oraz sytuacjach, w których anglikanie dopuszczają zadawanie bólu zwierzętom dla dobra ludzi, jak ma to miejsce np. w przypadku eksperymentów na zwierzętach (zob. 4.3.).

dla przyjemności⁵³³. Niszczenie ziemi historycznie wynikało po części z przekonania, że dzika przyroda stanowi zagrożenie dla ludzi, stąd karczowanie dzikich terenów postrzegano jako działalność pozytywną⁵³⁴. Grzeszny aspekt tej działalności pojawił się, gdy przestała służyć przetrwaniu człowieka, a zaczęły dominować zachłanność oraz chciwość, które autorzy dokumentu „Człowiek w swoim środowisku życiowym” określili mianem „grzechów śmiertelnych”⁵³⁵. Postawy te prowadzą także do beztroskiego korzystania z zasobów⁵³⁶, choć jako dodatkową przyczynę ich wyczerpywania się anglikanie wymieniają zwyczajną głupotę⁵³⁷. W konsekwencji człowiek jawi się im superpasożytem ziemi⁵³⁸. Należy zauważyć, że grzechy ostatniej kategorii obracają się nie tylko przeciwko innym stworzeniom, ale także przeciwko biologicznej egzystencji samych ludzi.

⁵³³ Zob. MLE 28, 119.

⁵³⁴ Zob. ORLE 64.

⁵³⁵ „Deadly sins”. MLE 132.

⁵³⁶ Zob. tamże 119.

⁵³⁷ Zob. ORLE 5.

⁵³⁸ Zob. MLE 24.

4. ETYCZNE I PRAKTYCZNE POSTULATY EKOTEOLOGII

Proponowana ekoteologia winna zyskać swój wymiar praktyczny. Anglikanie w związku z tym rozważają, w jakim stopniu przedstawiona przez nich teologia zarządzania przystaje do tradycyjnej etyki. Ocena ta wypada słabo, gdyż autorzy omawianych dokumentów zarzucają dotychczasowym propozycjom etycznym antropocentryzm. Nauczanie o wewnętrznej wartości stworzeń domaga się, ich zdaniem, zbudowania nowej etyki, uwzględniającej interes także innych bytów, zwłaszcza tych ożywionych.

Pozostawiwszy kwestię budowy nowej etyki w sferze postulatywnej, anglikanie nie mogą jednak czekać, aż ów postulat zostanie w stopniu satysfakcjonującym zrealizowany, gdyż ludzie spodziewają się, że Kościół Anglii zajmie możliwie jasne stanowiska wobec wielu konkretnych kwestii, związanych z traktowaniem przyrody przez człowieka. Autorzy w omawianych dokumentach szeroko więc omawiają całe spektrum praktycznych zagadnień ekologicznych, z którymi boryka się na przełomie tysiącleci zarówno społeczeństwo brytyjskie, jak i cały świat.

4.1. Konieczność sformułowania etyki środowiskowej

Kryzys ekologiczny zmusił chrześcijan nie tylko do ponownego odkrycia immanentnego wymiaru teologii stworzenia, ale również analizy, jakie może mieć to konsekwencje natury etycznej⁵³⁹. Tradycyjnie etyka zajmowała się człowiekiem jako podmiotem działań moralnych i zarazem ich powinnościordnym przedmiotem. Innymi słowy rozpatrywano przede wszystkim relację człowiek-człowiek, traktując działanie

⁵³⁹ Zob. J. Leśniewska. *Pomiędzy ekumenią a teologią*. „Roczniki Teologiczne” 67:2000 nr 2 s. 184-212.

wobec innych przedmiotów jako pośrednie oddziaływanie na innego człowieka⁵⁴⁰. Czy wobec zaistniałego kryzysu ekologicznego oraz nauki o wewnętrznej wartości stworzeń pozaludzkich tego typu podejście nie jest redukcjonizmem? Anglikanie mają świadomość powyższego problemu i próbują zarazem przedstawić własną wizję zbudowania etyki środowiskowej⁵⁴¹.

⁵⁴⁰ Nie zawsze stworzeniom pozaludzkim etyka tradycyjna nie przypisuje żadnej wartości etycznej, jednak jest ona zdecydowanie wtórna w stosunku do wartości przypisywanej ludziom. T. Styczeń ujmuje to następująco: „Chociaż wartość (wsobna) każdego adresata działania: nie tylko osoby, lecz również rzeczy, jest sama przez się moralnie powinnościordna, to jednak wartość osobowego adresata działania jest moralnie powinnościordna w szczególny sposób (bezw warunkowość nieograniczona, kategoryczność), ponieważ wartość wsobna poza-osobowego adresata nie wyklucza moralnej dopuszczalności (bezw warunkowość ograniczona), a nawet powinności potraktowania go instrumentalnie ze względu na afirmację osób (np. zabijanie i spożywanie zwierząt dla podtrzymania życia ludzi)”. T. Styczeń. ABC etyki. RW KUL. Lublin 1981 s. 22.

⁵⁴¹ Na temat wyróżników etyki anglikańskiej zob. S. M. Garrett. *An Anglican View of Ethics: The Investigation of a Context*. „Anglican Theological Review” 61:1979 nr 1 s. 8-37; A. M. Suggate. *The Anglican Tradition of Moral Theology. W: Worship and Ethics: Lutherans and Anglicans in Dialogue*. Walther de Gruyter. New York 1996 s. 2-25. Więcej o współczesnych trendach w etyce środowiskowej zob. M. S. Northcott. *The Environment and Christian Ethics*. Cambridge University Press. Cambridge s. 90-123; Etyka środowiskowa. Wyzwanie XXI wieku. Red. J. W. Czartoszewski. Verbinum. Warszawa 2002; C. Merchant. *Radical Theology*. Oxford 1992 s. 64-65 [tu znajduje się zestawienie tabelaryczne kierunków etyki środowiskowej]; W. C. French. *Ecological Concern and the Anti-Foundationalist Debates: James Gustafson on Biospheric Constraints*. „The Annual of the Society of Christian Ethics” 1989 s.113-130; H. Rolston III. *Environmental Ethics. Some Challenges for Christians*. „The Annual of the Society of Christian Ethics” 1993 s. 163-186; M. Kraftson-Hogue. *Toward a Christian Ecological Ethic: The Lesson of Old Testament Israel’s Dialogic Relations with Land, History, and God*. „Christian Scholar’s Review” 1998-1999 s. 270-282; L. K. Daly. *Ecofeminisms and Ethics*. „The Annual of the Society of Christian Ethics” 1994 s. 285-290; J. Dudkiewicz. *Alberta Schweizera idea życia*. „Za i Przeciw” 1982 nr 17 s. 8-9; J. Mroczkowski. *Środowisko naturalne człowieka jako problem etyczno-teologiczny*. „Chrześcijanin w Świecie” 53:1986 11-12 s. 176-187; S. Olejnik. *Ochrona środowiska – problem sumienia*. W: *Chronić, by przetrwać. Materiały z sympozjum ekologicznego w Łodzi-Łagiewnikach 19-20 listopada 1988*. Red. S. C. Napiórkowski, W. Koc. Wydawnictwo Ojców Franciszkanów. Niepokalanów 1992 s. 9-19; T. Ślipko. *Podstawy etyki środowiska naturalnego*. „Chrześcijanin w Świecie” 17:1985 nr 4 s. 56-66; J. Łukomki. *Próba zbudowania chrześcijańskiej etyki środowiska naturalnego*. Jedność. Kielce 1998.

4.1.1. Trudności etyki antropocentrycznej

Rozwinąwszy naukę o wewnętrznej wartości stworzeń, autorzy omawianych dokumentów zastanawiają się, jakie to może mieć konsekwencje dla dotychczasowych ujęć etycznych. Należy bowiem zauważyć, że mimo różnych szkół reprezentowanych przez etyków, zajmowali się oni do tej pory głównie osobą ludzką⁵⁴². Odpowiedź na pytanie, czy wobec kryzysu ekologicznego należy zająć się ochroną środowiska, będzie w świetle ujęcia antropocentrycznego brzmiała oczywiście pozytywnie, gdyż zniszczone środowisko to środowisko człowieka, więc niszcząc je pośrednio czyni się krzywdę ludziom i samemu sobie⁵⁴³. Raport „Nasza odpowiedzialność za środowisko życiowe” zadaje jednak pytanie, czy wobec tego powinność moralna działania nie istnieje w sytuacji, gdy działanie takie nie ma żadnego przełożenia na korzyść dla obecnego, bądź przyszłych pokoleń⁵⁴⁴.

Pytanie to wydaje się być nawiązaniem do słynnego przykładu „ostatniego człowieka”, autorstwa Richarda Routleya⁵⁴⁵. Routley zasugerował eksperyment myślowy, polegający na tym, żeby wyobrazić sobie sytuację, iż jest się ostatnim na świecie żyjącym człowiekiem. Człowiek ten wpadł na pomysł, by wyrąbać cały, rosnący nieopodal las sekwoi, dlatego że akurat ma takie widzimisię. Jego czyn nie zaszkodzi i nie

⁵⁴² Zob. M. D. Linville. *A Little Lower than Angels: Christian Humanism and the Environmental Ethics*. „Christian Scholar’s Review” 1998-1999 s. 285.

⁵⁴³ Na temat propozycji etyki środowiskowej z perspektywy antropocentrycznej zob. T. Sieger-Derr. *Ecology and Human Need*. Westminster Press. Philadelphia 1975; S. Bouma-Prediger. *Why Care for Creation?: From Prudence to Piety*. „Christian Scholar’s Review” 1997-1998 s. 177-297; H. P. Santimire. *Ecology and Ethical Ecumenics*. „Anglican Theological Review” 59:1977 nr 1 s. 98-102; J. Nagórny. *Teologia ekologii. O prawdziwie chrześcijańskie spojrzenie na kwestie ekologiczne*. W: *Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła*. Red. J. Gocko, J. Nagórny. Wydawnictwo KUL. Lublin 2002 s. 187-204; S. Jaromi. *Ekologia humana – chrześcijańska odpowiedź na kryzys ekologiczny*. Wydawnictwo Ojców Franciszkanów Bratni Zew. Kraków 2004; B. Jurczyk. *Ekologia – człowiek – Kościół. Antropologiczny wymiar kryzysu ekologicznego w ocenie Kościoła*. Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO. Opole 2002.

⁵⁴⁴ Zob. ORLE 84.

⁵⁴⁵ R. Routley. *Is There a Need for a New Environmental Ethic?* W: *Proceedings of the 15th World Congress of Philosophy*. T. 1. Sophia Press. Sophia 1973 s. 205-10.

pomoże żadnej osobie, ani obecnie, ani w przyszłości, w związku z czym z punktu widzenia tradycyjnej antropocentrycznej etyki, jest moralnie obojętny. Czy tak jest faktycznie? W pierwszym odruchu większość osób powie, że jednak ów czyn moralnie obojętny nie jest. Jest czymś złym. Z drugiej strony być może nasz protest wobec bezsensownego zniszczenia lasu wynika wyłącznie z psychologii, mianowicie ludziom, zwłaszcza mieszkającym w mieście, bardzo pozytywnie kojarzy się las jako taki? Czy tak samo reagowaliby, gdyby ów człowiek chciał sobie tam zadeptać wszystkie pająki? Pytanie jednak w tym miejscu wraca do punktu wyjścia: czy korzyści, odczucia psychiczne, potrzeby estetyczne itp. stanowią wystarczającą podstawę moralnej oceny działania?

Faktycznie nie trzeba się odwoływać do wymaganych obrazów, jak ma to miejsce z przykładem „ostatniego człowieka”, żeby zdać sobie sprawę, iż w niektórych autentycznych sytuacjach związanych z ekologią tradycyjna etyka może mieć problem z kwalifikacją moralną czynów. Istnieją na świecie tysiące gatunków stworzeń (np. w głębiach morskich), które dla dobrobytu ludzi nie mają żadnego znaczenia ani od strony ekonomicznej, ani estetycznej. Ponieważ, jak zauważają anglikanie, troska ludzi o inne stworzenia słabnie proporcjonalnie do zmniejszania się możliwości „przylutlenia się” do nich, eksterminacja niektórych gatunków mogłaby być przez wielu ludzi przyjęta z wyraźną ulgą⁵⁴⁶. Tradycyjna etyka niewiele też może pomóc przy ocenie moralnej postępowania nie tyle wobec całych klas stworzeń, co ich indywidualnych przedstawicieli. O ile bowiem etyk antropocentryczny może stwierdzić, że znęcanie się nad zwierzęciem uwłacza godności osoby ludzkiej, to jednak już znacznie trudniej mu będzie powiedzieć coś przekonywającego w kwestii dopuszczalności różnych praktyk służących celom wyższym niż głupia rozrywka, jak ma to miejsce np. w przypadku eksperymentów na zwierzętach.

Dla anglikanów przekonanie o wewnętrznej wartości stworzeń i o tym, że zostały one powołane do istnienia nie tylko ze względu na ludzi, lecz przede wszystkim ze względu na Boga i na nie same, stawia

⁵⁴⁶ „Concern declines as we move from mammals to other creatures and some, snakes for example, are often regarded as ‘bad’. The popular goodwill does extend from ‘cuddly’ creatures to birds but only rarely plants”. MLE 121.

etykę środowiskową w zupełnie innym świetle⁵⁴⁷. Pytanie zasadnicze nie sprowadza się według nich do kwestii jak w każdym oddziaływaniu człowieka na przyrodę odnaleźć dobro człowieka, lecz czy istnieją sytuacje, w których dobro innych stworzeń może być ważniejsze niż dobro ludzi, zarówno w ujęciu indywidualnym, jak i zbiorowym. „Jeżeli bowiem ma w ogóle istnieć etyka środowiskowa, to muszą istnieć okazje, kiedy interesy świata naturalnego umiejscowione są ponad interesami ludzi”⁵⁴⁸.

4.1.2. Postulaty wobec etyki środowiskowej

Skoro tradycyjna etyka antropocentryczna została skrytykowana należałoby się w omawianych dokumentach synodalnych spodziewać również wykładu pozytywnego, w oparciu o który można by podjąć próbę budowania postulowanej chrześcijańskiej etyki środowiskowej. Tak jest faktycznie, przy czym trudno w nich znaleźć całościowy opis systemu etycznego. Autorzy ograniczają się do szeregu wskazówek na dość wysokim poziomie ogólności, pozostawiając pracę nad dalszym uszczegóławianiem przedstawionych zasad zawodowym etykom. Zabieg ten wydaje się być świadomy, gdyż według raportu „Człowiek i natura” Kościoły winny wystrzegać się podawania sztywnych zasad etycznych, zwłaszcza takich, które miałyby w ich mniemaniu charakter uniwersalny, gdyż po pierwsze nie posiadają wystarczającego autorytetu, by w ten sposób interpretować Pismo Święte i tradycję, po drugie, same zbyt mocno są uwikłane w określony kontekst kulturowy i geograficzny, aby móc pretendować do uniwersalizmu⁵⁴⁹. Postawa taka wydaje się zbyt asekurancka. Trzeba jednak pamiętać, że w świadomości Synodu Generalnego reprezentuje on jedynie angielski Kościół lokalny, który, mimo zerwania łączności z Rzymem, nigdy nie pretendował do bycia jedynym i powszechnym Kościołem Chrystusa⁵⁵⁰.

⁵⁴⁷ Zob. ORLE 63, 69, 70.

⁵⁴⁸ „If there is to be an environmental ethic at all, there must be occasions when the interests of the natural world are placed above those of people”. Tamże 91.

⁵⁴⁹ Zob. MN 81.

⁵⁵⁰ Zob. S. Neill. *Anglicanism*. Oxford University Press. Oxford 1985 s. 425-427. Na temat eklezjalności poszczególnych wspólnot chrześcijańskich zob. L. Górka. *Kościół i Kościoły. Eklezjalny charakter Wspólnot chrześcijańskich*. „Roczniki Teologiczne KUL” 43:1996 z. 2 s. 171-181.

Pamiętając o powyższym wyjaśnieniu, studium omawianych dokumentów pozwala odnaleźć szereg ważnych wskazań i zaleceń natury metaetycznej. Etyka środowiskowa winna więc, inaczej niż zalecenia Kościoła Anglii, mieć charakter uniwersalny, wspólny dla całej ludzkości⁵⁵¹. Należy ją oprzeć na gruntownej wiedzy i budować tak, by mogła zyskać jak najszersze poparcie społeczne⁵⁵². Podawane jednak przez nią zasady nie mogą być zbyt szczegółowe, gdyż specyficzne rozwiązania mogą bardzo różnić się w zależności od sytuacji lokalnej⁵⁵³. Podstawą jej nie mogą być jedynie ludzkie odczucia⁵⁵⁴. Odrzucona zostaje etyka czysto antropocentryczna. Etyka środowiskowa musi uwzględniać, częstokroć skonfliktowane interesy poszczególnych osób, społeczności, przyszłych pokoleń oraz przyrody⁵⁵⁵.

Osobne zagadnienie etyczne, któremu anglikanie poświęcają nieco miejsca stanowi kwestia tzw. praw przyrody. W nawiązaniu do idei praw człowieka ONZ w 1982 roku ogłosiła Światową Kartę Praw Przyrody⁵⁵⁶. Pomysł ten mocno poparły niektóre Kościoły protestanckie oraz Światowa Rada Kościołów⁵⁵⁷. Autorzy omawianych w niniejszej pracy dokumentów są wobec idei praw przyrody niejednomyślni. Chronologicznie pierwszy z dokumentów, czyli raport „Człowiek w swoim środowisku życiowym”, nie wypowiada się wprost, czy można mówić o prawach przyrody. Stwierdza jedynie, że trzeba ją „traktować jakby miała prawa jakiegoś rodzaju”⁵⁵⁸. W 1976 roku Synod Generalny na posiedzeniu plenarnym przyjął uchwałę, w której wzywa cały Kościół Anglii do „odpowiedniego uznania praw zwierząt, które odczuwają”⁵⁵⁹. Jednak już

⁵⁵¹ Zob. CE 14.

⁵⁵² Zob. ORLE 110.

⁵⁵³ Zob. CE 22.

⁵⁵⁴ Dlatego, że „battery hens, stag hunts and bull fights arouse revulsion in some but enthusiasm in others”. MLE 35. Tym samym anglikanie odzeganają się od eudajmonizmu.

⁵⁵⁵ Zob. ORLE 92-96.

⁵⁵⁶ Zob. Leśniewska, jw. s. 194.

⁵⁵⁷ Zob. Rights of Future Generations. Rights of Nature. „Studies from the World Alliance of Reformed Churches” 19:1990 s. 17-18.

⁵⁵⁸ „[...] treat as if possessed rights of some kind”. MLE 41.

⁵⁵⁹ „That this Synod [...] urges members of the Church of England and all others concerned for the due recognition of the rights of sentient animals”. GS 1976.

raport z roku 1990 „Chrześcijanie i środowisko” przechodzi na pozycję etyki teistycznej, zgodnej z postulatami Karla Bartha, głoszącym, iż „zachowanie etyczne musi być definiowane przez naszą relację do Boga, a nie naszą relację do innych rzeczy”⁵⁶⁰, i stwierdza konsekwentnie, że błędem jest mówienie o prawach przyrody, a nawet o prawach człowieka, gdyż w sensie ścisłym prawa ma tylko Bóg, jako Stwórca i Suweren nieba i ziemi. Idea praw zwalnia bowiem od odpowiedzialności, stawia stworzenie w miejscu Stwórcy i jako taka nie ma uzasadnionego miejsca w etyce chrześcijańskiej⁵⁶¹.

Wątpliwości wobec tradycyjnej etyki antropocentrycznej nie oznaczają automatycznego poparcia Kościoła Anglii dla etyki skrajnie biocentrycznej. Daje temu wyraz raport „Nasza odpowiedzialność za środowisko żywiwe”, krytykując zasadę biotyczną Leopolda⁵⁶². Aldo Leopold, którego książka „A Sand County Almanac” z 1949 roku stała się niemalże manifestem późniejszego ruchu na rzecz ochrony środowiska, sformułował następującą zasadę etyczną: „Czyn wówczas jest prawy, kiedy dąży do zachowania integralności, stabilności i piękna biotycznej wspólnoty. Jest zły, gdy dąży do rzeczy przeciwnej”⁵⁶³. Tak ujęta zasada etyczna służy zachowaniu ekosystemów w stanie nienaruszonym, jednak niewiele mówi o postępowaniu wobec indywidualnych przedstawicieli gatunków pozaludzkich. Anglikanie zarzucają jej biocentryzm, w którym człowiek niczym nie odróżnia się od pozostałych stworzeń. Ścisłe trzymanie się tej zasady doprowadziłoby, ich zdaniem, do całkowitego zatrzymania rozwoju cywilizacyjnego. Nieetyczna stałaby się także uprawa roli i praktyka udomowiania zwierząt.

Budując nową etykę – stwierdza dalej wzmiankowany dokument⁵⁶⁴ – należy pamiętać o właściwym rozumieniu relacji między ludźmi

⁵⁶⁰ „Ethical behaviour has to be defined through our relationship to God, not through our relationship to other things”. CE 2.

⁵⁶¹ Zob. CE 9.

⁵⁶² Zob. ORLE 91.

⁵⁶³ „A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability and the beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise”. A. Leopold. *A Sand County Almanac*. Oxford University Press. New York 1949 s. 243.

⁵⁶⁴ Zob. ORLE 113.

a światem przyrody, gdyż zrozumienie owo tworzy dopiero „zasadniczą bazę akceptowalnej etyki środowiskowej”⁵⁶⁵. Składają się nań cztery tezy, według których człowiek: 1) jest stworzony na obraz Boży, 2) jest przeznaczony przez Boga do sprawowania kontroli nad stworzeniem jako odpowiedzialny przed Stwórcą zarządca, 3) jest częścią natury, jak i obok natury, 4) jest zwierzęciem żywiącym się innymi zwierzętami. Jak widać propozycja anglikańska nie jest ani skrajnie antropocentryczna, ani skrajnie biocentryczna. Klucz do jej zrozumienia stanowi idea człowieka będącego z jednej strony tylko jednym ze stworzeń, z drugiej – ustanowionym ich zarządcą, co siłą rzeczy sytuuje go jednak w pozycji uprzywilejowanej.

Analizowany raport podaje również ogólne kryteria postępowania w sytuacjach konfliktu interesów między ludźmi a innymi stworzeniami⁵⁶⁶. W ich świetle moralnie dopuszczalne jest podjęcie przez ludzi działań szkodliwych dla środowiska, jednak wyłącznie przy spełnieniu następujących warunków: 1) podjęte działanie jest dla ludzi bądź stworzeń istotne⁵⁶⁷; 2) nie istnieją żadne inne, mniej szkodliwe alternatywy; 3) dobro będące rezultatem tego działania musi przewyższać wyrządzoną szkodę. O ile na dużym poziomie uogólnienia kryteria te wydają się proste, o tyle szczegółowe rozstrzygnięcie dotyczące istotności, alternatyw i przewidywalnych skutków danego działania może wcale nie być łatwe.

Najobszerniejszą próbę określenia etyki środowiskowej podjęli autorzy raportu „Chrześcijaństwo i środowisko”, będącego chronologicznie ostatnim z omawianych w niniejszej pracy dokumentów. Ich zdaniem, etyka środowiskowa winna określać sposób „zarządzania żywymi i nieżywymi systemami ziemi w celu podtrzymania ich trwałości teraźniejszej oraz przyszłej, umożliwiającego rozwój z cierpliwością i uczciwością”⁵⁶⁸.

⁵⁶⁵ „The essential base to an acceptable environmental ethic”. Tamże.

⁵⁶⁶ Zob. tamże 112.

⁵⁶⁷ Ang. „essential”, czyli dosłownie „esencjalne”.

⁵⁶⁸ „Stewardship of the living and non-living systems of the earth in order to maintain their sustainability for present and future, allowing development with forbearance and fairness”. CE 18. W tekście tym użyto wyrażenia „sustainability” pochodzącego

Etyka taka – wyjaśniają dalej autorzy dokumentu – winna zakładać⁵⁶⁹:

1. Wolność – by pozostawić zarówno obecnemu, jak i przyszłym pokoleniom możliwie najszersze spektrum środowiskowych wyborów. Tym samym obecnie podejmowane decyzje zostają ograniczone odpowiedzialnością wobec „naszej społeczności i naszych dzieci”⁵⁷⁰.

2. Sprawiedliwość – wobec jednostek i wszystkich narodów, uznając konieczność pomocy tym, którzy ponoszą większe ciężary związane z ochroną środowiska, za strony bardziej uprzywilejowane oraz unikając ich nakładania na przyszłe pokolenia.

3. Prawdomówność – w poszukiwaniu przyczyn obecnego kryzysu i zajmowaniu się nimi w otwartej i uczciwej debacie.

4. Wrażliwość – na współzależności, które występują w ekosystemach, pamiętając, że sami jesteśmy częścią środowiska naturalnego, a jednocześnie obok niego. Zakłada to ciągle pogłębianie wiedzy na ten temat.

5. Świadomość – że jakość życia zależy od wielkiej liczby interakcji z fizycznym, społecznym i biologicznym środowiskiem, zarówno naturalnym, jak i antropogenicznym, oraz że jakość życia tylko częściowo zależy od standardu życiowego.

6. Odpowiedzialność – w coraz lepszym zarządzaniu, by nie wyrządzać żadnych nieodwracalnych szkód i nie podejmować nieakceptowalnego ryzyka.

7. Uczciwość i zdecydowanie – uznając, iż naukowcy i osoby podejmujące decyzje ponoszą szczególną odpowiedzialność za zbieranie i roz-

od przymiotnika „sustainable”, który oznacza „będący możliwym do podtrzymania”. W polskiej literaturze ekologicznej zwykle słowo „sustainability” tłumaczone jest jako „zrównoważony rozwój”. Przekład taki, choć czasem dosyć dobrze lokuje się w tłumaczonych na języka polski dokumentach, stanowi w istocie jednak spore odejście od swego angielskiego oryginału, stąd też przełożyłem go w niniejszej pracy bardziej dosłownie jako „podtrzymywanie”. Zob. C. B. Barret. Markets, Social Norms, and Governments in the Service of Environmentally Sustainable Economic Development: The Pluralistic Stewardship Approach. „Christian Scholar’s Review” 1999-2000 s. 435-454.

⁵⁶⁹ Zob. CE 19.

⁵⁷⁰ „Accountable to our community and our children”. Tamże.

powszechnianie informacji, za edukację i rozsądne zarządzanie środowiskiem oraz że w zależności od sytuacji, działanie należy powstrzymać tam, gdzie wiedza jest niewystarczająca, bądź podjąć je, nawet zanim naukowcy nabiorą pewności w określonej kwestii.

Analizując powyższe dezyderaty można zauważyć, że wizja etyki środowiskowej, jaka jest zawarta w omawianych dokumentach, faktycznie stanowi próbę połączenia z jednej strony krytykowanej etyki Leopolda, z drugiej zaś chrześcijańskiej, teocentrycznej antropologii zarządcy stworzenia⁵⁷¹. Człowiek jawi się tu przede wszystkim jako mądry zarządca ekosystemów, sam będący ich częścią składową. Ujęcie to nie rozstrzyga kwestii postępowania wobec bytów jednostkowych stworzeń pozaludzkich, stąd też anglikanie próbują słać tę uzupełnić, przedstawiając osobno szereg rozwiązań bardziej szczegółowych, zwłaszcza w odniesieniu do zwierząt⁵⁷².

4.2. Praktyczne aspekty zarządzania środowiskiem

Autorzy omawianych w niniejszej pracy dokumentów, prócz nakreślenia wskazówek dotyczących budowy postulowanej przez nich etyki środowiskowej w miejsce dotychczasowych rozwiązań antropocentrycznych, zajmują się również szeregiem kwestii związanych z praktycznymi aspektami zarządzania środowiskiem. Część z nich traktuje o sprawach specyficznie brytyjskich, inne mają charakter bardziej uniwersalny i dotyczą zarządzania przyrodą bez względu na zasięg panowania angielskiej królowej. Ze zrozumiałych powodów w niniejszym punkcie skoncentrowano się głównie na owym geograficznie szerszym wymiarze zarządzania środowiskiem, pomijając sprawy czysto lokalne wszędzie tam, gdzie nie stanowiło to, zdaniem autora niniejszej pracy, uszczerbku dla ukazania anglikańskich przemysłów w omawianej kwestii. Dodatkowo pominięto również zagadnienie stosunku ludzi do zwierząt, gdyż ze względu na obszerność materiału zdecydowano się omówić je w osobnym punkcie (4.3).

⁵⁷¹ Podobnie jak w: J. A. Nash. *Biotic Rights and Human Ecological Responsibilities*. „The Annual of the Society of Christian Ethics” 1993 s. 137-162.

⁵⁷² Zob. punkt 4.3.

4.2.1. Wskazania ogólne

Chrześcijanie zostali wezwani do zmieniania świata zgodnie z Bożym samoobjawieniem i w ten sposób współuczestniczą w akcie stworczym⁵⁷³. Teza ta wyklucza ludzką bierność wobec natury. Bierność stoi w sprzeczności z ideą zarządzania, stąd też Kościół Anglii nie może poprzeć i nie popiera idei powrotu do natury, głoszonej przez niektóre radykalne środowiska ekologiczne⁵⁷⁴. Zarządzanie to nie powrót do tego, co było przed pojawieniem się na Ziemi człowieka, lecz poszukiwanie dynamicznej, wciąż zmieniającej się harmonii między ludźmi a pozostałymi stworzeniami⁵⁷⁵.

Konsekwentnie zamiast „nie” dla powrotu do natury, należy – zdaniem anglikanów – powiedzieć „tak” dla technologii i rozwoju⁵⁷⁶. Wszystkie trzy główne religie monoteistyczne przedstawiają akt stwórczy bardziej w kategoriach technicznych niż biologicznych i chętnie do aktu stwarzania przyrównywały działania rzemieślników⁵⁷⁷. Należy jednak zawsze myśleć o celach, w jakich technologia może zostać użyta⁵⁷⁸, a sam rozwój nie może być ważniejszy od rozsądnego zarządzania środowiskiem⁵⁷⁹. Stąd też anglikanie przyjęli z aprobatą ideę tzw. „zrównoważonego rozwoju”⁵⁸⁰, forsowaną na kolejnych szczytach Ziemi organizowanych przez ONZ, czyli rozwoju takiego, który nie jest antyekologiczny – nie niszczy bezmyślnie biosfery i nie eksploatuje w sposób rabunkowy zasobów. Rozwój zrównoważony jest konieczny⁵⁸¹ i „zgodny z wiarą chrześcijańską dotyczącą stworzenia oraz ludzkiego nim zarządzania”⁵⁸².

⁵⁷³ Zob. MLE 40.

⁵⁷⁴ Zob. tamże 23, 143.

⁵⁷⁵ Zob. tamże 26.

⁵⁷⁶ Zob. MN 68.

⁵⁷⁷ Zob. tamże 10; I. T. Ramsey. *Words about God*. SCM Press. London 1971 s. 202-204.

⁵⁷⁸ Zob. MN 11.

⁵⁷⁹ Zob. CE 12.

⁵⁸⁰ „Sustainable development”, czyli dosłownie „rozwój, który podtrzymuje”. Zob. ORLE 36.

⁵⁸¹ Zob. tamże 36, 98.

⁵⁸² „Sustainable development [...] is consistent with Christian beliefs concerning creation and humanity's stewardship of it all”. CE 7.

W idei zarządzania, do której propagowania mocno zachęcała Konferencja w Lambeth już w 1968 roku⁵⁸³, podkreśla się ponadto, by prócz zrównoważonego rozwoju zawsze brać pod uwagę interes przyszłych pokoleń⁵⁸⁴.

Autorzy raportu „Chrześcijanie i środowisko”, chronologicznie ostatniego, postanowili w punktach zestawić szereg wskazówek dotyczących idei zarządzania⁵⁸⁵:

1. Należy z góry jak najpełniej oszacowywać wszelkie prawdopodobne skutki, jakie dane działanie wywrze na osoby indywidualne, społeczności, przyszłe pokolenia oraz samą przyrodę.

2. Konieczne jest regularne monitorowanie stanu środowiska, a uzyskane w jego wyniku dane winny być dostępne dla wszystkich zainteresowanych stron.

3. Trzeba zapewnić środki wsparcia dla badań środowiska, zasobów oraz zanieczyszczeń, by zapewnić postęp wiedzy dotyczącej procesów środowiskowych.

4. Wartościowanie działań dotyczących środowiska winno uwzględniać koszty tak społeczne, kulturowe i środowiskowe, jak i komercyjne.

5. Należy ułatwiać transfer nowych technologii, oddając sprawiedliwość zarówno ich twórcom, jak i współczując wszystkim, którzy są w potrzebie.

6. Zarządzanie w odniesieniu do zwierząt musi być „wrażliwe i humanitarne”⁵⁸⁶, co oznacza unikanie niekoniecznych lub nieusprawiedliwionych eksperymentów oraz potępienie okrutnych i poniżających praktyk.

7. Powinno zostać zapewnione i efektywnie monitorowane przestrzeganie minimalnych standardów dotyczących zarządzania środowiskiem, co wiąże się z możliwością obowiązkowego nakładania restrykcji. Trzeba jednak dążyć do współpracy, a nie do konfrontacji.

⁵⁸³ Zob. The Lambeth Conference 1968 Resolutions and Reports. SPCK. London 1968 s. 30; ORLE 100.

⁵⁸⁴ Zob. CE Summary, 17.

⁵⁸⁵ Zob. tamże 20.

⁵⁸⁶ „Humane and sensitive”. Tamże.

8. Należy określić zasadę regularnych przeglądów standardów i praktyk środowiskowych poprzez niezależne ciała eksperckie.

9. Koszty szkód w środowisku winien ponosić w całości ich sprawca, nie wyłączając szkód nowo odkrytych, przez uzgodniony okres czasu wstecz.

10. Międzynarodowe konwencje dotyczące zanieczyszczeń transgranicznych oraz zarządzania wspólnymi zasobami muszą zawierać:

a) zobowiązanie każdej ze stron, że nie będzie szkodzić zdrowiu i środowisku innych narodów;

b) określenie zakresu odpowiedzialności za wynagrodzenie szkód;

c) zasadę równego dostępu do środków naprawczych dla każdej ze stron.

11. Zanieczyszczenia przemysłowe i domowe powinny być redukowane w jak największym stopniu już u źródła oraz poprzez zapewnienie możliwości recyklingu i budowę oczyszczalni.

12. Należy nakładać odpowiednie sankcje w związku ze sprzedażą lub eksportem technologii albo sprzętu, które odbiegają od najlepszych możliwych praktycznie rozwiązań dla środowiska.

13. Trzeba poszukiwać międzynarodowego porozumienia w sprawie zarządzania zasobami ponadnarodowymi (np. atmosfera, głębiny morskie) oraz kontynuować je dla regionów objętych Traktatem Arktycznym.

Zalecenia powyższe, przekonują dalej autorzy raportu, winny zostać wprowadzone w życie na różnych szczeblach – przez poszczególne państwa, organizacje międzynarodowe, przemysłowe i religijne – w zależności od napotykanych problemów⁵⁸⁷. Należy je wreszcie przełożyć na język poszczególnych społeczności oraz indywidualnych osób tak, by można było dzięki temu kształtować postawy i wpływać na zmianę stylu życia⁵⁸⁸.

4.2.2. Wskazania szczegółowe

Oprócz wskazań uniwersalnej natury, dotyczących zarządzania środowiskiem traktowanym całościowo, anglikanie koncentrują swoją uwagę również na wielu kwestiach bardziej partykularnych. W niniejszym pod-

⁵⁸⁷ Zob. tamże 21.

⁵⁸⁸ Zob. tamże 22.

punkcie zestawiono wątki, na które autorzy omawianych dokumentów kładą szczególny nacisk.

4.2.2.1. Bioróżnorodność i wykorzystywanie zasobów

Autorzy raportu „Nasza odpowiedzialność za środowisko życiowe” już na samym wstępie swoich rozważań wymieniają trzy cele odpowiedzialnego zarządzania przyrodą:

1. utrzymanie zdolności naszej planety do podtrzymywania życia,
2. podtrzymanie jak największej różnorodności gatunków oraz
3. zapewnienie wystarczalności zasobów naturalnych dla nas i dla naszych dzieci⁵⁸⁹. O ile dwa pierwsze cele cechuje troska o inne stworzenia, o tyle w ostatnim uwidacznia się podejście bardziej użytkowe i antropocentryczne. Faktycznie jednak zasygnalizowana antynomia ma charakter pozorny, bowiem szacunek dla innych bytów ze względu na ich wewnętrzną wartość nie wyklucza ich funkcji jako zasobu dla ludzi⁵⁹⁰. Człowiek potrzebuje innych stworzeń ożywionych zarówno jako pokarmu, jak i w innych celach, takich jak np. produkcja leków⁵⁹¹.

Zachowanie maksymalnej bioróżnorodności i równowagi międzygatunkowej, która do niedawna jeszcze była utrzymywana siłami samej natury, jest niezbędne, gdyż w przeciwnym przypadku następuje utrata stabilności ekosystemów⁵⁹², a w konsekwencji – destrukcja coraz liczniejszych siedlisk życiowych (habitatów)⁵⁹³. Choć człowiekowi może wydawać się, że poradzi sobie bez licznych gatunków innych stworzeń, zwłaszcza tych na pierwszy rzut oka szkodliwych, faktycznie ich eliminacja może doprowadzić do zaburzeń w ekosystemach, których skutki mogą osiągnąć skalę globalną i w konsekwencji zagrozić całemu życiu na Ziemi. Wystarczy jako przykład dać tu zmniejszającą się z roku na rok ilość tlenu w ziemskiej atmosferze wskutek niszczenia lasów, czy

⁵⁸⁹ Zob. ORLE 6.

⁵⁹⁰ Zob. CE 17.

⁵⁹¹ Zob. ORLE 10.

⁵⁹² Zob. MLE 18, 143.

⁵⁹³ Zob. ORLE 21.

też coraz gwałtowniejsze procesy klimatyczne mające związek z pustynieniem coraz większych połaci Północnej Afryki.

Dbłość Kościoła Anglii o zachowanie różnorodności gatunkowej została wyrażona w zdumiewającym wydawnictwie, któremu swojego autorytetu użyczyła Komisja Odpowiedzialności Społecznej Synodu Generalnego, zatytułowanym „Ochrona dzikiej przyrody w kościołach i na placach przykościelnych”⁵⁹⁴. Dokument ten omawia główne gatunki roślin i zwierząt, które obrały sobie za stałe miejsce zamieszkania okolice kościelnych budynków oraz same wnętrza kościołów, i radzi nie jak się ich pozbyć z uświęconych miejsc, lecz wręcz przeciwnie, jak pielęgnować ich niewielkie habitaty w taki sposób, by one same, wraz z wspólnotą parafialną, mogły koegzystować w maksymalnie zgodnej symbiozie.

Troska Synodu Generalnego nie ogranicza się do ochrony bioróżnorodności gatunkowej, lecz rozciąga się również na inne zagadnienia związane z tematyką zasobów. Odpowiedzialne używanie zasobów stanowi bowiem – według dokumentu „Chrześcijaństwo i środowisko” – imperatyw religijny, który wpisuje się w sprawowanie przez człowieka mandatu zarządcy ziemi⁵⁹⁵. Tymczasem, jak wskazuje na to szereg raportów sporządzonych przez różne agendy na początku lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia⁵⁹⁶, współczesne społeczeństwa konsumpcyjne cały czas zwiększają swój popyt na surowce w takim tempie, że już w przewidywalnej perspektywie czasowej będą w stanie osiągnąć „granice wzrostu”, wskutek niemal całkowitego wyczerpania się zasobów⁵⁹⁷. Z remedium polegającego na znajdowaniu surowców alternatywnych także nie będzie można korzystać w nieskończoność⁵⁹⁸. Prym w wyjątkowo rozwiniętej konsumpcji wiodą przede wszystkim społeczeństwa

⁵⁹⁴ Zob. WCon.

⁵⁹⁵ Zob. CE 14.

⁵⁹⁶ ORLE 60-61.

⁵⁹⁷ Zob. D. Meadows [i in.]. Granice wzrostu. Warszawa 1973; E. Goldsmith [i in.]. Blueprint of Survival. W: A. Dobson. Green political thought; an introduction. Routledge. London–New York 1995 s. 73-76; L. Martell. Ecology and Society. Polity Press. Cambridge 1994 s. 24-40.

⁵⁹⁸ Zob. ORLE 62.

Północy⁵⁹⁹, a zwłaszcza Stany Zjednoczone Ameryki, których gospodarkę anglikanie oskarżają o zbyt dużą energochłonność⁶⁰⁰.

Stosunkowo najwięcej miejsca autorom omawianych dokumentów zajmują kwestie związane z gospodarką wodną i powietrzem⁶⁰¹. Z jednej strony zasoby te stanowią dwa najbardziej niezbędne do życia składniki przyrody, z drugiej zaś zupełnie nie uznają granic państwowych i administracyjnych, dlatego powinny być przedmiotem szczególnej troski całej ludzkości. Nie chodzi tu wyłącznie o ich skażenie, ale także o fizyczne zmniejszanie się związane bezpośrednio z szeroko zakrojonym wycinaniami lasów (deforestacją). Autorzy raportu „Nasza odpowiedzialność za środowisko życiowe” mocno potępiają w tym kontekście niektóre rządy Ameryki Południowej za sposób eksploatacji lasów Amazonii⁶⁰².

Sytuację szybkiego wyczerpywania się zasobów trudno zmienić za pomocą prostych aktów prawnych. Ważniejsza wydaje się zmiana stylu życia społeczeństw. Tym niemniej anglikanie proponują podjęcie działań na arenie międzynarodowej w celu utworzenia nowego porządku ekonomicznego, polegającego na sprawiedliwszej i bardziej przyjaznej środowisku dystrybucji surowców. Z wezwaniem do podjęcia takich działań Synod Generalny zwrócił się w 1992 roku w specjalnej uchwale do rządu brytyjskiego⁶⁰³. Pierwszy ich krok miałyby stanowić, zgodnie z jedną z sugestii Światowej Rady Kościoła, podpisanie ogólnosiwiatowego traktatu „o wspólnych zasobach” (world commons), w którym ponadnarodowym nadzorem objęto by oceany, atmosferę, przestrzeń kosmiczną oraz tereny arktyczne⁶⁰⁴. Jak dotąd sukcesem zakończyły

⁵⁹⁹ Zob. tamże 62.

⁶⁰⁰ Zob. MN 6; zob. też S. Paradise. *Visions of the Good Society and the Energy Debate*. „Anglican Theological Review” 61:1979 nr 1 s. 106-117; J. H. Yoder. *Response to Scott Paradise Paper: Vision of a Good Society*. „Anglican Theological Review” 61:1979 nr 1 s. 118-126; D. J. Rose. *Energy and Attitudes*. „Anglican Theological Review” 63:1981 nr 4 s. 393-404.

⁶⁰¹ Zob. MLE 84-85, 95, 105-107, 114, 148-149.

⁶⁰² Zob. ORLE 29-30.

⁶⁰³ Zob. GS 1992. Z podobną sugestią wystąpiła Konferencja w Lambeth w 1978 roku. Zob. *The Report of the Lambeth Conference 1978*. Church Information Office. London 1978 s. 60.

⁶⁰⁴ Zob. ORLE 101.

się wyłącznie negocjacje dotyczące Antarktydy, jednak, jak gorzko zauważyli autorzy raportu „Człowiek w jego środowisku życiowym”, stało się tak wyłącznie dlatego, że z powodu panujących tam warunków atmosferycznych, eksploatacja tego kontynentu była dla państw ekonomicznie nieopłacalna⁶⁰⁵.

Do istotnych kwestii, które trzeba odnotować, należy z pewnością zaliczyć także troskę anglikanów o przyszłe pokolenia. Braki surowców naturalnych i zatrute środowisko to problemy, którymi współcześnie żyjącym ludziom nie wolno obarczać pokoleń, jakie dopiero po nich mają nastąpić. Czynnikiem ten należy koniecznie brać pod uwagę przy planowaniu wszelkich rozwiązań dotyczących właściwego uregulowania i ograniczania eksploatacji zasobów⁶⁰⁶.

4.2.2.2. Troska o czystość środowiska

Zanieczyszczenie środowiska jest najszybciej odczuwalnym przez ludzi przejawem obecnego kryzysu ekologicznego. Wielka Brytania doświadczyła tego problemu w sposób szczególnie, gdyż już w 1952 roku z powodu zatrucia się smogiem w Londynie, w ciągu tylko jednej nocy, zmarło ponad cztery tysiące osób⁶⁰⁷. Do szeroko zakrojonych działań przeciw zanieczyszczeniom wezwała już w 1968 roku pananglikańska Konferencja w Lambeth, zaliczając je do aktywności, które wynikają z teologii zarządzania⁶⁰⁸.

Autorzy omawianych dokumentów wyrażają troskę, iż mimo wielu pozytywnych działań podjętych do tej pory przez rządy poszczególnych krajów, sytuacja nadal jest daleka od ideału. Paradoksalnie najgorzej kształtuje się ona obecnie nie tyle w krajach wysoko uprzemysłowionych, co w państwach rozwijających się, gdyż pragną one częstokroć przyspieszać swój rozwój kosztem tańszych, lecz bardzo brudnych technologii⁶⁰⁹. Zanieczyszczone środowisko stanowi, podobnie jak w przypadku

⁶⁰⁵ Zob. MLE 109.

⁶⁰⁶ Zob. tamże 51, ORLE 2.

⁶⁰⁷ Zob. MLE 64.

⁶⁰⁸ Zob. The Lambeth Conference 1968, jw. s. 30; ORLE 100.

⁶⁰⁹ Zob. ORLE 31.

zasobów, problem nie tylko obecnego pokolenia. Przy podejmowaniu wszelkich decyzji trzeba brać pod uwagę także przyszłe pokolenia⁶¹⁰. Jako główne obszary zanieczyszczeń autorzy raportu „Człowiek w swoim środowisku życiowym” wymieniają powietrze, wodę, glebę oraz przestrzeń kosmiczną⁶¹¹, rozwijają jednak głównie tematykę zanieczyszczenia wód oraz powietrza. Kwestię zanieczyszczenia gleb jedynie sygnalizują przy okazji omawiania spraw związanych z rolnictwem. Taką strukturę przyjęto również w niniejszej pracy. Kwestia zanieczyszczeń kosmicznych także nie została szerzej omówiona, jednak samo zainteresowanie tematem, zwłaszcza zanieczyszczeniem powierzchni Księżyca, podjęte przez dokument kościelny już w 1970 roku, czyli w samych początkach załogowych lotów kosmicznych, jest godne odnotowania.

Wśród wskazań szczegółowych, dotyczących poprawy obecnej sytuacji, anglikanie zwracają uwagę, iż absolutnie nie wystarczą tu indywidualne, bądź grupowe wysiłki poszczególnych osób, lecz istnieje konieczność działań legislacyjnych⁶¹². Za słuszną uważają zasadę, że za koszty oczyszczania płaci truciela⁶¹³. Aktywność zarówno odgórną (władze), jak i oddolną (obywatele) należałoby połączyć w postaci specjalnych rad konsultacyjnych, osobnych dla powietrza oraz dla wód⁶¹⁴. Rady te winny funkcjonować zarówno na szczeblu lokalnym, jak i ogólnokrajowym, a składać się z przedstawicieli władz, reprezentantów różnych grup interesu oraz członków społeczności lokalnych. Trzeba wyposażyć je w jasno określone kompetencje.

W kwestii dotyczącej *sensu stricto* zanieczyszczenia powietrza należy popierać rozwój ogrzewania mieszkań za pomocą gazu oraz rozwój energetyki jądrowej⁶¹⁵. Wobec licznych protestów różnych grup

⁶¹⁰ Zob. tamże 2.

⁶¹¹ Zob. MLE 8, 63.

⁶¹² Zob. MN 66. Udzielając wielu porad, autorzy anglikańscy jednak świadomi są dużej złożoności poruszanych kwestii. Przykładem tego może być raport ORLE, w którym zauważono, że abstrahując od słuszności zmniejszenia emisji zanieczyszczeń, ograniczenie wydzielania do atmosfery dwutlenku siarki przez brytyjski przemysł spowodowałoby spadek konkurencyjności brytyjskiej gospodarki, a w konsekwencji wzrost bezrobocia i problemy dla najuboższych. ORLE 17.

⁶¹³ Zob. MLE 84.

⁶¹⁴ Zob. tamże 75, 147.

⁶¹⁵ Zob. tamże 67.

ekologicznych, postawa popierająca energetykę jądrową może zdumiewać, jednak jej autorzy argumentują, że elektrownie atomowe, mimo wszystkich negatywnych konsekwencji, są obecnie najbardziej wydajną i najczystsza metodą pozyskiwania energii, co przy obecnym stopniu zanieczyszczenia atmosfery ma kolosalne znaczenie.

Skażenie zarówno powietrza, jak i wód ma częstokroć wymiar ponadnarodowy. Stąd też winien zostać opracowany międzynarodowy kodeks postępowania określający właściwe procedury⁶¹⁶. Za najpilniejsze uznano przyjęcie procedur dotyczących eksploatacji dna morskiego oraz składowania w morzach niebezpiecznych odpadów⁶¹⁷. Morskie głębiny winny z kolei zostać uznane za wspólną własność „ludzi i ich własnego ożywionego świata [tj. żyjących w nich stworzeń]”⁶¹⁸, co wprowadziłoby do ochrony głębokich wód nową kategorię: oprócz troski o dobrobytu człowieka podobną troskę o dobrobyt żyjących tam stworzeń.

4.2.2.3. Jakość i styl życia

Obok rozwiązań natury prawnej istotna zmiana musi nastąpić w życiu pojedynczych osób. Styl życia ludzi w coraz większym stopniu konsumpcyjny i związany z marnotrawstwem rodzi popyt na produkty, a to przekłada się na coraz szybszą degradację środowiska naturalnego, traktowanego jako zasób. Dlatego należy promować nowy styl życia⁶¹⁹, w którym idea wyższego standardu życiowego zostanie zastąpiona ideą lepszej jakości życia. Mówiąc o standardzie życia, sprowadzamy – według dokumentu „Chrześcijananie i środowisko” – ludzką egzystencję głównie do kwestii bogactwa i zdrowia ludzkiego ciała⁶²⁰. Tymczasem jest to definicja, która

⁶¹⁶ Zob. tamże 84.

⁶¹⁷ Zob. tamże 112-113.

⁶¹⁸ „The property of humanity and of its own living world”. Tamże 114.

⁶¹⁹ Zob. ORLE 101; C. Birch [i in.]. Faith, Science and the Future. World Council of Churches. Geneva 1978. Na temat konieczności zmiany stylu życia zob.: A. H. Dammers. Lifestyle. Turstone Books. London 1982; J. V. Taylor. Enough is enough. SCM. London 1975; R. Sider. Rich Christians in an Age of Hunger. Hodder and Stoughton. London 1978; tenże. Living More Simply. Hodder and Stoughton. London 1980; D. Longacre. Living More with Less. Hodder Stoughton. London 1980.

⁶²⁰ Zob. CE 15-16.

nie tylko rodzi negatywne skutki dla otoczenia, gdyż bazuje na irracjonalnym założeniu o niewyczerpalności zasobów, ale również mocno zawęża samo pojęcie ludzkiej szczęśliwości. Zdrowie człowieka to nie wyłącznie brak choroby, lecz pełne zaspokojenie jego wszystkich potrzeb, w tym potrzeby harmonii z przyrodą⁶²¹ oraz dzikiej przestrzeni, do których ludzie podświadomie tęsknią⁶²². Pełni egzystencji nie będzie można wkrótce realizować, jeżeli ludzie ulegną uludzie świata reklam, zapominając o innych stworzeniach, spośród których się wywodzą.

Propagowanie idei standardu życiowego doprowadziło do sytuacji, w której zarówno kraje bogate, jak i biedne niszczą środowisko. Jak stwierdzają autorzy raportu „Nasza odpowiedzialność za środowisko życiowe”, główne zagrożenia dla przyrody wywodzą się paradoksalnie zarówno z bogactwa, jak i ubóstwa⁶²³. Ludzie bogaci są wielkimi konsumentami i robią wszystko, by swój standard życiowy co najmniej utrzymać, a najlepiej podnieść. Osoby biedne zrobią z kolei wszystko, by choć częściowo dorównać zamożnym. Nakręca się w ten sposób spiralę zniszczeń przyrody, którą wyraźnie widać w krajach biedniejszych, gdyż bogate zwykle już ją u siebie zniszczyły. Nie znaczy to, że Kościół Anglii jest przeciwnikiem bogacenia się jako takiego. Należy dążyć do coraz większego rozszerzania strefy bogactwa, kładąc jednak nacisk na to, że standard życiowy wobec jakości życia stanowi co najwyżej jej składową.

W tym samym raporcie zestawiono zalecenia w kwestii zmian stylu życia indywidualnych osób, które należałoby propagować⁶²⁴. Powtarzając słowa rezolucji Konferencji w Lambeth z 1978 roku, wzywają wszystkich członków Kościoła Anglii, aby „dokonali przeglądu swojego stylu życia i używali światowych zasobów w taki sposób, by służba na rzecz dobrobytu całej rodziny ludzkiej była ważniejsza niż radość z obfitości polegającej na zbytnim dogadzaniu sobie”⁶²⁵. Dokonując wyborów

⁶²¹ Zob. MLE 143.

⁶²² Zob. tamże 51; ORLE 2.

⁶²³ Zob. ORLE 11, 24, 98.

⁶²⁴ Zob. tamże 108-109.

⁶²⁵ „[...] review their lifestyle and use the world's resources so that the service and well-being of the whole human family comes before the enjoyment of over-indulgent forms of affluence”. The Report of the Lambeth Conference 1978, jw. s. 60; zob. ORLE 108.

ekonomicznych – kontynuują dalej autorzy raportu – trzeba zawsze zastanowić się nad ich wpływem na środowisko. Należy rozważyć na przykład, czy potrzeba nam aż tylu ubrań na zmianę, czy niezbędne jest, by dany towar był tak elegancko zapakowany, czy musimy jeść tyle mięsa⁶²⁶. W tych samych kategoriach należy traktować konsumpcję czystej wody, czy energii elektrycznej. Osoby indywidualne winny ponadto starać się wpływać na świadomość ekologiczną swoich znajomych, władz lokalnych oraz Kościołów i organizować się w różne grupy nacisku. „Ostatecznie – konkludują autorzy raportu – żadna strategia bądź program ochrony środowiska nie odniesie sukcesu, jeżeli każdy nie zacznie faktycznie zachowywać się jak ekolog”⁶²⁷.

4.2.2.4. Problem przeludnienia

Anglikanie dostrzegają oczywisty związek między znacznym wzrostem ludzkiej populacji a zaostrzeniem się kryzysu ekologicznego na Ziemi⁶²⁸. Coraz większa liczba ludzi to konieczność dostarczenia im z roku na roku większej ilości pożywienia oraz innych dóbr potrzebnych do życia. Powoduje to ciągle przyspieszanie konsumpcji zasobów i poszerzanie terenów zajmowanych pod uprawy oraz osadnictwo. Jednym z ewidentnych skutków niekontrolowanego wzrostu populacji jest niekontrolowana degradacja środowiska. Problem ten najsilniej dotyka obecnie kraje słabo rozwinięte, gdzie do zniszczeń przyrody dochodzi częstokroć wzrost nędzy ludzi, a nawet głód⁶²⁹.

Z problemami, jakie niesie ze sobą przeludnienie, Wspólnota Anglikańska zetknęła się bardzo wcześnie ze względu na przynależność Subkontynentu Indyjskiego do Korony Brytyjskiej. Pierwsze reakcje tej denominacji na próby ograniczenia liczby urodzin przez rządy brytyjskie

⁶²⁶ Na temat cnoty oszczędności w kontekście ekologicznym zob. J. A. Nash. *Toward the Revival and Reform of the Subversive Virtue: Frugality*. „The Annual of the Society of Christian Ethics” 1995 s. 137-160.

⁶²⁷ „No conservation strategy or programme can succeed unless everyone actually behaves as a conservationist”. ORLE 109. Dokument cytuje za: *How to Save the World*. Kogan Page. London 1980 s. 150.

⁶²⁸ Zob. ORLE 23, A49; MN 80.

⁶²⁹ Zob. MLE 43, ORLE 22.

były jednak zdecydowanie negatywne. Konferencja w Lambeth w 1908 potępiła je, stwierdzając, że praktyki takie doprowadziłyby do „rasowego samobójstwa narodów anglojęzycznych”⁶³⁰. Później jednak pogląd ten stopniowo zarzucono.

Wśród omawianych tekstów najwięcej miejsca kwestii przeludnienia poświęca dokument „Człowiek w swoim środowisku życiowym”. Autorzy tego raportu są świadomi opinii, że należy doprowadzić do wzrostu produktywności rolnej, dążyć do poszerzenia strefy bogactwa materialnego i podnieść poziom edukacji, a wzorem krajów wysoko rozwiniętych wielkość przyrostu naturalnego się ustabilizuje, co oznaczałoby, że kontrola urodzin w ogóle nie jest potrzebna⁶³¹. Są jednak zdania, że choć cele powyższe należy jak najbardziej popierać, z punktu widzenia ekoteologii są one niewystarczające, gdyż w najlepszym wypadku dzięki nim ludzie uczyniliby z Ziemi „bezduszną spiżarnię”⁶³². Kontrola liczby urodzin jest, zdaniem anglikańskich autorów, z punktu widzenia ochrony środowiska po prostu konieczna. Przekonanie to poparł Synod Generalny dodatkowo w osobnej uchwale z 1992 roku, w której wezwał rząd brytyjski do „rozważenia, jaki wkład mógłby on wnieść, by zachęcać do stabilizacji światowej populacji, tak by ludzie mogli żyć w zrównoważonej harmonii z resztą naturalnego porządku”⁶³³.

O ile jednak anglikanie przekonani są o konieczności kontrolowania liczby urodzin, o tyle, jak przyznają to wprost autorzy wspomnianego wyżej raportu, trudno osiągnąć im jednomyślność co do poszczególnych metod realizacji tego postulatu⁶³⁴. Tym samym zostawiają sprawę do rozstrzygnięcia w sumieniu poszczególnych chrześcijan. Najjaśniejsze stanowisko autorzy dokumentu zajmują w kwestii sterylizacji⁶³⁵.

⁶³⁰ „[...] race suicide by the English speaking peoples”. G. R. Dunstan. *Lawful and Expedient*. „The York Quarterly” May 1960 s. 17.

⁶³¹ Zob. MLE 47; ORLE Appendix 50.

⁶³² „Soulless larder”. Zob. MLE 52.

⁶³³ „To consider what contribution it can make to the encouragement of the stabilizing of the world’s population so that human beings can live in sustainable harmony with the rest of the natural order”. GS 1992.

⁶³⁴ Zob. MLE 48, 50.

⁶³⁵ Zob. tamże 46.

Odsyłają bowiem do wcześniejszego raportu opublikowanego przez Komisję Odpowiedzialności Społecznej Zgromadzenia Kościelnego⁶³⁶ zatytułowanej „Sterylizacja – ocena etyczna”⁶³⁷. Dokument ten zdecydowanie sprzeciwia się jedynie sterylizacji w formie obowiązku nakładanego przez władze państwowe na obywateli, nie wyklucza natomiast etycznie usprawiedliwionej możliwości poddania się temu zabiegowi w konsekwencji indywidualnej decyzji chrześcijanina – po głębokim rozważeniu i przemodleniu⁶³⁸ ważkości przyczyn, których decyzja ta ma zostać podjęta⁶³⁹.

4.2.2.5. Rolnictwo

Gospodarka rolna ma bezpośredni związek z zarządzaniem przyrodą, ponieważ zawsze zaburza równowagę ekosystemów na danym terenie, wprowadzając rozległe obszary upraw monokulturowych⁶⁴⁰. Nie oznacza to jednak, że człowiek winien z niej zrezygnować, jest bowiem uzależniony od plonów, stanowiących jego podstawowe źródło pożywienia⁶⁴¹. Pamiętając o konieczności upraw rolnych, anglikanie koncentrują się na tym, w jaki sposób uczynić je najbardziej przyjaznymi dla środowiska.

Największy nacisk należy – ich zdaniem – położyć na jak największą różnorodność zasiewów na danym terenie oraz stałe podnoszenie produktywności⁶⁴². Pierwsze z tych wskazań wiąże się bezpośrednio

⁶³⁶ Zgromadzenie Kościelne (ang. Church Assembly), to wcześniejsze nazwa Synodu Generalnego Kościoła Anglii.

⁶³⁷ Zob. Sterilization. An Ethical Enquiry. The Church Information Office. London 1962.

⁶³⁸ Zob. tamże s. 31.

⁶³⁹ Stanowisko Kościoła Anglii wobec aborcji jest także zdecydowanie negatywne, choć Synod Generalny widzi tu dwa wyjątki, kiedy zabieg usunięcia ciąży byłby moralnie dopuszczalny: 1) jeżeli ciąża stanowi zagrożenie życia matki oraz 2) jeżeli płód jest na tyle uszkodzony, że nie rokuje szans na przeżycie po urodzeniu. Żaden z tych wyjątków nie nadaje się do interpretowania go w taki sposób, jakoby aborcja mogła być remedium na problem przeludnienia. Zob. Abortion. A Briefing Paper: <http://www.cofe.anglican.org/info/socialpublic/abortion.doc>.

⁶⁴⁰ Zob. MLE 53.

⁶⁴¹ Zob. tamże 25.

⁶⁴² Zob. tamże 48, 54.

z zasygnalizowanym już problemem monokulturowości upraw. Wielkoobszarowe uprawy doprowadzają do nadmiernej ekspansji określonych gatunków zwierząt i roślin, które potrafią się z łatwością przystosować do życia w zmienionym środowisku, kosztem eksterminacji wielu innych. Nowopowstały w ten sposób ekosystem jest wysoce niestabilny i nie jest w stanie na dłuższą metę utrzymać się bez ciągłej interwencji człowieka, co powoduje dalszą stopniową degradację danych obszarów, aż do ich wyjałowienia, a w cieplejszych miejscach klimatycznych do pustynnienia. Całkowita likwidacja monokultur jest niemożliwa, należy jednak dążyć do jej maksymalnego zróżnicowania (dywersyfikacji), bowiem rolnictwo wielokulturowe, choć samo w sobie również stanowi uproszczenie danego ekosystemu, pozwala na zachowanie większej bioróżnorodności, a tym samym nowy system jest zdecydowanie stabilniejszy.

Nawiązując do monokulturowości, anglikanie przestrzegają przed nieprzemysłanym zastępowaniem tradycyjnych zasiewów na danym terenie nowymi gatunkami roślin⁶⁴³. Uprawa gatunków tradycyjnie obsiewanych na danym obszarze zwykle jest znacznie bezpieczniejsza niż nowych odmian, bowiem zajmujący się nią miejscowi rolnicy zdążyli przez wieki wypracować sposoby gospodarowania, które są względnie jak najmniej szkodliwe dla otoczenia, a różne miejscowe gatunki zwierząt oraz roślin nauczyły się żyć w pobliżu tych upraw. Gatunki nowe, mimo że początkowo ich produkcja może przynosić większe zyski finansowe, zazwyczaj wywołują w środowisku wstrząs i w rezultacie doprowadzają do niszczenia całych obszarów przyrody, jak miało to miejsce w wielu krajach afrykańskich.

Drugą ze wspomnianych wskazówek stanowi zachęta do działań na rzecz wzrostu produktywności, który pozwoliłby nie zajmować kolejnych obszarów dzikiej przyrody w miarę zwiększania się ludzkiej populacji. Proces ten nie może trwać, co prawda, w nieskończoność⁶⁴⁴, jednak, jak udowodniono to w krajach rozwiniętych, znaczne podniesienie wydajności jest możliwe. Największym problemem jest chemizacja procesu, związana zarówno z nawożeniem, jak i używaniem pestycydów. Człowiek stoi tu przed dylematem: czy zaniechać ich stosowania i uniknąć

⁶⁴³ Zob. ORLE 27-28.

⁶⁴⁴ Zob. tamże 62.

w ten sposób wielu problemów natury ekologicznej, czy też używając ich zwiększać plony, zawsze jednak kosztem dzikiej przyrody⁶⁴⁵. Ostatecznie anglikanie nie wykluczają używania środków chemicznych, jednak wskazują, że należy dążyć do tego, by maksymalnie ograniczyć ich negatywne skutki. Używając ich, nie wolno więc tracić perspektywy długookresowej⁶⁴⁶, wcześniej próbując przewidzieć, jakie przyniesie to dla przyrody efekty. Problem winien być traktowany interdyscyplinarnie⁶⁴⁷ i szeroko konsultowany społecznie⁶⁴⁸. Należy eliminować z użycia te związki chemiczne, które są trudno rozkładalne i pozostają w glebie na całe lata, na rzecz ulegających szybkiej biodegradacji⁶⁴⁹. Wreszcie zagadnienie to winno zostać uregulowane na poziomie przepisów międzynarodowych⁶⁵⁰, chemia używana w rolnictwie nie uznaje bowiem granic państwowych, czego przykładem było znajdowanie śladów DDT nawet w organizmach ryb odławianych w wodach antarktycznych.

W 1999 roku Komisja Odpowiedzialności Społecznej wspólnie z Grupą Doradcą ds. Etyki Inwestycji wydała raport zatytułowany „Organizmy zmodyfikowane genetycznie”⁶⁵¹. Raport ten dopuszcza ingerencję genetyków w strukturę roślinnego DNA, gdyż dzięki temu można odnieść szereg korzyści z punktu widzenia rolnictwa, takich jak podniesienie wydajności, uodpornienie roślin na pewne rodzaje szkodników, czy też możliwość obsiewania bardzo słabych gleb⁶⁵². Wszystkie te czynniki nie są bez znaczenia, zwłaszcza w krajach chronicznie borykających się z brakiem żywności. Autorzy dokumentu nie widzą też tu żadnych przeciwwskazań natury teologicznej – jakoby była to nieuprawniona ingerencja w prerogatywy Stwórcy – argumentując, iż modyfikacje genetyczne nie są żadną nowością, tyle że były do tej pory przeprowadzane przez rolników metodą naturalnej selekcji, a inżynieria

⁶⁴⁵ Zob. MLE 23.

⁶⁴⁶ Zob. tamże 60.

⁶⁴⁷ Zob. tamże 61.

⁶⁴⁸ Zob. tamże 62.

⁶⁴⁹ Zob. tamże 61.

⁶⁵⁰ Zob. tamże 59.

⁶⁵¹ Zob. 2GMO.

⁶⁵² Zob. tamże 4.

genetyczna jedynie ów proces przyspieszyła⁶⁵³. Główna troska, jaką wyrażają autorzy raportu w związku z produkcją genetycznie zmodyfikowanej żywności, wiąże się jedynie obawą, żeby przy okazji nie wyhodować rośliny, którą określono mianem „superchwastu”⁶⁵⁴, czyli organizmu, który może zaburzyć naturalne ekosystemy roślinne, odpornego zarówno na swoich „naturalnych” wrogów, jak i na ludzkie herbicydy. Stąd też należy dołożyć wszelkich starań, żeby genetycznie zmodyfikowane uprawy było odpowiednio odizolowane od reszty środowiska⁶⁵⁵.

4.2.2.6. Badania i edukacja

Dogłębne poznanie praw rządzących przyrodą stanowi absolutnie zasadniczy warunek właściwego nią zarządzania. Według autorów raportu „Człowiek w swoim środowisku życiowym”, jeżeli ludzie nie rozpoznają praw rządzących życiem na naszej planecie i nie dostosują odpowiednio swego postępowania, w sposób nieunikniony nastąpi ekologiczny „ostatni akt” – i będzie miał on miejsce „raczej wcześniej niż później”⁶⁵⁶. Postawa człowieka wobec przyrody musi być kształtowana przez solidną naukową wiedzę⁶⁵⁷. Niestety, mimo ogromnych osiągnięć nauki i rozwoju techniki na przestrzeni ostatnich dwustu lat, nie towarzyszył temu proporcjonalny „wzrost mądrości”, stąd też nie udało się człowiekowi uniknąć bezmyślnych zniszczeń⁶⁵⁸. Według anglikańskich

⁶⁵³ Zob. tamże 5.

⁶⁵⁴ „Superweed”. 2GMO 7b.

⁶⁵⁵ W roku 2002 powstał również nieformalny raport grupy biskupów Kościoła Anglii, który stanowi swoistą antologię „wypisów” z różnych źródeł (Biblia, księgi innych religii, filozofowie, naukowcy, wydarzenia historyczne), dotyczących manipulacji genetycznych na przestrzeni dziejów. Tekst ów jednak poza owymi wypisami nie posiada żadnej sekcji oceniającej zagadnienie, ani od strony teologicznej, ani od etycznej, jak i nie ma autoryzacji żadnego oficjalnego ciała Kościoła Anglii. Zob. Genetics – a Background Paper: <http://www.cofe.anglican.org/info/socialpublic/smte.html#genetics>.

⁶⁵⁶ „Unless mankind can be helped to recognize what is happening and to change its ways so that they conform with the laws which govern life on this planet, the ecological dénouement is inevitable”. MLE 24.

⁶⁵⁷ Zob. CE 17.

⁶⁵⁸ „This great increase in knowledge has not generally been accompanied by a similar increase in wisdom”. ORLE 2.

autorów winą za ten stan rzeczy należy obarczyć rozejście się dróg nauk przyrodniczych i teologii⁶⁵⁹. Tylko uwzględnienie postulatów teologii stworzenia pozwala na holistyczne ujęcie relacji między ludźmi a innymi bytami, które sprawia, że przy podejmowaniu decyzji dotyczących środowiska dokonuje się wyboru między dwoma dobrami (człowiekiem i przyrodą), a nie między „korzyścią a sentymentem”⁶⁶⁰. Dlatego należy dążyć do ponownego zbliżenia się nauki i teologii.

Żeby wzrost wiedzy miał wyraźny wymiar praktyczny, niezbędna jest możliwie najszersza recepcja wyników badań wśród wszystkich warstw społeczeństwa⁶⁶¹. Mimo iż w ostatnich latach należy odnotować stały wzrost zainteresowania ekologią⁶⁶², wciąż nie przekłada się on na zmianę postaw wśród ludzi. Konieczna jest intensyfikacja wysiłków na rzecz popularyzacji tej dyscypliny, zwłaszcza przez edukację w szkołach⁶⁶³. Edukacja nie może ograniczać się do ukazywania najnowszych zdobyczy naukowych. Zgodnie z postulatem zgłaszanym dla wszystkich nauk winna mieć charakter całościowy, czyli uwzględniać również ekoteologię. Aby zarządzanie środowiskiem było właściwe, perspektywa religijna winna przeniknąć całe społeczeństwo. Według autorów wspomnianego raportu nie powinno się poprzestać na wprowadzeniu odpowiednich programów szkolnych; ekoedukację winno się kończyć w szkołach średnich egzaminami sprawdzającymi⁶⁶⁴.

4.2.2.7. Administrowanie ochroną środowiska

Według autorów omawianych dokumentów w działaniach proekologicznych cały czas zbyt dużo jest akcyjności i dramatycznych apeli, a za mało planowej polityki⁶⁶⁵. Właściwe zarządzanie środowiskiem to również polityka rządów, dlatego należy zadbać o powołanie przy nich

⁶⁵⁹ Zob. MLE 140.

⁶⁶⁰ „The choice is between two goods, not between a real benefit and something of merely sentimental interest”. MN 14.

⁶⁶¹ Zob. MLE 116.

⁶⁶² Zob. tamże 122.

⁶⁶³ Zob. tamże 142, MN 77.

⁶⁶⁴ Zob. MLE 128.

⁶⁶⁵ Zob. tamże 150.

oraz przy samorządach odpowiednich instytucji zajmujących się tą problematyką⁶⁶⁶. Co więcej, ponieważ politycy i biznesmeni mają generalnie tendencję do koncentrowania się na korzyściach krótkoterminowych, stąd też przy wyspecjalizowanych agendach rządowych, przy wysokich urzędnikach, najczęściej niezajmujących się ekologią *sensu stricto*, niechaj będą doradcy czuwający nad interesem przyrody⁶⁶⁷. Wreszcie, na politykę winno się wpływać oddolnie, organizując odpowiednie działania lobbingsowe i tworząc grupy nacisku⁶⁶⁸.

Właściwe administrowanie ochroną środowiska musi⁶⁶⁹: 1) akceptować teologię zarządzania, która bierze pod uwagę interesy zarówno obecnych, jak i przyszłych pokoleń, 2) traktować przyrodę zarówno jako zasób, jak i rzeczywistość posiadającą wewnętrzną wartość, 3) uznać śmierć jako konieczną część mechanizmu utrzymywania i kontynuowania świata, 4) brać pod uwagę wszystkie koszty, 5) przyjąć ONZ-owską koncepcję „zrównoważonego rozwoju”⁶⁷⁰ oraz 6) brać pod uwagę aktualny stan wiedzy naukowej. Zalecenia te uświadamiają, że – według anglikanów – do procesów administracyjnych należy z jednej strony wprowadzić chrześcijańską perspektywę teologiczną, z drugiej zaś, że nie oznacza to bynajmniej obrony życia za wszelką ceną ani sprzeciwu wobec dalszego rozwoju. Kościół Anglii jest świadomy niedostatków związanych z administrowaniem środowiskiem w swoich własnych sferach. Uchwała przyjęta przez Synod Generalny w 1995 roku wzywa biskupów do rewizji dotychczasowej polityki inwestycyjnej na dobrach kościelnych i powołuje w tym celu specjalną komisję etyczną, złożoną

⁶⁶⁶ Zob. tamże 152.

⁶⁶⁷ Zob. tamże 124.

⁶⁶⁸ Zob. V. Plumwood. Inequality, Ecojustice and Ecological Rationality. „Ecotheology” 5-6:1998-1999 s. 185-218.

⁶⁶⁹ Zob. CE 17.

⁶⁷⁰ Koncepcja ta została po raz pierwszy przyjęta przez ONZ w 1972 na międzynarodowej konferencji zatytułowanej „Human Environment in 1972” w Sztokholmie i sprowadza się głównie do tego, że kraje winny dążyć do takiego rozwoju swoich gospodarek, by nie odbywał się on kosztem zniszczenia środowiska. Zob. C. Patten. Sustainable development and governance. „OECD Observer” 10:2000: http://www.oecdobserver.org/news/fullstory.php/aid/353/Sustainable_development_and_governance.html.

z kościelnych Komisarzy⁶⁷¹. Komisję tę obarczono obowiązkiem składania przed Synodem Generalnym corocznego sprawozdania.

Stosunkowo sporo miejsca autorzy dokumentów poświęcają samym procedurom decyzyjnym. Decyzje należy planować z odpowiednim wyprzedzeniem⁶⁷². Największym problemem, jaki jawi się przy podejmowaniu rozstrzygnięć natury ekologicznej, jest zapewnienie im jak najszerszej zgody społecznej⁶⁷³. Anglikanie są przeciwni administrowaniu środowiskiem za pomocą wydawania niekonsultowanych z zainteresowanymi osobami i podmiotami dekretów, którym należałoby się bezrefleksyjnie podporządkować. Dostrzegają, co prawda, absolutną konieczność uregulowań prawnych, z powodu ludzkiej „grzeszności oraz głupoty”⁶⁷⁴, jednak winny one być wyłącznie zwieńczeniem dłuższego procesu negocjacyjnego. Na każdym poziomie administracyjnym, od ogólnonarodowego począwszy, należy przewidzieć istnienie komórki, której zadaniem będzie zbieranie informacji i przygotowywanie społecznych konsultacji⁶⁷⁵. Decyzje dotyczące środowiska nie mogą zapadać wyłącznie w zaciszu gabinetów. Procedury ich podejmowania muszą być przejrzyste, a zainteresowane społeczności winny mieć zapewniony w nie wgląd na każdym etapie⁶⁷⁶.

Administrowanie środowiska należy, przynajmniej w niektórych dziedzinach, podnieść do poziomu międzynarodowego. Dotyczy to zwłaszcza zasobów, które „nie uznają granic”, takich jak woda oraz powietrze⁶⁷⁷. Każdy kraj musi kwestie związane z ochroną środowiska

⁶⁷¹ Zob. GS 1995; uchwała ta popiera rozwiązania proponowane w FC. Komisarze kościelni są urzędnikami administrującymi dobrami materialnymi Kościoła Anglii.

⁶⁷² ORLE Appendix 49.

⁶⁷³ Zob. tamże 66-67, 104; MLE 75.

⁶⁷⁴ „Because human sin and stupidity are part of the human condition, laws (both national and international) are needed to restrict the exploitative urges of man and women when they are harmful to common goods”. ORLE 58; zob. MN 66.

⁶⁷⁵ Zob. MLE 152.

⁶⁷⁶ Zob. ORLE 104. Więcej na temat prób wprowadzenia tych zaleceń w życie na terenie Wielkiej Brytanii zob. Study in Countryside Conservation. Hampshire County Council. Winchester 1968.

⁶⁷⁷ Zob. ORLE 99.

włączyć do swojej polityki zagranicznej⁶⁷⁸. Najważniejsze kwestie trzeba uregulować w postaci wielostronnych traktatów międzynarodowych, nad których przestrzeganiem miałyby czuwać ponadnarodowa agencja monitorująca⁶⁷⁹. Za ich łamanie prawo międzynarodowe winno przewidywać odpowiednie sankcje.

Według wspomnianego wyżej raportu właściwe i godne polecenia zasady administrowania ochroną środowiska przyjął rząd brytyjski w dokumencie „Wspólne dziedzictwo”⁶⁸⁰. Są one następujące:

1. Polityki muszą bazować na faktach, a nie na fantazji, wykorzystując najlepsze z możliwych analiz i materiałów dowodowych.

2. W przypadku ryzyka dla środowiska należy podjąć, tam gdzie to usprawiedliwione, działania zapobiegawcze.

3. Należy informować, poprzez publikację faktów, opinię publiczną i umożliwić w ten sposób publiczną debatę.

4. Działania podejmowane na arenie międzynarodowej są równie ważne jak działania podejmowane w kraju.

5. Należy dołożyć wszelkich starań, by dla osiągnięcia celów związanych z ochroną środowiska wybierać najlepsze instrumenty.

4.2.2.8. Solidarność społeczna i międzynarodowa

Jak już była o tym mowa w punkcie 4.2.2.3, przyczyną degradacji środowiska może być zarówno bieda, jak i bogactwo⁶⁸¹. Jednak o ile ludzie bogaci są w stanie wyasygnować pewne środki na działania proekologiczne, stać ich na oszczędność oraz czystsze technologie, o tyle dla osób biednych ciężar ten jest częstokroć niemożliwy do udźwignięcia. Problem ten występuje zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i całych społeczeństw i jest szczególnie jaskrawo widoczny w napięciach, które występują między bogatą Północą a biednym Południem przy okazji niemal każdego większego ekologicznego kongresu. Co więcej dysproporcja między tymi regionami świata zdaje się wcale nie

⁶⁷⁸ Zob. CE 21.

⁶⁷⁹ Zob. MLE 115.

⁶⁸⁰ „This Common Inheritance”. Zob. CE 23.

⁶⁸¹ Zob. ORLE 11, CE 11.

maleć⁶⁸². Nie ulega wątpliwości, że ubodzy przyczyniają się w wielkim stopniu do niszczenia środowiska⁶⁸³, jednak odpowiedzialność bogatych jest z wyżej wymienionych powodów większa⁶⁸⁴.

Dlatego też dokumenty anglikańskie przypominają, że warunkiem właściwego zarządzania środowiskiem jest solidarność społeczna, zarówno między poszczególnymi obywatelami danego kraju, jak i między państwami. Ofiary muszą być ponoszone według możliwości, stąd też należy uznać za słuszną zasadę, według której bogaci płacą więcej⁶⁸⁵. Z postulatem ochrony najbardziej niebezpiecznych wiąże się zasada, że w skali kraju koszt ochrony środowiska musi być ponoszony przez cały naród, a nie przez poszczególne jednostki⁶⁸⁶.

Na forum światowym kraje bogate mają obowiązek podejmować działania zmierzające do niwelowania różnic w poziomie rozwoju⁶⁸⁷. Można to próbować osiągnąć nie tylko przez przywileje natury handlowej lub redukcję zadłużenia, ale także przez eksport do krajów rozwijających się stosownej wiedzy i nowych technologii. Paradoksalnie zasada solidarności mogłaby, zdaniem autorów anglikańskich, w niektórych sytuacjach prowadzić do *zasadnego* spowolnienia działań proekologicznych w krajach bogatszych. Niejednokrotnie bowiem kraje te są głównymi rynkami zbytu dla swych uboższych partnerów. Zmiana technologii, rozwiązań prawnych bądź wzorów konsumpcji w pierwszych, może prowadzić do dalszego zubożenia tych drugich wskutek ograniczenia możliwości eksportu⁶⁸⁸. Sytuacja ta dodatkowo unaocznia potrzebę właściwego zarządzania środowiskiem, by w myśl zasady solidarności zmniejszać różnice w rozwoju między państwami.

4.3. Postępowanie wobec zwierząt

Biologicznie zwierzęta są stworzeniami najbliższymi spokrewnionymi z ludźmi, a problematyka ich ochrony oraz traktowania wzbudza największe spośród wszystkich tematów ekologicznych zainteresowanie

⁶⁸² Zob. The Report of the Lambeth Conference 1978, jw. s. 60; ORLE 100.

⁶⁸³ Zob. ORLE 24-25.

⁶⁸⁴ Zob. CE 14.

⁶⁸⁵ Zob. tamże 11.

⁶⁸⁶ Zob. tamże 20.

⁶⁸⁷ Zob. tamże 100, Appendix 50.

⁶⁸⁸ Zob. tamże 13, 17.

społeczne ⁶⁸⁹. Nie należy więc dziwić się, że autorzy omawianych dokumentów poświęcają temu tematowi sporo miejsca, traktując go jako autonomiczne zagadnienie. W czerwcu 1990 roku Komisja Odpowiedzialności Społecznej Synodu Generalnego wydała osobny raport zatytułowany „Dobrobyt zwierząt”⁶⁹⁰ w całości poświęcony wzmiankowanej tematyce. Obok zagadnień natury generalnej, traktujących na temat relacji ludzi i zwierząt w ogólności, autorzy dokumentów analizują wiele kwestii szczegółowych, koncentrując się najpełniej, choć nie wyłącznie, na zagadnieniach związanych z hodowlą oraz wykorzystywaniem zwierząt do badań naukowych.

4.3.1. Ogólne wyznaczniki relacji ze zwierzętami

W działania na rzecz ochrony zwierząt Wspólnota Anglikańska włączyła się stosunkowo wcześniej, gdyż stosowny apel do chrześcijan w tej sprawie Konferencja w Lambeth wystosowała już w 1968 roku⁶⁹¹. Wezwanie to było dwukrotnie powtarzane na gruncie lokalnego Kościoła Anglii w osobnych uchwałach Synodu Generalnego z roku 1976⁶⁹², w których to Synod wezwał członków Kościoła Anglii do aktywnego włączenia się w ogólnonarodowe obchody Roku Dobrobytu Zwierząt, oraz z roku 1990, gdzie stwierdzono: „Synod niniejszy uznaje dobrobyt zwierząt oraz ich sprawiedliwe traktowanie za istotną część naszej odpowiedzialności względem stworzenia”⁶⁹³.

Zasadniczym wyznacznikiem określającym naszą relację do zwierząt jest teza, iż człowiek jest zwierzęciem, a jednocześnie stworzonym na

⁶⁸⁹ Zob. D. Degrazia. *Animal Ethics Around the Turn of the Twenty-First Century*. „Journal of Agricultural and Environmental Ethics” 11:1999 s. 111-129; K. C. Patton. „He who sits in the Heavens laughs”: Recovering Animal Theology in the Abrahamic Traditions. „Harvard Theological Review” 4:2000 s. 401-434; A. R. Kingston. *Christian Duty and Animal Welfare*. „Theology” 71:1968 s. 250-256; tenże. *Theodicy and Animal Welfare*. „Theology” 70:1967 s.482-488; B. G. Skinner. *The Value of Animals in the Christian Conscience*. „Theology” 67:1964 s. 243-248.

⁶⁹⁰ Zob. AW.

⁶⁹¹ Zob. *The Lambeth Conference 1968*, jw. s. 30; ORLE 100.

⁶⁹² Zob. GS 1997; AW 39.

⁶⁹³ „That this Synod, recognising the welfare of animals and their just treatment as an essential part of our responsibility towards creation [...]”. GS 1990.

Boży obraz zarządcą stworzenia, co skutkuje tym, iż inne zwierzęta nie są mu równe. Zwierzęta stanowią przedmiot Bożej troski, mają w oczach Boga wewnętrzną wartość, jednak – jak stwierdzają autorzy raportu „Nasza odpowiedzialność za środowisko życiowe” – „wierzymy, że byty ludzkie mają wartość większą niż zwierzęta”⁶⁹⁴. Według innego dokumentu Kościół zawierał w przeszłości zbyt często niepotrzebne kompromisy ze świeckim humanizmem, akceptując tezę, że człowiek jest niczym więcej niż zwierzęciem⁶⁹⁵. Niektórzy radykalni ekologowie, wychodząc z założenia o równości ludzi oraz innych zwierząt⁶⁹⁶, twierdzą, że w świecie panuje odmiana rasizmu ze strony człowieka wobec gatunków pozaludzkich („speciesizm”)⁶⁹⁷, jednak w świetle nauczania o wyższości ludzi nad zwierzętami anglikanie tego typu podejście zdecydowanie odrzucają⁶⁹⁸.

Nie zmienia to jednak faktu, że zwierzęta faktycznie są dla ludzi, zgodnie z określeniem abpa Canterbury Roberta A. K. Runcie, „współstworzeniami”⁶⁹⁹ i posiadają swoją godność⁷⁰⁰. Szacunku, jaki człowiek winien im z tego tytułu okazywać, nie wolno mylić z sentymentem⁷⁰¹. Jest faktem, że ludzie wykazują tendencję, by troszczyć się w większym stopniu o to, „co można przytulić”⁷⁰², jednak zwierzęta należy traktować równo, a nie z zastosowaniem ludzkich kalek⁷⁰³. Odczucia są złą podstawą oceny etycznej⁷⁰⁴.

⁶⁹⁴ „We believe that human beings have more value than animals”. ORLE 80; podobnie w: tamże 72, CE 3, AW 2.

⁶⁹⁵ Zob. CE 8, 26.

⁶⁹⁶ Zob. MLE 40.

⁶⁹⁷ Od ang. species – gatunek. Zob. M. Bekoff. *Deep Ethology, Animal Rights, and the Great Ape/Animal Project: Resisting Speciesism and Expanding the Community of Equals*. „Journal of Agriculture and Environmental Ethics” 2:1998-1999 s. 269-296.

⁶⁹⁸ Zob. ORLE 70; AW 3.

⁶⁹⁹ „Fellow creatures”. AW 13.

⁷⁰⁰ Zob. MLE 41, 144.

⁷⁰¹ Zob. tamże 29.

⁷⁰² „The popular goodwill does extend from ‘cuddly’ creatures to birds but only rarely plants”. Tamże 121.

⁷⁰³ Zob. AW 37.

⁷⁰⁴ Zob. MLE 35.

Do ważkich czynników, o których należy pamiętać rozpatrując problematykę relacji między ludźmi i zwierzętami, trzeba, według angikańskich autorów, zaliczyć akceptację śmierci jako części naturalnego mechanizmu utrzymywania i kontynuowania świata⁷⁰⁵. Obok śmierci wynikłej z grzechu i związanej z niepotrzebnym zadawaniem bólu, istnieje też śmierć będąca dobrą i racjonalną zmianą⁷⁰⁶. Dlatego też poprawna relacja ludzi wobec zwierząt nie oznacza zupełnego wykluczenia śmierci zwierząt. Czasem konieczne jest na przykład ograniczenie wielkości populacji jakiegoś gatunku po to, by ratować inny lub zachować stabilność ekosystemu.

Eksploatację zwierząt przez ludzi można podzielić na pozytywną i pasywną⁷⁰⁷. Eksploatacja pozytywna to taka, której ludzie dopuszczają się świadomie, nawet powodując cierpienie, natomiast pasywna dokonuje się bezwiednie, często w wyniku ludzkiej ignorancji. O ile niewiedza może w niektórych sytuacjach, na przykład wskutek braku wystarczających studiów na temat zwierzęcej etologii, być niezawiniona, o tyle trudno usprawiedliwiać zadawanie cierpienia bez ważnego powodu wyższej natury. Jeżeli powód ów nie występuje, czynności takie są odrażające⁷⁰⁸, człowiek degraduje sam siebie⁷⁰⁹ i doprowadza się do duchowego ubóstwa⁷¹⁰, sprzeniewierzając się mandатовi zarządcy, udzielonemu mu przez Stwórcę.

Autorzy raportu „Nasza odpowiedzialność za środowisko życiowe”, a za nimi także dokumentu „Dobrobyt zwierząt”, zbiorczo ujmują ogólne kryteria relacji ludzi i zwierząt w trzech punktach⁷¹¹:

1. Razem ze zwierzętami jesteśmy stworzeniami Bożymi, a świat jest naszym wspólnym dziedzictwem; 2. Ludzie mają prawo i obowiązek kontrolować inne gatunki, gdyż Bóg ustanowił ich zarządcami, oraz dominować nad nimi, bowiem biologicznie są drapieżnikami; ta ostat-

⁷⁰⁵ Zob. CE 17.

⁷⁰⁶ Zob. MLE 133.

⁷⁰⁷ Zob. tamże 38.

⁷⁰⁸ Zob. AW 13.

⁷⁰⁹ Zob. MLE 35.

⁷¹⁰ Zob. AW 13.

⁷¹¹ Zob. tamże 5, ORLE 81.

nia możliwość jednak musi być regulowana tak, by interes gatunkowy poszczególnych zwierząt został zapewniony; 3. Troskliwa hodowla zarówno zwierząt udomowionych, laboratoryjnych, jak i dzikich, jest praktyką istotną moralnie (morally essential) i rozsądną.

Ostatnią kwestię natury ogólnej, o której należy wspomnieć, stanowi problem zakresu stosowania wyszczególnionych w omawianych dokumentach zasad. Trudność wynika z tego, że królestwo zwierząt obejmuje szereg gatunków, które jawią się obecnie jako szkodliwe. O ile bowiem anglikanie nie negują konieczności odpowiedniego traktowania na przykład szczurów laboratoryjnych⁷¹², jako stworzeń tak jak inne ssaki odczuwających, mogących cierpieć, a nawet przywiązujących się do swoich opiekunów, o tyle znacznie większą już niepewność wyrażają co do rozstrzygnięcia kwestii, na ile podobna estyma, lub szacunek, należy się robakom⁷¹³, pasożytom malarii⁷¹⁴, czy amebom czerwonki⁷¹⁵. Ludzie intuicyjnie nie przypisują im podobnej wartości jak szczurom, jednak jak już wspomniano wcześniej, odczucia ludzkie nie są – zdaniem anglikanów – właściwą podstawą etycznej oceny postępowania. Wobec powyższego zasygnalizowany problem pozostawiono w omawianych dokumentach w zespole pytań otwartych, na które należałoby poszukiwać każdorazowo osobnych odpowiedzi, uwzględniając konkretne sytuacje oraz biorąc pod uwagę stopień rozwoju systemu nerwowego danego stworzenia⁷¹⁶.

4.3.2. Wskazania szczegółowe

Wskazania szczegółowe dotyczą wybranych obszarów, w których następuje interakcja między ludźmi a zwierzętami, niosąca ze sobą pytania natury etycznej. Określenie „szczegółowe” ma tutaj charakter względny, gdyż podobnie jak to miało miejsce w przypadku praktycznych aspektów zarządzania środowiskiem, autorzy dokumentów nie uprawiają

⁷¹² Zob. MLE 41, AW 37.

⁷¹³ Zob. MLE 139.

⁷¹⁴ Zob. MN 12.

⁷¹⁵ Zob. ORLE 81.

⁷¹⁶ Zob. MLE 41.

kazuistyki i nie podają dokładnych wskazań, jak postępować w każdym przypadku. Prezentowane przez nich opinie winny jednak stanowić dla członków Kościoła Anglii pomoc w dokonaniu właściwego wyboru sposobu działania w określonych obszarach.

4.3.2.1. Zabijanie zwierząt

Anglikanie odrzucają tezę podtrzymywaną przez niektóre środowiska radykalnych ekologów głoszącą, że zabijanie zwierząt winno być oceniane na równi z zabijaniem ludzi. Przeczy jej cała tradycja biblijna i kościelna, jak też sama biologia człowieka⁷¹⁷. Istotną rolę pełnią jednak motywy, które stoją za decyzją o pozbawieniu zwierzęcia jego życia. Do akceptowalnych motywów zabijania zwierząt autorzy omawianych dokumentów zaliczają: ochronę życia ludzi oraz ich dorobku (w tym zwłaszcza zagród i gospodarstw rolnych), ochronę życia innych zwierząt i stabilności ekosystemów, zapewnienie pożywienia dla ludzi i innych zwierząt oraz badania naukowe⁷¹⁸. Akceptacja decyzji o zabiciu z wyżej wymienionych powodów nie odbywa się automatycznie, lecz jest uzależniona od spełnienia szeregu warunków, o których będzie mowa w kolejnych podpunktach niniejszego punktu. Warto zauważyć, że pośród akceptowalnych powodów zabijania zwierząt anglikanie nigdzie nie wymieniają ludzkiej rozrywki.

Nie bez znaczenia jest także sposób, w jaki śmierć została zadana. Należy bezwzględnie dążyć do tego, żeby proces zabijania był dla zwierzęcia jak najmniej stresogenny, wiązał się z jak najmniejszą dawką fizycznego cierpienia oraz trwał jak najkrócej⁷¹⁹.

4.3.2.2. Spożywanie mięsa zwierząt

Ani Biblia, ani chrześcijańska tradycja nie żąda od chrześcijan wegetarianizmu. W Piśmie Świętym można znaleźć co prawda zakazy dotyczące spożywania krwi, czy też mięsa pochodzącego ze zwierząt uduszonych (Rdz 9, 4; Dz 15,20.29.; 21, 25), nie oznacza to jednak, że znajduje się

⁷¹⁷ Zob. ORLE 37, 71, 81; AW 5.

⁷¹⁸ Zob. MLE 18; AW 23, 35.

⁷¹⁹ Zob. AW 24.

tam zakaz spożywania mięsa w ogóle. Takiego zakazu nie pozostawił swoim wyznawców również Jezus i nie sposób w Nowym Testamencie znaleźć wzmianki, jakoby On sam był wegetarianinem⁷²⁰.

Z punktu widzenia biologii oraz fizjologii ludzie są wszystkożerni i potrafią być najskuteczniejszymi drapieżnikami⁷²¹. Uznanie tego, że człowiek jest również „zwierzęciem żywiącym się innymi żywymi stworzeniami”⁷²², stanowi – według autorów raportu „Nasza odpowiedzialność za środowisko życiowe” – jeden z fundamentów poprawnej etyki środowiskowej⁷²³. Anglikanie nie wykluczają, że dzięki rozwojowi nauki uda się w przyszłości stworzyć produkty w pełni zastępujące mięso ze zwierząt i wówczas należałoby ponownie rozważyć zasadność ich uboju do celów spożywczych, jednak obecnie całkowite wycofanie mięsa z posiłków ludzi wydaje się być niemożliwe i niewskazane⁷²⁴. Opinia ta wynika z troski o zdrowie i kondycję człowieka. Po pierwsze, ludzie jako wszystkożercy potrzebują do prawidłowego funkcjonowania organizmu diety urozmaiconej, zawierającej produkty zarówno pochodzenia roślinnego, jak i zwierzęcego, po drugie, dieta mięsna stanowi istotny składnik żywienia narodów najbiedniejszych i trudno sobie wyobrazić w tych krajach szybkie zastąpienie jej ekwiwalentami.

4.3.2.3. Hodowla i transport zwierząt

Anglikanie nie mają obiekcji wobec hodowli zwierząt jako takiej. Traktują ją jako jeden z elementów właściwego zarządzania przyrodą i są zdania, że jest to „istotna moralnie i rozsądna praktyka”⁷²⁵, niekiedy wręcz zalecana, na przykład w celu zachowania gatunków ginących⁷²⁶. Powód do niepokoju stanowi jednak fakt jej coraz większej ekonomizacji na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci, która sprawia, że do procesu

⁷²⁰ Zob. CE 3.

⁷²¹ Zob. ORLE 81, AW 5.

⁷²² „We are [...] animals dependent on other living creatures for our food”. ORLE 113.

⁷²³ Zob. tamże.

⁷²⁴ Zob. MLE 49.

⁷²⁵ „Careful husbandry (towards domestic, laboratory and wild animals) is both morally essential and sensible practice”. ORLE 81; AW 5.

⁷²⁶ Zob. MLE 41, 144.

hodowlanego podchodzi się tak samo jak do masowej produkcji przemysłowej – w myśl tej filozofii należy więc produkować jak najwięcej, jak najszybciej i jak najtajniej, zapominając zupełnie, że ma się do czynienia z żywymi i odczuwającymi stworzeniami⁷²⁷.

Najwięcej zarzutów wobec masowej hodowli autorzy omawianych dokumentów stawiają w kwestii braku respektu dla zwierzęcej etologii. Cierpienie zwierząt nie wynika bowiem wyłącznie z fizycznego znęcania się nad nimi i zadawania im bólu. O wiele częściej płynie ono z niemożliwienia im realizacji ich naturalnych zachowań⁷²⁸. Zachowania te nie sprowadzają się przecież wyłącznie do jedzenia, picia i oddychania. Zwierzęta potrzebują ruchu, odpowiedniej ilości miejsca w klatkach, urozmaiconego pokarmu, kontaktu z innymi zwierzętami oraz przyrodą, świeżego powietrza, a nawet zabawy. Odcięcie ich od tego wszystkiego nie musi powodować faktycznego cierpienia fizycznego (choć często także i to ma miejsce), skutkuje jednak licznymi cierpieniami natury psychicznej. Szczególną troskę należy wyказаć przy hodowli zwierząt o wysoko rozwiniętym systemie nerwowym⁷²⁹. Anglikanie przyznają, że według etologów zwierzętom potrzebny jest do prawidłowego rozwoju pewien poziom stresu, jednak na razie nie jesteśmy w stanie go dokładnie określić i w takiej sytuacji lepiej jest „przedobrzyć” z jego brakiem niż wywołującym cierpienie nadmiarem⁷³⁰.

Wśród wskazań szczegółowych autorzy raportu „Nasza odpowiedzialność za środowisko życiowe” powołują się na zasady wypracowane przez inną, niezależną grupę roboczą, która pracowała pod przewodnictwem dziekana opactwa Westminster Edwarda Carpentera, jako warte rekomendacji⁷³¹. Według Grupy Carpentera zwierzętom należy zapewnić:

- swobodę wykonywania naturalnych ruchów;
- spotkanie się z innymi zwierzętami, najlepiej, jeśli nie ma przeciwwskazań, z tego samego gatunku;

⁷²⁷ Zob. AW 6-7.

⁷²⁸ Zob. MLE 32.

⁷²⁹ Zob. tamże 41, 144.

⁷³⁰ Zob. ORLE 75.

⁷³¹ Zob. *Animals and Ethics*. Red. E. Carpenter. Watkins. Donington 1980; ORLE 73.

- pożywienie i wodę w ilości niezbędnej do utrzymania pełnego zdrowia;
- możliwość wykonywania codziennych rutynowych czynności;
- możliwość zabawy i poznawania otaczającego świata, zwłaszcza w przypadku zwierząt młodych;
- zaspokojenie minimalnej potrzeby przestrzeni i terytorium, włączywszy w to pole widzenia oraz przestrzeń „osobistą”.

Podobnej natury i równie godne zalecenia wskazanie można, zdaniem autorów raportu, odnaleźć w publikacji stanowiącej pokłosie pracy grupy rządowej z 1964 roku, zwanej, od nazwiska przewodniczącego jej profesora Rogera Brambella, „Komitetem Brambella”⁷³². Komitet skoncentrował się przede wszystkim na problemie wielkości klatek, ustalając tzw. „absolutny standard minimum”⁷³³, który zdaniem członków Komitetu jest następujący: „zwierzę co najmniej winno mieć zapewnioną wolność ruchu w takim stopniu, by móc bez trudności obrócić się dokoła, oporządzić się, podnieść się, położyć i rozciągnąć swoje kończyny”⁷³⁴.

Z wyraźną dezaprobatą anglikanie traktują trzy specyficzne rodzaje hodowli do celów spożywczych. Chodzi o zwyczaj krótkiego wwiązania macior karmiących młode, hodowlę brojlerów oraz produkcję cielęciny⁷³⁵. Potępienie tych metod hodowli wynika z faktu, iż stoją one w rażącej sprzeczności z postulatem uszanowania zwierzęcej etologii, ostatnia zaś dodatkowo ze sprzeciwu wobec pozbawiania życia najmłodszych, będących wciąż „dziećmi”, przedstawicieli gatunku, wyłącznie w celach smakowych. Arcybiskup Canterbury Robert A. K. Runcie określił w osobnym oświadczeniu hodowlę brojlerów i cieląt rzeźnych mianem czynności „odrażających”⁷³⁶.

⁷³² Zob. F. R. Brambell., *The Report of the Technical Committee to Enquire into the Welfare of Animals Kept under Intensive Livestock Husbandry Systems*. „HMSO Command Report” 2836:1965; ORLE 74. Na to samo rozstrzygnięcie powołuje się AW 8-9.

⁷³³ „Absolute Minimum Standard”. ORLE 74.

⁷³⁴ „An Animal should at least have sufficient freedom of movement to be able without difficulty, to turn round, groom itself, get up, lie down and stretch its limbs”. Tamże.

⁷³⁵ Zob. MLE 41; AW 11, 13.

⁷³⁶ „These systems [...] are to be abhorred”. AW 13.

Osobnym zagadnieniem, blisko związanym z hodowlą zwierząt, jest kwestia ich transportu. Na skalę przemysłową przewozi się zwierzęta w celach rozplodowych, młode osobniki do dalszej hodowli oraz zwierzęta przeznaczone do rzeźni. Przedmiot najgłębszej troski stanowią dla anglikanów zwłaszcza te ostatnie, bowiem z pobudek natury ekonomicznej podróżują one w warunkach fatalnych, często przez wiele dni pozbawione wody i pożywienia⁷³⁷. Zgodnie z zaleceniami Rady Europy z 1969 roku autorzy raportu „Dobrobyt zwierząt” uważają, że zwierzęta rzeźne należy ubić jeszcze przed załadunkiem na środki transportu i przewozić je martwe w specjalnych chłodniach. Rozwiązanie to winno zostać uregulowane w przepisach międzynarodowych⁷³⁸. Co do transportu pozostałych rodzajów zwierząt, winno się stosować w nich zasady wypracowane przez Grupę Carpentera⁷³⁹.

W 1996 roku Synod Generalny podjął uchwałę⁷⁴⁰, w której wezwał rząd brytyjski do wystąpienia na forum Unii Europejskiej w celu ujednoczenia unijnego ustawodawstwa związanego z transportem zwierząt, wprowadzenia zakazu eksportu cieląt rzeźnych do krajów, których prawo zezwala na ich chów w warunkach gorszych niż prawo brytyjskie oraz zmniejszenia pogłowia z powodu zbytnej ciasnoty na fermach. Synod wyraził też solidarność z hodowcami, których stada ucierpiały wskutek epidemii BSE. Nie opublikował jednak żadnych dalszych wskazówek w tej materii.

4.3.2.4. Eksperymenty na zwierzętach

Zagadnienie etyki doświadczeń na zwierzętach okazało się kwestią na tyle trudną, że autorzy chronologicznie pierwszego z omawianych w niniejszej pracy dokumentów⁷⁴¹, zadawszy szereg pytań, z których najważniejsze brzmi: „czy w celach doświadczalnych ludzie mają prawo zadawać innym stworzeniom ból?”⁷⁴², przyznali się wprost do swej

⁷³⁷ Zob. tamże 16.

⁷³⁸ Zob. tamże 17-18.

⁷³⁹ Zob. tamże 40.

⁷⁴⁰ Zob. GS 1996.

⁷⁴¹ Zob. MLE 30-31.

⁷⁴² „It is also relevant to ask whether man has the right to perform any experiments which inflict pain”? Tamże 31.

bezradności wobec zadanego tematu i stwierdzili, że grupie roboczej nie udało się go w pełni przedyskutować⁷⁴³.

Faktyczną próbę zgłębienia tematu podjęto dopiero w drugiej połowie lat 80. ubiegłego stulecia w raportach „Nasza odpowiedzialność za środowisko życiowe” oraz „Dobrobyt zwierząt”. Autorzy tych dokumentów nie kwestionują konieczności przeprowadzania testów na zwierzętach. Powody, dla których doświadczenia takie nie tylko wydają się być usprawiedliwione, ale wręcz potrzebne, to w szczególności poszerzenie wiedzy medycznej, weterynaryjnej i behawioralnej, bezpieczeństwo produktów przemysłu chemicznego i farmaceutycznego, zmniejszenie cierpienia ludzi i zwierząt oraz poprawa umiejętności chirurgicznych⁷⁴⁴, choć lista ta nie musi mieć charakteru zamkniętego⁷⁴⁵. Naukowcy wykorzystujący zwierzęta do eksperymentów stają jednak, według raportu „Dobrobyt zwierząt”, wobec wyraźnego konfliktu odpowiedzialności. Z jednej strony mają obowiązek nie powodować bólu, cierpienia i chorób, których można było uniknąć, z drugiej zaś winni poszukiwać sposobów jak cierpieniom ulżyć lub zabezpieczyć się przed nimi. Konflikt polega na tym, że często postępowanie w walce z cierpieniem jest niemożliwe bez pogwałcenia pierwszej zasady⁷⁴⁶.

Ponieważ w obliczu powyższego konfliktu niechcianego okrucieństwa nie sposób całkowicie uniknąć, anglikanie zalecają stosowanie postulatów Grupy Carpentera⁷⁴⁷ w kwestii przetrzymywania testowanych zwierząt⁷⁴⁸ oraz dosyć ogólną zasadę tzw. „czterech R”⁷⁴⁹. Nazwa zasady czterech R pochodzi od angielskich słów „replacement”, „reduction”, „refinement” oraz „responsibility”. Zgodnie z nią należy ze wszystkich sił dążyć do: 1. zastępowania (replacement) eksperymentów na zwierzętach tam, gdzie to możliwe, innymi badaniami; 2. zmniejszania (reduction) liczby takich doświadczeń wyłącznie do niezbędnego minimum;

⁷⁴³ Zob. tamże 35.

⁷⁴⁴ Zob. G. E. Paget. *The Ethics of Vivisection*. „Theology” 78:1975 s. 355-361.

⁷⁴⁵ Zob. AW 31.

⁷⁴⁶ Zob. tamże 32.

⁷⁴⁷ Zob. 4.3.2.3.

⁷⁴⁸ Zob. ORLE 79.

⁷⁴⁹ Zob. tamże 77; AW 33.

3. udoskonalania (refinement) metod badawczych, tak by nie zadawać zbędnego cierpienia, które nie było konieczne oraz 4. podejmowania decyzji w sposób odpowiedzialny (responsibility).

Na gruncie rozwiązań praktycznych anglikanie bardzo chwalą zapisy brytyjskiej „Ustawy o zwierzętach” (Animal Act) z 1986 roku dotyczące eksperymentów na zwierzętach⁷⁵⁰. Ustalenia tam przyjęte stanowią, według nich, bardzo dobry przykład właściwego ujęcia zagadnienia od strony prawnej, dlatego warto je tu krótko przedstawić. Autorzy raportu „Dobrobyt zwierząt” wskazują następujące rozstrzygnięcia tam przyjęte, które są godne naśladowania:

- ustawodawcy jako podstawę przyjęli koncepcję dążności do niezakłócania zwierzęcego dobrobytu;
- wprowadzono system licencji: a) na rozpoczęcie całego projektu badawczego; b) na wykorzystanie określonych technik eksperymentalorskich oraz c) dla osób wykonujących testy;
- zobowiązano organy decyzyjne do rozważenia, czy oczekiwane rezultaty doświadczeń mają większą wartość niż przewidywane cierpienia zwierząt;
- ustanowiono po dwóch „advokatów” zwierząt, broniących ich interesów w każdym projekcie badawczym (jednym jest weterynarz, drugim ich opiekun);
- ustanowiono ciało konsultacyjne przy rządzie, zajmujące się eksperymentami na zwierzętach (Komitet Procedur dla Zwierząt – Animal Procedures Committee);
- określono, że zwierzęta do eksperymentów muszą być od początku w tym celu hodowane (chyba że specyfika danych badań wymaga czego innego);
- powołano specjalny inspektorat kontrolujący przestrzeganie przepisów Ustawy;
- upoważniono ministra spraw wewnętrznych do natychmiastowej skutecznej interwencji dla dobra zwierząt, z pominięciem parlamentarnej ścieżki legislacyjnej.

⁷⁵⁰ Zob. AW 35.

4.3.2.5. Polowania

Stanowisko zarówno Synodu Generalnego, jak i autorów dokumentów raportów ekoteologicznych, opracowanych przez jego komisje, jest w kwestii polowań z gruntu negatywne, choć sprzeciw ten dotyczy przede wszystkim polowań praktykowanych w celach rozrywkowych. Zauważają oni, że ich zwolennicy bronią swojego hobby twierdząc, iż jest to rodzaj szlachetnej sportowej rywalizacji, która na dodatek przyczynia się faktycznie do ochrony zwierzęcych habitatów, gdyż związki łowieckie często bronią terenów leśnych przed przeznaczaniem ich na nowe grunty rolne⁷⁵¹. Argumentacja ta, choć przynajmniej w drugiej swojej części zgodna z prawdą, nie jest dla anglikanów wystarczającym argumentem za polowaniami. Oceniają je jako „obszar szczególnej troski związany z okrucieństwem”⁷⁵² oraz „wątpliwe etycznie”⁷⁵³. Od owego potępienia istnieją pewne wyjątki, jednak sprowadzają się do tych samych sytuacji, w których zabicie zwierzęcia uzasadnione jest w ogóle – chodzi tu głównie o ochronę ludzi i ich dorobku, ochronę innych gatunków oraz pożywienie, przy czym w tym ostatnim przypadku autorzy raportu „Dobrobyt zwierząt” zastrzegają, że mają na myśli głównie te części świata, gdzie łowiectwo stanowi nadal podstawowy sposób zdobywania żywności z powodu słabo rozwiniętego rolnictwa oraz hodowli⁷⁵⁴. Nawet jednak w tych miejscach należy zwrócić baczną uwagę na metodę polowania. Okrucieństwo bowiem, jakie ma miejsce przy łowach fok i wielorybów, trudno usprawiedliwić cokolwiek⁷⁵⁵.

5 lutego 1970 roku Narodowe Zgromadzenie Narodowe Kościoła Anglii, będące prawnym poprzednikiem Synodu Generalnego, podjęło osobną uchwałę w sprawie polowań:

„Niniejsze Zgromadzenie Kościoła wyraża opinię, że praktyki pościgów za zającami jak i polowania na zwierzynę płową oraz wydry są okrutne, nieusprawiedliwione i poniżające, i wzywa chrześcijan, by

⁷⁵¹ Zob. tamże 25.

⁷⁵² „Area of specific concern about cruelty to animals”. AW 6.

⁷⁵³ „Ethically questionable”. MLE 34.

⁷⁵⁴ Zob. AW 23.

⁷⁵⁵ Zob. MLE 108.

w świetle swej chrześcijańskiej wiary i odpowiedzialności jasno wyrażali swój sprzeciw wobec tego typu aktywności oraz byli zdecydowani uczynić wszystko, co jest w ich mocy, aby doprowadzić do ich szybkiego zakazania⁷⁵⁶.

Opinia ta została powtórzona w całości przez raporty „Człowiek w swoim środowisku życiowym” oraz „Dobrobyt zwierząt”⁷⁵⁷. Choć powyższy tekst wymienia jedynie niektóre rodzaje polowań, należy pamiętać, że są to główne rodzaje łowów w celach rozrywkowych, praktykowanych na szerszą skalę w Anglii, a Zgromadzenie (Synod Generalny) ma tylko charakter synodu krajowego. Próbując ją przełożyć na szerszy, ponadangielski kontekst, można – jak się wydaje – rozumieć owo wezwanie szeroko, także w odniesieniu do innych zwierząt.

W roku 2000 Komisja Odpowiedzialności Społecznej wydała dodatkowo osobny raport zatytułowany „Polowania z psami”⁷⁵⁸. W tym przypadku sprawa dotyczy polowań na lisy z użyciem specjalnie szkolonych psów (dość popularnego „sportu”, zwłaszcza wśród brytyjskiej arystokracji). W dokumencie tym anglikanie podtrzymują swój sprzeciw wobec polowań dla rozrywki i odpierają tezy zwolenników owego hobby, wskazując, że w tym przypadku nie zachodzą żadne okoliczności usprawiedliwiające podobne praktyki.

4.3.2.6. Inne formy wykorzystywania zwierząt

Autorzy raportu „Dobrobyt zwierząt” wymieniają także inne aktywności człowieka wobec zwierząt, którymi ani Synod, ani powoływane przez niego grupy robocze nie zajmowały się bliżej, mimo że wkraczają one w obszary etyki środowiskowej⁷⁵⁹. Należą do nich, według autorów dokumentu: trzymanie zwierząt w ogrodach zoologicznych, tresura

⁷⁵⁶ „The Church Assembly is of opinion that the practices of hare coursing, deer hunting and otter hunting are cruel, unjustifiable and degrading and urges Christian people in the light of their Christian profession and responsibility to make plain their opposition to activities of this sort and their determination to do all in their power to secure their speedy abolition”. GS 1970.

⁷⁵⁷ Zob. MLE Appendix II, AW 38.

⁷⁵⁸ Zob. HH.

⁷⁵⁹ Zob. AW 36.

w cyrkach, hodowanie zwierząt domowych w charakterze pupili oraz manipulacje genetyczne i hormonalne. Przynajmniej dwa z wymienionych tematów zostały jednak wcześniej zasygnalizowane w raporcie „Człowiek w swoim środowisku życiowym”. Cyrki z wykorzystaniem zwierząt, podobnie jak polowania, są według niego, „wątpliwe etycznie”⁷⁶⁰, na kwestię ogrodów zoologicznych natomiast można by spojrzeć bardziej pozytywnie, przez pryzmat znajdującego się w tym tekście zalecenia hodowli gatunków ginących⁷⁶¹.

Nieco więcej miejsca autorzy dokumentu „Dobrobyt zwierząt” poświęcają ubojom rytualnym⁷⁶². Niektóre ryty religijne, na przykład islamu i judaizmu, wymagają, by zwierzę podczas uboju rytualnego było świadome, co skutkuje często bardzo długimi mękami nim straci ono przytomność, nawet w sytuacji, kiedy stosowne cięcie lub cios zadany był prawidłowo. Autorzy raportu, będąc świadomi delikatności problemu (lęk przed oskarżeniem o próbę dyskryminowania na tle religijnym), zachęcają do podjęcia dialogu z tymi religiami w celu przedyskutowania możliwości jakiejś formy ogłuszania lub pozbawiania zwierząt pełnego czucia i świadomości przed właściwym złożeniem ich w ofierze. Podstawą do dialogu mogą być znajdujące się w pismach bądź tradycji większości religii nakazy humanitarnego obchodzenia się ze zwierzętami.

W kwestii klonowania zwierząt oraz dokonywania na nich manipulacji genetycznych omawiane w niniejszej pracy dokumenty nie zajmują określonego stanowiska. Raport Komisji Odpowiedzialności Społecznej „Organizmy genetycznie zmodyfikowane” traktuje wyłącznie o żywności pochodzenia roślinnego⁷⁶³. W związku z powyższym należy przyjąć, iż problem manipulacji genetycznych na zwierzętach anglikanie traktują w tych samych kategoriach, co inne eksperymenty naukowe, prowadzone z wykorzystywaniem istot żywych⁷⁶⁴.

⁷⁶⁰ „Ethically questionable”. MLE 34.

⁷⁶¹ Zob. tamże 41, 144.

⁷⁶² Zob. AW 19-22.

⁷⁶³ Zob. 2GMO.

⁷⁶⁴ Zob. 4.3.2.4. Pewne aluzje w kwestii manipulacji genetycznej na zwierzętach czyni za to 1GMO 22, który jednak nie jest dokumentem związanym z pracami Synodu

4.4. Zadania Kościoła

Kościół Anglii postrzega sam siebie jako jeden z katolickich Kościołów lokalnych⁷⁶⁵, stąd też wskazówki i zalecenia wypracowywane przez Synod Generalny należy odczytywać na pierwszym miejscu przez ten właśnie pryzmat. Nie oznacza to jednak, że szereg idei nie ma zastosowania do znacznie szerszego kontekstu, nawet do Kościoła Powszechnego. Zadania, jakie anglikanie stawiają przed Kościołem, można zgrupować wokół dwóch ogólnych zagadnień: jedno z nich to teologizacja działań proekologicznych, drugie – aktywne włączenie się zarówno Kościoła jako instytucji, jak i poszczególnych jego wyznawców w działania na rzecz ochrony przyrody.

4.4.1. Teologizacja ekologii

Wszelkie działania ekologiczne okażą się według anglikanów mało skutecznie, jeżeli nie zostaną podbudowane właściwą teologią zarządzania, stanowiącą bezpośrednią pochodną teologii stworzenia⁷⁶⁶. Odzyskanie świata nauki, kultury, a co za tym idzie także świata społecznych przekonań i polityki dla tej idei stanowi jedno z największych wyzwań współczesnego Kościoła⁷⁶⁷. Wiara nie daje człowiekowi odpowiedniego zasobu wiedzy technicznej, który pozwoliłby na szybkie zaradzanie problemom wynikłym z obecnego kryzysu⁷⁶⁸. Te kwestie należy pozostawić nauce. Jest to jednak brakujące ogniwo całościowej teorii świata, bez którego podejmowane działania skończą się najprawdopodobniej niepowodzeniem. Wizja świata, który nie jest własnością swego Stwórcy, prowadzi bądź do przypisania ludziom wszelkich doń praw, co będzie skutkowało jego bezlitosną eksploatacją, bądź też do sentymentalnej

Generalnego. Raport ów stwierdza, że podejmując decyzję o manipulacji genetycznej, należy mieć na względzie, że inne stworzenia to nasi „bliźni w stworzeniu” (neighbours in creation), wobec czego musimy dbać o ich dobrobyt zarówno „fizyczny” (physical), jak i „duchowy” (spiritual).

⁷⁶⁵ Zob. Neill, jw. s. 425-427.

⁷⁶⁶ Zob. MLE 140; MN 72, 77; D. Edwards. *Theological Foundations for Ecological Praxis*. „Ecotheology” 5-6:1998-1999 s. 126-141.

⁷⁶⁷ Zob. CE 24; FC 10.

⁷⁶⁸ Zob. ORLE 4.

utopii, dającej równe prawa wszystkim stworzeniom i nawołującej do powrotu do poziomu społeczeństwa przedindustrialnego⁷⁶⁹. Odrzucając utopię powrotu do natury, człowiek może próbować narzucać sobie pewne ograniczenia, co dzieje się w prawodawstwach coraz liczniejszych państw. Trend ten jest, oczywiście, pozytywny, jednak w ostatecznym rozrachunku, w przypadku konfliktu interesów między ludźmi a innymi stworzeniami, zawsze wygra egoistyczny interes ludzi, którzy bez świadomości, iż świat nie jest ich, lecz Boga, stają wobec wyborów między własną korzyścią a sentymentem⁷⁷⁰. Ani bioróżnorodność bowiem, ani czystość środowiska nie muszą stanowić warunków niezbędnych do ludzkiego przetrwania, wobec możliwości stwarzania środowisk sztucznych, czy też zasiedlania innych światów. Kościół musi więc zintensyfikować swoje wysiłki na rzecz jak najszerszego dzieła ewangelizacji⁷⁷¹, ukazując prawdę o stworzeniu wszystkich bytów przez wspólnego Ojca, który jest ich suwerenem, o szczególnej roli i godności człowieka jako zarządcy świata i o wewnętrznej wartości wszystkich stworzeń⁷⁷².

Działalność Kościoła na rzecz nadania wysiłkom proekologicznym właściwej perspektywy nie może sprowadzać się wyłącznie do poziomu akademickiej debaty z przedstawicielami nauk przyrodniczych. Musi ona przeniknąć wszystkie warstwy społeczne, od szeregowych obywateli po polityków⁷⁷³. Należy doprowadzić stopniowo do zmiany stylu życia całych społeczeństw⁷⁷⁴, zwłaszcza że wiara może wspaniale motywować i stać się siłą napędową działań⁷⁷⁵ – czego trudno nie zauważyć. W tym kontekście anglikanie zachęcają, by tworzyć małe wspólnoty chrześcijan, których zadaniem byłaby organiczna praca „od podstaw” w swoich parafiach oraz społecznościach lokalnych⁷⁷⁶. Z wielkim szacunkiem wypowiadają

⁷⁶⁹ Zob. MLE 23; MN 69.

⁷⁷⁰ Zob. MN 14.

⁷⁷¹ Zob. ORLE 117.

⁷⁷² Zob. MLE 142; ORLE 58.

⁷⁷³ Zob. MN 79; ORLE 58.

⁷⁷⁴ Zob. MN 76; ORLE 67.

⁷⁷⁵ Zob. MLE 41; ORLE 4; MLE 130.

⁷⁷⁶ Zob. MN 76; Wcon 16-18; C. Pearson. *Constructing a Local Ecotheology*. „Eco-theology” 3 :1997 s. 23-38; H. Boone Porter. *Creation, Environment, and the Small Church*. „Anglican Theological Review” 78:1996 nr 4 s. 442-602.

się również o wspólnotach zakonnych, w których duchowość obejmująca wielki szacunek do innych stworzeń, częstokroć zakorzeniona była już od wieków, oddziałując mocno na społeczeństwo oraz Kościół.

W celu osiągnięcia jak największej skuteczności świadectwa Kościoła wobec świata, poszczególne wyznania chrześcijańskie winny, według anglikanów, podjąć ze sobą dialog ekumeniczny⁷⁷⁷, poświęcony wypracowaniu wspólnej wizji teologii stworzenia i podjęciu skoordynowanych działań na rzecz jej propagowania. Nie powinno oznaczać to jednak pełnej homogenizacji działań, bowiem zawsze należy brać pod uwagę lokalny kontekst⁷⁷⁸.

4.4.2. Działania praktyczne

Kościół winien włączyć się w praktyczne działania na rzecz ochrony przyrody, zaczynając od samego siebie. Należy więc wpieryw zrewidować własne nauczanie, które na Zachodzie stało się na przestrzeni wieków zbyt jednostronnie antropocentryczne, indywidualistyczne i nieufnie nastawione do materii⁷⁷⁹, a następnie przejść do działań mających na celu wprowadzenie w życie postulatów teologii zarządzania na kościelnych dobrach ziemskich.

Ponieważ Kościół Anglii jest jednym z największych posiadaczy ziemskich w Wielkiej Brytanii, kwestia regulacji dotyczących np. hodowli, polowań czy chemizacji rolnictwa stała się dlań szczególnie istotna. Z zadaniem tym anglikanie uporali się w ten sposób, że czuwanie nad właściwym traktowaniem przyrody na należących do Kościoła terenach powierzono nadzorującym je kościelnym urzędnikom (tzw. komisarzom)⁷⁸⁰ oraz wprowadzono specjalne klauzule ochronne do umów dzierżawy, będące podstawą rozwiązania takiej umowy w razie ich nieprzestrzegania⁷⁸¹.

⁷⁷⁷ Zob. MN 82; The Lambeth Conference 1998. Resolutions. Section I.8b iv: <http://www.anglicancommunion.org/lambeth/1/sect1rpt.html>.

⁷⁷⁸ Zob. MN 81.

⁷⁷⁹ Zob. tamże 38-39, 65; ORLE 53, 55.

⁷⁸⁰ Zob. GS 1995.

⁷⁸¹ Zob. ORLE 107.

Synod zatroszczył się również o wprowadzenie ekoteologii w życie na terenie parafii, publikując dwa informatory⁷⁸² dla proboszczów i rad parafialnych, poświęcone praktycznym zagadnieniom ekologicznych życia pojedynczej parafii (poruszono w nich na przykład takie kwestie, jak dbanie o trawniki, żywopłoty, nagrobki, a nawet mury kościelne w sposób niezagrażający ich mikroekosystemom; traktowanie osiedlających się w budynkach kościelnych nietoperzy; czy też organizację chrześcijańskich eko-wspólnot przy parafiach), by na tej bazie zbudować ruch tzw. eko-kongregacji, do którego parafie mogą dołączać po pozytywnym przejściu specjalnego audytu⁷⁸³.

Oprócz zasygnalizowanego powyżej wymiaru działań Kościoła *ad intra* na polu ekologii, potrzebny jest również wymiar *ad extra*. Kościół zarówno przez swoich członków, jak i jako instytucja, winien nagłaśniać i piętnować wszelkie praktyki szkodliwe dla środowiska, zwłaszcza okrutne traktowanie zwierząt, nawet stosowane nieświadomie⁷⁸⁴. Tam gdzie jest to możliwe, ma obowiązek używać swoich wpływów, by spowodować zmianę niewłaściwego ustawodawstwa państwa, by było zgodne z postulatami teologii zarządzania⁷⁸⁵. W swym nauczaniu Kościół winien zwracać uwagę na konieczność solidarności, zarówno w wymiarze indywidualnym, społecznym, jak i międzynarodowym oraz na to, że bez pomocy dla najbiedniejszych zatrzymanie degradacji środowiska faktycznie nie będzie możliwe⁷⁸⁶. Wreszcie wielkim obszarem, na którym należy zaangażować się ekologicznie, jest oświata⁷⁸⁷. Kościół ma potencjalnie wielki wpływ na młodzież zarówno poprzez katechizację, jak i przez sieć szkół, których niejednokrotnie jest właścicielem. Należy

⁷⁸² Zob. AW oraz CEn. Podobne sugestie anglikańscy proboszczowie mogli znaleźć w przeznaczonym specjalnie dla nich podręczniku: Churchyards Handbook. Church Information Office. London 1976.

⁷⁸³ Zob. Econggregation: <http://www.ecocongregation.org>.

⁷⁸⁴ Zob. MLE 41. Według IGMO 35 Kościół wypełnia w ten sposób swój „prorocki obowiązek świadczenia wobec swoich bliźnich w stworzeniu” („a prophetic duty to bear witness towards its neighbour”).

⁷⁸⁵ Zob. ORLE 58; MLE Appendix II.

⁷⁸⁶ Zob. ORLE 100.

⁷⁸⁷ Zob. MN 77.

sprawić, by nie została zaniedbana tam sprawa odpowiedniej edukacji, tak ekologicznej, jak i ekoteologicznej.

W działalności na rzecz przyrody nie wolno jednak wpaść w pułapkę aktywizmu. Dla Kościoła rodzaj działalności jak najbardziej praktycznej stanowią modlitwa i oddawanie czci Stwórcy. Bez tego elementu zatraciłby swą istotę, stając się co najwyżej kolejnym ruchem społecznym albo partią polityczną. Na ten aspekt życia Kościoła zwracają mocno uwagę autorzy dokumentu „Chrześcijaństwo i środowisko”. W numerze 6. zawarto stwierdzenie, że „grupowo Kościół, jako kapłan i przedstawiciel ludzkości, ma specjalny obowiązek, by oddawać cześć i składać dziękczynienie za stworzenie, jego podtrzymywanie i wszystkie błogosławieństwa tego życia, które obejmują nie tylko nasze własne zaopatrzenie, ale także życie roślin i zwierząt”⁷⁸⁸. Podobnie dalej w punkcie 26. podkreślono, iż Kościół ma wyrażać troskę o stworzenie zarówno w czynach, jak i modlitwie⁷⁸⁹.

Bardzo teologicznie i pięknie zarazem wyzwania stojące przed wyznawcami Chrystusa zostały przedstawione w raporcie Komisji Doktrynalnej „Człowiek i natura”. Członkowie tej grupy stworzyli coś, co można by określić swego rodzaju ekodekalogiem (mimo braku w oryginalnej numeracji poszczególnych „przykazań” składa się z dziesięciu tez). Tekst ten zasługuje na przytoczenie w całości:

„[1] Zaakceptować Boga jako Stwórcę wszystkich rzeczy znaczy, że ludzka aktywność stwórcza powinna współpracować z celami Stwórcy, który uczynił wszystkie rzeczy dobrymi.

[2] Zaakceptować fakt ludzkiej grzeszności znaczy uznać ograniczoność ludzkich celów i niepewność ludzkich osiągnięć.

[3] Zaakceptować Boga jako Zbawcę znaczy wypracowywać swoje własne zbawienie w jedności z Nim i w ten sposób wykonywać naszą rolę w przywracaniu i odtwarzaniu tego, co przez naszą głupotę oraz słabość zeszpeciliśmy lub zniszczyliśmy, i pomagać w narodzinach tych dobrych możliwości stworzenia, które nie zostały jeszcze zrealizowane.

⁷⁸⁸ Zob. CE 6.

⁷⁸⁹ Zob. tamże 26.

[4] Wyrzec się świata, ciała i diabła znaczy odwrócić się od zachłanności oraz chciwości i radować się ludźmi oraz rzeczami dla nich samych, a nie dlatego, że je posiadamy.

[5] Zaakceptować chrześcijańską doktrynę o zmartwychwstaniu znaczy wytrwać pomimo nieszczęść i niepowodzeń, oprzeć się pokusie popadnięcia w nastrój fatalistycznej rezygnacji, uwierzyć, że sukces może być osiągnięty poprzez klęski i w ten sposób żyć nadzieją.

[6] Zaakceptować Boga jako Uświęciciela wszystkich rzeczy znaczy szanować wszelkie istnienie, które podtrzymywane jest przez Jego Ducha i przepełnione Jego energią.

[7] Zaakceptować naszą naturę jako stworzoną na Boży obraz i podobieństwo oraz jako przeznaczoną, by ku Niemu wzrastała, znaczy używać w sposób odpowiedzialny podobnej Bogu władzy nad naturalnym środowiskiem, które Bóg powierzył w nasze ręce.

[8] Utrzymywać, że Bóg stwarza świat w jakimś celu, znaczy posiadać wartościowy cel w życiu i nadzieję na wzniesienie naszych serc i wzmocnienie naszych wysiłków.

[9] Wierzyć, że prawdziwa ojczyzna człowieka leży w niebie, i że jego prawdziwe przeznaczenie znajduje się poza czasem i poza przestrzenią, znaczy zarówno zaangażować się

w tym świecie, a jednocześnie być od niego na tyle oddzielnym, iż pozwala to na radykalne przemiany, jakie byłyby niemal niemożliwe, gdyby wszelką nadzieję złożono w tym świecie.

[10] Wierzyć, że wszystkie rzeczy będą odnowione i nic nie zostanie utracone, znaczy nadać dodatkowe znaczenie wszystkim ludzkim wysiłkom i dążeniom⁷⁹⁰.

⁷⁹⁰ „To accept God as the Creator of all things implies that man's own creative activity should be in co-operation with the purposes of the Creator who has made all things good. To accept man's sinfulness is to recognize the limitation of human goals and the uncertainty of human achievement. To accept God as Saviour is to work out our own salvation in union with him, and so to do our part in restoring and recreating what by our folly and frailty we have defaced or destroyed, and in helping to come to birth those good possibilities of the creation that have not yet been realized. To renounce the world, the flesh and the devil is to turn from grasping and greed and to enjoy people and things for their own sake and not because we possess them. To accept the Christian doctrine of Resurrection is to persevere in spite of setback and disaster, to resist the temptation to

slip into a mood of fatalistic resignation, to believe that success can be attained through failures and so to live in hope. To accept God as the Sanctifier of all things implies a respect for all existence, which is upheld by his Spirit and instinct with his energy. To accept our nature as created in God's image and likeness and as destined to grow toward him involves responsible use of those godlike powers over the natural environment which God has put into our hands. To hold that God has created the world for a purpose gives man a worthy goal in life, and a hope to lift up his heart and to strengthen his efforts. To believe that man's true citizenship is in heaven and that his true destiny lies beyond space and time enables him both to be involved in this world and yet to have a measure of detachment from it that permits radical changes such as would scarcely be possible if all his hopes were centered on this world. To believe that all things will be restored and nothing wasted gives added meaning to all man's efforts and strivings". MN 77-78. Tekst powtórzony również w ORLE 50.

5. PRÓBA OCENY WYBRANYCH WĄTKÓW EKOTELOGII ANGLIKAŃSKIEJ

W pierwszych czterech rozdziałach niniejszej pracy dokonano prezentacji i usystematyzowania ekoteologii zawartej w dokumentach, które ukazały się pod auspicjami Synodu Generalnego Kościoła Anglii. Prezentowana w obecnym rozdziale próba oceny anglikańskiej propozycji nie stanowi wyczerpującego studium każdej kwestii prezentowanego nauczania. Skoncentrowano się jedynie na aspektach, zarówno pozytywnych i godnych uznania, jak i negatywnych, które – zdaniem autora niniejszej rozprawy – mają znaczenie zasadnicze, zarówno dla ekologicznego nauczania Kościoła, jak i dla doktryny chrześcijańskiej w ogólności.

5.1. Elementy pozytywne

Pośród zagadnień natury dogmatycznej na szczególną uwagę zasługuje ciągle i konsekwentne akcentowanie absolutnej suwerenności Boga Stwórcy względem swoich stworzeń. *Soli Deo gloria* – wielkie zawołanie tradycji protestanckiej – pojawia się w nich na każdym kroku, tworząc fundament praktycznie całej anglikańskiej dogmatyki ekoteologicznej. „Bóg stworzył świat” – to podstawowe zdanie teologii stworzenia. Stworzył, a nie zbudował z czegoś, co już było wcześniej. Stworzył, bo taka była Jego wolna i niezależna od kogokolwiek wola. Stworzył dla swoich stworzeń, by były szczęśliwe, ale i dla Siebie samego. Doktryna ta, głęboko zakorzeniona w Biblii, broni przyrody przed zakusami człowieka, który pragnie traktować ją jak swoją własność. Tymczasem nie jest jego. Należy do Stwórcy i jeżeli człowiek chce jej używać, musi najpierw uzyskać na to zgodę jej prawowitego Właściciela. Co więcej, Właściciel ów nie tylko może (ale nie musi) takiej zgody udzielić, lecz ma również prawo określić warunki użytkowania, których trzeba przestrzegać.

Powrót do idei suwerennego Boga, któremu należy się cześć, choć wykorzystany tu do budowy ekoteologii, winien w Kościele być dokonywany tak często jak to możliwe. W przeciwnym wypadku zacznie się on w coraz większym stopniu stawać organizacją społeczną, wspólnotą kulturową, siłą polityczną, akcją charytatywną, przedsiębiorstwem zarobkowym itd., ale w coraz mniejszym stopniu Kościołem wyznawców i czcicieli Boga. A jeżeli sól swój smak utraci, to czymże ją posolić (Mt 5, 13)?

Co więcej, idea Boga suwerennego w stosunku do swego stworzenia dotyka podstaw całej wiary chrześcijańskiej, a nawet monoteizmu. Należy bowiem zapytać, czy Bóg nie będąc Suwerenem świata byłby w ogóle Bogiem? Można sobie wyobrazić dwie sytuacje. W jednej Bóg nie ma do świata pełnych praw, gdyż zbudował go jedynie z jakiegoś materiału istniejącego wcześniej. Wówczas albo sam byłby częścią już wcześniej istniejącego układu i tym samym istotowo nie różniłby się od swego „stworzenia”, albo owo „stworzenie” pochodziłoby z Niego samego i taki monoteizm byłby panteizmem. W drugiej sytuacji Bóg nie jest demiurgiem jak w pierwszej, lecz Bogiem deistów, który zrzekł się swej suwerenności nad światem na rzecz np. człowieka i świat przestał Go obchodzić. Bóg taki być może miałby szanse stać się, jak stwierdził Pascal, Bogiem filozofów i uczonych, ale z pewnością nie Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba⁷⁹¹. Byłby tożsamy z pierwszą przyczyną łańcucha zdarzeń, a może Wielkim Wybuchem. Tylko czy nadal byłby osobowym Bogiem, czy też jedynie zjawiskiem albo stałą fizyczną, którą prędzej czy później udałoby się komuś zgrabnie opisać przy pomocy języka matematyki? Przypominając kto jest Panem świata, anglikanie traktują więc o rzeczy najistotniejszej.

Konsekwencją teologii suwerenności Boga stanowi nauka o wewnętrznej wartości stworzeń pozaludzkich. Według niej wartości stworzeń nie wyznacza stopień ich użyteczności dla człowieka, czy też to, jak wielki odczuwają ludzie do nich sentyment. Stworzenia mają wartość same w sobie, gdyż zostały uczynione, podobnie jak ludzie, przez Stwórcę,

⁷⁹¹ Treść słynnej „Pamiętki” Pascala zob. w: *Le Mémorial de Pascal*: <http://www.users.csbsju.edu/~eknuth/pascal.html>.

i to On, a nie człowiek, jest ich posiadaczem. O ich wartości decyduje to, w jakim stopniu ważne są dla Boga. A czy takie są? To nie ulega wątpliwości, gdyż w przeciwnym przypadku czy w ogóle Bóg by je stwarzał? Lewiatan, potwór morski, który dla ludzi był bytem co najmniej kłopotliwym, według autora Psalmu 104 (w. 26) służył Bogu do zabawy.

Przypisanie wewnętrznej wartości wszystkim stworzeniom ma kapitalne znaczenie co najmniej z dwóch powodów. Pierwszy jest wyraźniej ekoteologiczny. Człowiek zostaje zmuszony do traktowania z szacunkiem niezliczonej ilości bytów, które z punktu widzenia ich przydatności dla ludzkiego dobrobytu zdają się nie mieć absolutnie żadnego znaczenia, a czasem wręcz wydają się wyraźnie człowiekowi szkodzić. Przypadki niemal kompletnego przetrzebiecia stad wielorybów, czy też dziko żyjących słoni są tu najbardziej spektakularne, jednak chodzi tu przecież również o wielkie mnóstwo innych gatunków zwierząt i roślin, włącznie z tymi, które nie zostały jeszcze przez naukę opisane. Część z nich pełni ważne role, być może nie do końca przez ludzi uświadomione, w utrzymaniu cykli energetycznych ekosystemów, ale z pewnością jest wiele również takich, których zniknięcie nie zaszkodziłoby zbyt ani człowiekowi, ani owym, ważnym dla ludzi pośrednio, ekosystemom. Powód drugi, bardziej ogólnoteologiczny, to problem sensu istnienia tak olbrzymiej liczby bytów, jak też rozmiarów Wszechświata. Jeżeli całość stworzenia została powołana do istnienia jedynie ze względu na dobro człowieka, to po co istniały dinozaury, zanim pojawił się człowiek? Jaki jest sens stwarzania tak gigantycznego kosmosu, w którym istnieją miliardy galaktyk, a każda z nich składa się z gwiazd w liczbie większej niż ziaren piasku na plaży (sformułowanie to wcale nie jest figurą literacką w rodzaju określenia liczby potomstwa, jakie Bóg obiecał Abrahamowi – Rdz 22, 17). Czy jedynie po to, by zapewnić dobrobyt ludziom, żyjącym na niewielkiej planecie, znajdującej się na peryferiach niczym szczególnym niewyróżniającej się galaktyki? Bez przyjęcia tezy o wewnętrznej wartości wszystkich stworzeń, należy mocno powtórzyć z C. Saganem, iż byłoby to zdecydowanie „zbyt duże marnotrawstwo przestrzeni”⁷⁹².

⁷⁹² Carl Sagan. Kontakt. Wydawnictwo Zysk i S-ka. Poznań 1997.

Na dostrzeżenie i pozytywną ocenę zasługuje także rozsądne unikanie przez anglikanów jednostronności i wyrażania pewnych sądów na temat tego co nieznanne. Częściowo wynika to ze świadomości braku autorytetu kościelnego dla formułowania wypowiedzi *ex cathedra*. Z jednej bowiem strony Synod Generalny jest w strukturze Kościoła Anglii w pierwszym rzędzie ciałem administracyjnym⁷⁹³, swoistym kościelnym parlamentem, z drugiej zaś strony sam Kościół Anglii traktuje siebie jako Kościół lokalny stanowiący jedynie część Kościoła powszechnego, stąd też nauczanie poprawnej doktryny chrześcijańskiej spoczywa na barkach poszczególnych biskupów oraz nie tyle Synodu, co Soboru Powszechnego, którego z powodu głębokich podziałów między chrześcijanami nie sposób zwołać. Wobec wzmiankowanych trudności natury eklezjalnej autorzy omawianych dokumentów wykazują sporą dozę teologicznej roztropności. W raporcie „Człowiek i natura” formułowano opinię, że uprawiając zarówno teologię stworzenia, jak i eschatologię, zawsze dotykamy tzw. „granic języka”⁷⁹⁴. Teolog próbuje wyrazić słowami, opisać, a nawet niejednokrotnie wytłumaczyć sprawy Boskie, które z definicji wychodzą poza możliwość pełnego pojęcia ich przez stworzenia, jakimi są ludzie. Jest to próba wyrażenia niewyraźnego. Teologia więc z natury swej, choćby jej twórcy pretendowali do przedstawiania rzeczywistości Boskiej na sposób pozytywny (teologia katafatyczna), jest negatywna (apofatyczna). Co więcej, jest również antropomorficzna, gdyż zawsze postrzegamy i pojmujemy rzeczywistość na sposób postrzegającego i pojmującego. Sens uprawiania teologii polega wobec tego na formułowaniu coraz lepszych przybliżeń tego co transcendentne i święte. Zarówno teolog, jak i jego czytelnik, bądź słuchacz winni pamiętać, że to tylko przybliżenia.

Postawę pokory można dostrzec w dokumentach także wtedy, gdy ujęcia teologiczne wydają się być pozornie nie do pogodzenia. Ma to miejsce na przykład przy próbie rozstrzygnięcia sporu na temat immanencji i transcendencji Boga w świecie. Czy Bóg w jakiś sposób zamieszkuje w swoich stworzeniach, czy też jest *totum aliud*? Czy jest w nich imma-

⁷⁹³ Zob. P. A. Welsby. *How the Church of England Works*. CIO Publishing. London 1985 s. 51-52.

⁷⁹⁴ Zob. MN 63.

nentny, czy też transcenduje je tak bardzo, że między nimi istnieje wyraźna i nieprzekraczalna granica? Z punktu widzenia ekoteologii teologia Boga immanentnego w świecie wydaje się być zdecydowanie bardziej użyteczna. Jeżeli bowiem Bóg zamieszkuje w swoich stworzeniach, czy – jak wolą głosiciele panenteizmu – one zamieszkują w Nim, to każdy zamach na stworzenie, każda na nim wykonana przez ludzi zbrodnia, stanowi w jakiejś mierze wielki grzech, jest bowiem pośrednio zamachem na samego Boga. Stąd też anglikanie tradycji Bożej immanencji w świecie poświęcają w swoich dokumentach sporo miejsca, postulując przywrócenie jej w Kościele. Rodzi się jednak pewien zasadniczy problem. Doktryna Bożej immanencji nie do końca zdaje się korelować z nauką o absolutnej suwerenności Boga w stosunku do świata. W teologii immanentnej zaciera się ostra granica między Stwórcą a stworzeniem. Bóg w swej istocie jest „jednym z nas”, a my zbudowani jesteśmy z Jego substancji (albo – jak woli Palamas – z Boskich energii). Czy jednak taki Bóg nadal jest Bogiem? Czy to tylko nazwa dana Najważniejszemu z nas, swego rodzaju prezydentowi nieba i ziemi? Kościół więc na przestrzeni wieków zdecydowanie bronił Bożej transcendencji wobec świata, potępiał panteistów i nauczał, że nie wolno mieszać Boga ze stworzeniem, gdyż w ten sposób uśmiercamy Boga. Doktryna jednak Bożej transcendencji, niezależnie od implikacji ekoteologicznych, posiada co najmniej jeden bardzo słaby punkt. Bóg jako *kodesh* – odcięty⁷⁹⁵, całkowicie transcendentny, to Bóg deistów, który funkcjonuje w zbiorze rozłącznym i w świecie nie działa. Jest po prostu obok. W zasadzie nawet sam fakt stworzenia stoi w sprzeczności z czystą transcendencją. Konflikt nie do rozstrzygnięcia? Anglikanie wykazują dużą dozę teologicznej rozwagi, nie opowiadając się wyraźnie po żadnej ze stron owej dyskusji, przyjmując, że obydwa modele są prawdziwe i zawsze muszą istnieć obok siebie, wzajemnie się korygując⁷⁹⁶. Bóg nie chadza naszymi ścieżkami (Iz 2, 3), a bycie Bogiem na tyle przerasta moż-

795 Zob. E. Chumney. Restoring the Two Houses of Israel: http://www.hebroots.org/hebrootsarchive/9911/991120_i.html.

796 O. prof. S. C. Napiórkowski użył kiedyś na jednym ze swoich wykładów stwierdzenia, że „*i* to najbardziej katolicka litera”. Szerzej w tym temacie zob. S.C. Napiórkowski. *Katolik – człowiek syntezy*. W: tenże, K. Kowalik. *Nowy człowiek. Polonijne spotkania*. Schönstatt 1994-1996 s. 22-28.

liwości poznawczego uchwycenia, że chcąc go opisać, teologowie, jak to zostało już wspomniane, skazani są na korzystanie z przybliżeń, z których każde zniekształca rzeczywistość. Przybliżenia korygują się wzajemnie. Autorzy raportu „Człowiek i natura” posługują się przy tej okazji ciekawym przykładem mapy Ziemi, rzutowanej na płaszczyznę⁷⁹⁷. Jedne rzuty zniekształcają proporcję powierzchni lądów i oceanów, inne ich kształty. Widzenie nasze jest płaskie, natomiast Bóg jest przestrzenny.

Niezmiernie ciekawą kwestię w omawianych dokumentach stanowi również próba ostatecznego rozbratu anglikanów z geocentryzmem, stanowiącym w swej istocie mutację antropocentryzmu. O ile geocentryzm w wydaniu astronomicznym upadł wraz z publikacją dzieła „O obrotach” Mikołaja Kopernika, o tyle geocentryzm teologiczny trwa aż do dnia dzisiejszego w stanie niemal nienaruszonym. Podejście to opiera się na mocnych fundamentach. To na Ziemi rozegrała się cała znana ludziom z Biblii historia zbawienia. To na Ziemi przyszedł Jezus Chrystus, gdzie cierpiał i zmartwychwstał. To na Ziemi powstał Kościół. Jak dotąd żadnego innego życia poza Ziemią nie odkryto, a nawet nie wiadomo, czy coś takiego kiedykolwiek w ogóle nastąpi. Anglikanie są jednak świadomi, że wcale nie musi tak być, iż historia zbawienia, jaka rozegrała się i nadal rozgrywa na Ziemi, nie rozegrała się również, być może w jakiejś alternatywnej wersji, gdzieś w bezkresach kosmosu. Gdyby doszło kiedyś do zetknięcia się takich alternatywnych historii zbawienia ze sobą, prawdopodobnie teologowie po obydwu stronach stanęliby wobec poważnego wyzwania rewizji swych dotychczasowych poglądów⁷⁹⁸. Stąd też raport „Człowiek i natura” wyraźnie zastrzega, że wszystko, cokolwiek jest w nim zawarte, dotyczy w pierwszym rzędzie planety Ziemi⁷⁹⁹. Jeżeli człowiek nazwany jest zarządcą stworzeń w imieniu Boga, oznacza to przede wszystkim, że jest zarządcą stworzeń tu na Ziemi. Tego typu zastrzeżenie może wydawać się niemal kuriozalne i dawać powód do myślenia, czy autorzy raportu nie są zbytnimi miłośni-

⁷⁹⁷ Zob. MN 21-22.

⁷⁹⁸ Zob. J. Pieniek. Konsekwencje bliskich spotkań III stopnia, czyli teologiczna teoria względności. „Teologia w Polsce” 20:2002 nr 67 s. 45-46.

⁷⁹⁹ Zob. MN 66.

kami literatury typu science-fiction, jednak wobec ogromu otaczającego nas Wszechświata nie można go zasadnie wykluczyć.

Jak ocenić postulowaną teologię zarządzania w miejsce teologii dominacji? Propozycja ta spotyka się z zarzutami radykalnych ekologów, iż sankcjonuje, ba, wręcz nakazuje wtrącanie się człowieka do każdego ekosystemu i do każdego habitatu, nad którym ludzie mają sprawować niemal ręczną kontrolę (jak inaczej rozumieć ideę „zarządzania”?), i wskazują, że coś takiego jest sprzeczne z ochroną dzikiej przyrody, która świetnie sobie radzi właśnie bez ludzkiej interwencji. Faktycznie jednak teologia zarządzania stanowi próbę pogodzenia nauki o wewnętrznej wartości wszystkich stworzeń z przekonaniem o wyjątkowym statusie człowieka pośród nich. Człowiek w tej teologii jest postrzegany jako jedno z wielu Bożych stworzeń, nie jest w żadnej mierze ich Panem i posiadaczem, a jednak jako ustanowiony przez Boga zarządca ma znacznie większy zakres praw i przywilejów (oraz obowiązków!) niż inne stworzenia. Alternatywne wobec niej mogłyby być teologie bądź dominacji, bądź – jak postuluje to na np. Singer⁸⁰⁰ – równości wszystkich stworzeń ożywionych. Pierwsza z nich prowadzi do degradacji środowiska, druga wywołuje niemal kompletny chaos w etyce, gdyż na pytanie, czy lepiej zachować życie człowieka, czy też jadalnego kwiatka, nie sposób byłoby znaleźć w oparciu o nią dobrej odpowiedzi. Teologia zarządzania jest ponadto bardzo dobrze uzasadniona biblijnie, zwłaszcza Starym Testamentem. Faktycznie Biblia wyróżnia wyraźnie ludzi spośród innych stworzeń. Dopiero po stworzeniu człowieka Boże dzieło stało się „bardzo dobre” (Rdz 1, 31). Człowiek został stworzony na Boży obraz i podobieństwo (Rdz 1, 26-27), i to jemu zostało powierzone „panowanie” nad innymi bytami (Rdz 1, 28). Reasumując, teologia zarządzania wydaje się być bardzo dobrą i trafną odpowiedzią na ekologiczne problemy współczesnego świata, co nie musi oznaczać, że w przyszłości nie pojawią się propozycje od niej lepsze.

Omawiając pozytywne aspekty anglikańskiej ekoteologii należy wreszcie wspomnieć o bardzo obszernym spektrum zagadnień, które autorzy analizowanych dokumentów poruszają. Jak na dokumenty kościelne

⁸⁰⁰ Zob. P. Singer. Wyzwolenie zwierząt. Państwowy Instytut Wydawniczy. Warszawa 2004.

zwraca uwagę spora szczegółowość poruszanych problemów, zwłaszcza etycznych. Choć to jeszcze nie kazuistyka, teksty nie poprzestają na omówieniu ogólnej warstwy teoretycznej, czy generalnym zarysowaniu tła dla dalszych rozważań szczegółowych, lecz wchodzą głębiej w poszczególne kwestie, takie jak zachowanie bioróżnorodności, używanie pestycydów, międzynarodowe traktaty morskie, czy moralna dopuszczalność polowań na lisy z użyciem psów. Anglikanie są świadomi, że wskazania na tak dużym poziomie szczegółowości nie zawsze mogą być w sposób prosty przyjęte w innych środowiskach, stąd też zalecają osobne rozpatrzenie każdej sytuacji⁸⁰¹. Na terenie jednak samej Anglii szereg wskazówek, wraz z obszernym umotywowaniem skąd się biorą, może być pomocny wiernym nie tylko tego Kościoła, przy rozstrzyganiu częstokroć bardzo złożonych dylematów etycznych, dotyczących postępowania z przyrodą. Z pewnością jednym z powodów owego stopnia uszczegółowienia wskazówek jest fakt, że Kościół Anglii formalnie wkomponowany jest w struktury państwa brytyjskiego, w którym aż do tej pory ma głos doradczy wobec rządu, parlamentu oraz królowej, co zmusza jego przedstawicieli do opiniowania nie tylko ogólnych etycznych zagadnień, ale także propozycji poszczególnych ustaw. Owocuje to większą liczbą i częstotliwością publikowanych dokumentów w różnych kwestiach niż w innych Kościołach, co – abstrahując już od anglikańskiej eklezjologii oraz ich poziomu merytorycznego – należy uznać za zjawisko pozytywne, gdyż dzięki temu głos chrześcijan jest słyszalny w każdej publicznej debacie.

5.2. Pytania otwarte

W swoich dokumentach ekoteologicznych anglikanie postanowili rozwiązać problem napięcia, które istnieje pomiędzy kreacjonizmem a ewolucjonizmem. Uczynili to w dosyć interesujący sposób. Zmodyfikowali mianowicie tradycyjną naukę chrześcijańską głoszącą, że Bóg na początku stworzył świat i od tej chwili podtrzymuje go w istnieniu, na rzecz tezy, iż Bóg świata wciąż jeszcze nie stworzył, albo stworzył nie do końca⁸⁰². W myśl tej teorii akt stwórczy nadal trwa, dzięki czemu

⁸⁰¹ Zob. MN 81.

⁸⁰² Pogląd głoszący, że świat nie został do końca stworzony można odnaleźć już

świat jest ciągle *in statu nascendi*. Biblijny opis sześciu dni stworzenia, zwieńczonych odpoczynkiem Stwórcy w dniu siódmym, stanowi tu alegorię kontrolowanego przez Boga procesu ewolucji. W którym obecnie jesteśmy dniu? Być może w szóstym, bowiem na Ziemi pojawił się już człowiek, jednak nie nadszedł jeszcze ostatni dzień siódmym. Dzień siódmy to czas, w którym dzieło zostanie ostatecznie wykończone i wydoskonalone, osiągając swoją pełnię. To stan radosnej i pełnej harmonii koegzystencji stworzeń ze swoim Stwórcą oraz ze sobą.

Koncepcja taka dobrze koreluje z teorią ewolucji. Pojawienie się ludzi dopiero po dziesiątkach tysięcy lat dominowania na Ziemi innych gatunków nie stwarza jej większych trudności interpretacyjnych. Względnie prosto wyjaśnia też problem tzw. zła naturalnego. Istnienie niczym niezawinionego cierpienia, chorób, fizycznej śmierci, czy wielkich, niosących ze sobą morze ofiar kataklizmów, rodzi w tradycyjnej nauce o stworzeniu pytanie, dlaczego kochający Bóg stworzył właśnie taki, jakże daleki od doskonałości świat, w którego wewnętrzną logikę niejako od początku wkomponowana była konieczność jego naprawy, określona mianem zbawienia. Czy przyczyną naturalnego zła był pierwotny grzech? Jeżeli tak, to dlaczego inne stworzenia mają cierpieć z powodu grzechu człowieka? Czy to jest sprawiedliwe? Rozwiązanie proponowane przez anglikanów po prostu ucieka od tego typu pytań. W tej optyce nie można Boga obwiniać o stworzenie zbyt niedoskonałego świata, bądź o stosowanie zbiorowej odpowiedzialności za grzech, gdyż On świata jeszcze nie stworzył. Znajdujemy się na etapie budowy, a nie powinno się oskarżać mistrza o niewłaściwe wykonanie dzieła, zanim go nie ukończy. Zło naturalne to niedoskonałości związane z etapem przejściowym, zwykły brak wykończenia dzieła.

w Talmudzie. Teologia taka funkcjonuje również w dokumentach ekoteologicznych Światowej Rady Kościołów. Zob. I. Czackowska. *Pomiędzy potopem a tęczą. Eku-
meniczne studium integralności stworzenia*. Redakcja Wydawnictw KUL. Lublin 1998
s. 66. Polscy teologowie pisząc na temat idei *creatio continua* wołają dzielić stworze-
nie na „akt I” (stworzenie na początku) i „akt II” (podtrzymywanie w istnieniu). Zob.
K. Cząstka. *Czyńcie sobie ziemię poddaną* (Rdz 1, 28) w interpretacji teologów
polskich po Soborze Watykańskim II. Wydawnictwo Ojców Franciszkanów. Niepoka-
lanów 2004 s. 22-23.

Rozumowanie powyższe, mimo swojej wewnętrznej logicznej spójności, niesie jednak dla doktryny chrześcijańskiej absolutnie zasadniczy problem⁸⁰³. Wyraźnie gubi się w nim centralne miejsce wydarzenia Jezusa Chrystusa i Jego zbawczego dzieła. Skoro świat nie został wciąż do końca stworzony, to czy potrzebuje on jakiegokolwiek zbawienia? Jeżeli zbawienie należałoby pojmować jako wyzwolenie od zła i cierpienia, pojednanie stworzeń ze Stwórcą i między sobą oraz przywrócenie powszechnej harmonii i szczęścia⁸⁰⁴, to przecież świat do tego stanu zmierza. Będzie idealnie funkcjonował, kiedy zostanie przez Stwórcę ostatecznie wykończony. Czy potrzebne jest jeszcze osobne dzieło zbawcze i specjalnie posłany przez Ojca Zbawiciel? Misja Jezusa jawi się tu jako co najmniej niezrozumiała. Nie tylko zresztą sama misja zbawcza, ale także jej przyczyna, czyli ludzki grzech. Bunt człowieka przeciwko Bogu, odwrócenie się stworzenia od swego Stwórcy i uzurpacja Jego Boskich atrybutów, właściwie nie są tutaj grzechem. Skoro stan stworzenia, w tym przecież także człowieka, jest niedokończony, to czy mamy tu faktycznie w pełni świadomy i dobrowolny bunt? Człowiek w owej wizji stworzenia, bez swojej winy, jeszcze nie dorósł i nie pojmuje wszystkiego tak, jak czyni to dorosły. Może więc mamy tu do czynienia z buntem w rodzaju płaczu dziecka, które na czas nie otrzymało pokarmu, bądź też instynktownym odruchem malucha zabierającego innym zabawki, gdyż jeszcze nie pojął, że życie społeczne polega na dzieleniu się? Grzech nie w pełni świadomy trudno nazwać w pełni grzechem, zwłaszcza że owa nieświadomość byłaby tu niezawiniona. Podobnie trudno w zaprezentowanym kontekście mówić o kosmicznych skutkach grzechu, czy też zrozumieć ideę grzechu pierwotnego. Jest rzeczą znamioną, że anglikanie o grzechu pierwotnym w omawianych dokumentach praktycznie milczą, czyniąc doń aluzje tylko przy stawianiu zarzutów nauce Jana Kalwina⁸⁰⁵.

⁸⁰³ Zob. A. Linzey. *Unfinished Creation: The Moral and Theological Significance of the Fall*. „Ecotheology” 4:1998 s. 20-26.

⁸⁰⁴ C. Bartnik. *Medytacja personalistyczna o zbawieniu*. W: *Teologiczne rozumienie zbawienia*. Red. tenże. Rada Wydawnictw KUL. Lublin 1979 s. 172; tenże. *Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie*. W: tamże s. 31; L. Madej. *Rozumienie zbawienia w dokumentach Soboru Watykańskiego II*. W: tamże s. 135-136.

⁸⁰⁵ Zob. MN 35.

Brak ewidentnej winy, zło naturalne wkalkulowane w dzieło stworzenia, brak konieczności interwencji zbawczej, nieczytelna misja Jezusa Chrystusa – czy doktrynę taką można nadal jeszcze nazywać doktryną chrześcijańską? Przecież bez zbawczej misji Jezusa Chrystusa nie ma chrześcijaństwa – misji rozumianej jako niezbędna interwencja Boga, bez której świat sam nie wyewoluuje ku zbawieniu. Tymczasem w prezentowanej koncepcji stworzenie jawi się jako predestynowane do szczęśliwości, a historia zakończy się powszechną apokatastazą.

Teologia chrześcijańska to teologia *Boga, który zbawia*. Anglikanie nie mogą uciec od tego faktu. Pragnąc więc pogodzić swój niedokończony kreacjonizm z soteriologią, zaczynają utożsamiać stworzenie z odkupieniem, uświęceniem i zbawieniem, przedstawiają je jako jedno dzieło stwórczo-zbawcze⁸⁰⁶. Zbawienie to – według nich – nic innego jak stworzenie do końca albo inaczej – ostatecznie stworzony stan stworzenia. W sukurs temu rozumowaniu przychodzi także kwestia następstwa czasowego. Każda kolejność zdarzeń, każde „najpierw – potem”, ma nierozzerwalny związek z czasem, czyli atrybutem stworzenia, przemijalnością. Bóg natomiast nie zmienia się, lecz jest, więc stworzenia i zbawienia nie da się ostatecznie rozdzielić.

Obok próby łatwego pogodzenia ewolucjonizmu i kreacjonizmu, nauka o niedokończonym stanie stworzenia i w konsekwencji utożsamienie stworzenia ze zbawieniem, służy anglikańskim teologom do celów specyficznie ekoteologicznych. Człowiek – według nich – to nie tylko osoba realizująca swoją świętość poprzez posłuszeństwo Bogu i oddawanie mu czci, ale również Boży współpracownik w dziele stworzenia, a tym samym w dziele zbawienia. Człowiek jest tu wraz z Bogiem współtwórcą i współbawcą! Anglikanom nie chodzi o to, by stawiać ludzi na miejscu Boga albo czynić ich Jemu równymi, czy choćby zbliżonymi do Niego w mocy i władzy nad światem. Moc człowieka jest zakorzeniona w mocy właściwego Stwórcy. Ukazują jednak, jak głęboko religijny wymiar mają nasze relacje ze środowiskiem. Należy zgodzić się z ich intuicją, że przedstawienie człowieka w kategoriach współtwórcy i współbawcy znacznie szerzej prezentuje złożoność tych stosunków, niż ujęcie bardziej tradycyjne, sprowadzające

⁸⁰⁶ Zob. 1.1.

się jedynie do ochrony środowiska ze względu na dobro ludzi, bądź np. chęć niezadawania cierpienia odczuwającym organizmom żywym. Ludzie w koncepcji anglikańskiej są za stworzenie odpowiedzialni, mają je przekształcać i doskonalić. Nie wystarcza jedynie ochrona przyrodniczego *status quo*. To działalność stwórcza, rozwijająca. Nietrudno zauważyć, jak dobrze podejście to wpisuje się w postulat teologii zarządzania. Bóg stwarza człowieka na swój obraz i podobieństwo, i powierza mu stworzenie w zarząd, wyposażając go także w swoje prerogatywy stwórcy oraz zbawcy. Zarząd taki to nie wyłącznie ochrona.

Koncepcja powyższa zawiera w sobie jednak bardzo niebezpieczną pułapkę. Bardzo źle koreluje ono z postulatem *solī Deo gloria*, co dziwi tym bardziej, że anglikanie zwykle zaliczani bywają do szeroko rozumianej rodziny protestanckiej, która stanowczo akcentuje swą wolę zachowania czci oddawanej wyłącznie samemu Bogu. W niniejszej pracy istotniejszy wydaje się jednak inny aspekt zagadnienia, niż zachowanie protestanckiej tożsamości w czystej postaci. Sugerowanie, że chwała Stworzyciela w jakiejś mierze należy się współstwarzającym i współzbawiającym ludziom, zdaje się kwestionować absolutną Bożą suwerenność w stosunku do świata. A przecież Boża suwerenność, posiadanie świata na wyłączną własność, stanowi jeden z filarów całej ekoteologii w anglikańskim wydaniu. Okazuje się, że ekoteologia ta traci swoją wewnętrzną spójność i to w sprawie zasadniczej dla wiary chrześcijańskiej.

Czytając powyższą krytykę nie należy odnosić wrażenia, że anglikanie pomijają ważne wątki doktryny chrześcijańskiej, takie jak grzech oraz centralne miejsce wydarzenia Jezusa Chrystusa w historii zbawienia. Elementy te są w omawianych dokumentach obecne. Celem krytyki jest ukazanie pewnych niebezpiecznych konsekwencji przyjęcia zaproponowanego przez raporty kierunku, czy też wizji teologii stworzenia. Z drugiej strony trudno nie dostrzec pozytywnych aspektów tej propozycji, jak względna łatwość wyjaśnienia w ten sposób zła naturalnego, zgodność z teorią ewolucji, bądź widoczna koherencja proponowanego rozwiązania z postulowaną teologią zarządzania. W prezentowanych dokumentach zabrakło wyraźnego podkreślenia (jak anglikanie uczynili to przy okazji omawiania teologicznej dychotomii Bożej immanencji–transcendencji

względem świata), że przedłożona teoria niedokończonego stworzenia stanowi jedynie kontrpropozycję korygującą tradycyjny kreacjonizm, i że – ze względu na ograniczoność ludzkiego języka oraz pojmowania rzeczywistości – winno się przyjmować obydwa rozwiązania łącznie, póki nie pojawią się lepsze teologicznie ujęcia. Teoretyczny dualizm może niepokoić i z pewnością należy poszukiwać prób jego przewyciężenia gdzie tylko to możliwe. Jeżeli nie przeszkadza on za bardzo fizykom (co ma miejsce np. przy opisach korpuskularnych oraz falowych promieniowania elektromagnetycznego, bądź przy teoretycznej sprzeczności wielu rozwiązań równań fizyki relatywistycznej oraz kwantowej), tym bardziej winni się z nim oswajać również teologowie.

Obok zagadnień natury dogmatycznej innym obszarem tematycznym, który może prowokować do pytań, jest brak wystarczającej spójności między prezentowaną w dokumentach teologią a rozstrzygnięciami natury etycznej oraz praktycznej. Problem przedstawia się następująco. W częściach dogmatycznych omawianych tu dokumentów ich autorzy poświęcają bardzo dużo miejsca na próbę ponownego odkrycia przed czytelnikiem całej głębi teologii immanentnej, która prezentowana jest jako zapomniana, choć przez wszystkie wieki obecna w różnych teologicznych niszach tradycja Kościoła. Należy ją – jak twierdzą – w Kościele ożywić i urównoważnić z dominującą jeszcze do niedawna tradycją teologii transcendentnej. Zabieg ten ma pozwolić lepiej dostrzec wewnętrzną wartość wszystkich stworzeń, niezależną od ich wartości użytkowej bądź estetycznej dla ludzi. Wewnętrzna wartość stworzeń jest więc tu wyjątkowo wysoka, bowiem znajduje umocowanie w nauczaniu o wyłącznej Bożej suwerenności nad światem oraz w fakcie, że w samych stworzeniach mieszka Bóg. Zamach na stworzenia jawi się już nie tylko jako pogwałcenie Bożej własności, ale w jakiejś mierze również jako zamach na samego Boga.

Konsekwentnie anglikanie zwalczają etyczny antropocentryzm. Należy, ich zdaniem, przebudować tradycyjną antropocentryczną etykę, w której jedynie druga osoba stanowiła moralnie powinnośćcinorodny przedmiot działania. Ze względu bowiem na swoją wewnętrzną wartość, bytami moralnie powinnośćciorodnymi są również inne stworzenia. Postulowana nowa etyka środowiskowa winna więc przyjąć założenie,

że – jak stwierdza raport „Nasza odpowiedzialność za środowisko życiowe” – „muszą istnieć sytuacje, kiedy interesy świata naturalnego stoją wyżej niż interesy ludzi”⁸⁰⁷.

Na powyższym stwierdzeniu próba budowy postulowanej przez anglikanów nowej etyki się jednak kończy. Analizując praktyczne wskazówki, związane z zarządzaniem środowiskiem, trudno się w nich doszukać czegoś więcej niż bardziej przyjaznej dla środowiska etyki antropocentrycznej. Ilekroć w dokumentach mówi się o obowiązku zachowania bioróżnorodności, czy wyraża się niepokój z powodu coraz większego skażenia wód, powietrza oraz gleby, w tle zawsze przebija na pierwszym miejscu troska o dobro ludzi, zarówno obecnych, jak i przyszłych pokoleń. Godne traktowanie zwierząt sprowadza się do powiększania klatek, starań by, o ile to możliwe, zwierzęta jak najmniej cierpiały w czasie okrutnych eksperymentów oraz do zachęty by je zabijać, zanim transport wyruszy do rzeźni, zamiast w niej samej. Okazuje się ostatecznie, że anglikanie nie są w stanie wprowadzić w życie określonego przez własnych autorów postulatu budowy nowej etyki. O ile sam ów postulat może być słuszny, o tyle pozostaje nadal tylko życzeniem i nie jest wcale pewne, czy możliwa jest jego faktyczna realizacja. Przykazania miłości bliźniego nie da się bowiem, od strony czysto praktycznej, interpretować rozszerzająco w taki sposób, iż bliźni to także inne gatunki⁸⁰⁸, choćby z tego powodu, że ludzie by żyć muszą coś zjadać, i nawet stworzenie w przyszłości sztucznych substytutów żywności organicznej nie zmieni faktu, że będziemy z innymi gatunkami konkurować o zasoby. W obecnej sytuacji, być może należałoby zadbać przede wszystkim o reinterpretację tradycyjnej etyki antropocentrycznej w duchu teologii zarządzania. Chodzi o to, aby etyka – bez naruszenia swej dyscyplinarnej (względem teologii) autonomii – zasymilowała koncepcję człowieka zarządzającego i zarazem odpowiedzialnego za całe ziemskie stworzenie.

⁸⁰⁷ „If there is to be an environmental ethic at all, there must be occasions when the interests of the natural world are placed above those of people”. ORLE 91. Zob. 4.1.

⁸⁰⁸ Mianem „bliźnich w stworzeniu” (neighbours in creation) określa inne gatunki IGMO 35, faktycznie jednak w języku angielskim następuje tu pewna gra językowa: „neighbour” to zarówno „bliźni”, jak i „sąsiad”.

ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszej pracy było zrekonstruowanie ekoteologii zawartej w dokumentach Synodu Generalnego Kościoła Anglii, rozumianej jako nauka teologiczna. Należało uchwycić i przedstawić jej główne wątki, dokonać ich teologicznej analizy, odpowiedzieć na pytania dotyczące wewnętrznej spójności prezentowanej myśli oraz ocenić, czy owa myśl jest zgodna z doktryną chrześcijańską głównego nurtu, czy też od niej odbiega.

Droga do sformułowania satysfakcjonującej odpowiedzi na te pytania nie była łatwa. Największe trudności sprawiło dotarcie do materiałów źródłowych, gdyż część z nich, zwłaszcza tych starszych, jest praktycznie nie do zdobycia nawet w Wielkiej Brytanii. Pracy badawczej nie ułatwiał faktyczny brak wcześniejszych opracowań tematu oraz komentarzy. Dodatkowo należy także wymienić zdecydowanie niezadowalający poziom zaopatrzenia polskich bibliotek w anglikańską literaturę.

Mimo tych trudności udało się zasadniczo osiągnąć cel stawiany przed niniejszą rozprawą. Dokonana analiza dokumentów ekologicznych autoryzowanych przez Synod Generalny Kościoła Anglii pozwala na uchwycenie **głównych wątków zawartej tam ekoteologii**, wokół których oscyluje praktycznie całe nauczanie płynące z tych tekstów. Prezentują się one następująco:

1. Bóg jest stwórcą i Panem całego stworzenia. Sprawuje nad nim całkowitą i suwerenną władzę oraz jest jego wyłącznym właścicielem. Z tego też tytułu ludzie nie posiadają żadnych praw do swobodnego dysponowania innymi stworzeniami. Muszą zawsze pamiętać, że mają do czynienia z cudzą własnością i nie wolno uczynić im niczego, co owe prawo własności mogłoby naruszyć lub co nie byłoby zgodne z wolą Bożego Właściciela. Sposób „użytkowania” danych bytów przez człowieka, choć jest uprawniony, winien być zgodny z Bożym zamysłem, który przyświecał Mu, gdy powoływał je do istnienia.

2. Dzieło stworzenia nie zostało przez Stwórcę ostatecznie ukończone. Proces ewolucji jest procesem stwórczym, który ciągle trwa. Wszelkie niedoskonałości świata, określane mianem „zła naturalnego” (np. śmierć i niezawinione cierpienie), nie są ostatecznym stanem stworzonego świata, a jedynie niedogodnościami okresu przejściowego. Biblijny opis siedmiu dni stworzenia stanowi alegorię dziejów świata, jako stwórczego procesu. Dzień siódmy to dzień, w którym dzieło stworzenia osiągnie swoją pełnię i zamierzony przez Boga stan ostatecznej szczęśliwości. Ów dzień jeszcze nie nadszedł. Takie stanowisko wyraźnie zakłada ewolucyjny optymizm i praktycznie wyklucza rozumienie końca świata jako powszechnej zagłady.

3. Nie można całkowicie oddzielić od siebie stwórczego i zbawczego dzieła Boga, podobnie jak nie da się oddzielić od siebie Osób Boskich. Ponieważ stworzenie zmierza ku swojej pełni na końcu czasu, praktycznie utożsamia się z dziełem zbawczym. Zbawienie to nic innego, jak ostatecznie stworzony i wykończony stan stworzenia. Misję zbawczą Chrystusa i uświęcające działanie Ducha Świętego w świecie należy postrzegać także jako misję stwórcze.

4. Wszystkie stworzenia posiadają swoją wewnętrzną wartość, która nie może być mylona z wartością, jaką przedstawiają dla ludzi. Nie jest to ich walor ekonomiczny, użytkowy, estetyczny bądź sentymentalny. Wartości tej nie da się przeliczyć na pieniądze. Wynika ona z dwóch przesłanek: 1) Wszystkie byty, nie tylko ludzie, są Bożymi stworzeniami; Bóg, a nie człowiek, jest ich właścicielem i posiadaczem; On powołał je do istnienia dla nich samych, by mogły istnieć w szczęśliwości, a także dla Siebie, realizując przepełniającą Go miłość; 2) Stwórca jest w tajemniczy sposób obecny w swoich dziełach (immanencja Boża w stworzeniach), które nie tylko podtrzymuje w istnieniu, lecz także nadal stwórczo rozwija. Każdy zamach na stworzenia stanowi więc w swojej istocie zamach na samego Boga. Mocno promując immanentny model stworzenia, anglikanie zaznaczają jednocześnie, iż stanowi on wyłącznie ujęcie korygujące wobec równie prawdziwego, i równie zawężającego zarazem, modelu transcendentnego, nie można bowiem zupełnie utożsamiać Stwórcy ze stworzeniem. Obydwa modele, choć pozornie sprzeczne,

muszą funkcjonować razem i korygować się wzajemnie, bowiem jedynie w ten sposób można wyrazić, dotyczącą „granic języka” (MN 63), prawdę o stworzeniu.

5. Pod względem ontycznym człowiek jest wyłącznie jednym ze zwierząt, od których różni się co najwyżej „stopniem, a nie rodzajem” (MLE 121, 142). Jego szczególny status pośród innych stworzeń nie wynika z jego szczególnej struktury bytu, a jedynie ze specjalnej funkcji nadanej mu przez Boga. Funkcja ta polega na tym, że ustanowił go zarządcą wszystkich stworzeń ziemskich w Swoim imieniu. Zarządca dóbr nie posiada ich, lecz reprezentuje wobec nich prawowitego właściciela i wdraża jego suwerenną wolę. Zarządzanie to nie dominacja nad powierzonymi dobrami, lecz służba swojemu Panu i odpowiedzialność za to, co zostało przekazane pod opiekę. Kto próbuje dominować, staje się uzurpatorem i występuje przeciwko Bogu. Władza zarządcy nie jest funkcją pasywną, lecz aktywną. Nie polega na biernym przyglądaniu się powierzonym włościom i czekaniu, aż całkowicie zarosną i zdziczeją. Zawiera upoważnienie do aktywnego działania, byle zgodnie z zamierzeniami i wolą prawowitego właściciela. Człowiek więc, w porozumieniu z Bogiem, ma nie tylko prawo, ale wręcz obowiązek przemieniać świat. W ten oto sposób można go nazwać współtwórcą oraz współzbawcą dzieła stworzenia. Idea uczynienia człowieka na Boży obraz i podobieństwo wyraża właśnie przekazanie świata człowiekowi w zarząd. Zaprezentowana przez anglikanów antropologia stanowi podwaliny tzw. teologii zarządzania, którą jako właściwsza interpretacja Biblii, winna – ich zdaniem – zastąpić spotykaną w dalszym ciągu teologię dominacji ludzi nad innymi stworzeniami.

6. Teologicznym błędem jest nie tylko krytykowany antropocentryzm, ale również geocentryzm. Nie chodzi tu o ciągle trwanie przy Ptolemejskim opisie wszechświata, który już dawno został zarzucony, lecz o traktowanie Ziemi jako centrum historii stworzenia i zbawienia. Wydarzenia takie, choć dla ludzi na obecnym etapie ich rozwoju pozostaje to tajemnicą, mogły mieć miejsce także gdzieś indziej w kosmicznym bezkresie, stąd też teologia zarządzania człowieka nad innymi stworzeniami, jak i jego rola współtwórcy oraz współzbawcy wraz z Bogiem dotyczą wyłącznie planety Ziemi i nie muszą rozciągać się

na inne światy w kosmosie, zwłaszcza gdyby natknięto się kiedyś na inne istoty żywe.

7. Bazując na teologii stworzenia należy opracować nową etykę, uwzględniając nie tylko interesy ludzi, ale również dobro innych stworzeń. Etyka tradycyjna była, zdaniem anglikanów, zbyt antropocentryczna. Jako byt powinnościordny traktowała wyłącznie drugą osobę ludzką i na tej podstawie próbowała dokonywać moralnej oceny działań człowieka wobec środowiska. W optyce tej niszczenie środowiska ocenia się jako złe dlatego, że jest to życiowe środowisko innych ludzi. Podejście takie jest niewłaściwe, gdyż nie rozwiązuje kwestii oceny działań jawnie destrukcyjnych wobec przyrody, które wydają się być dla ludzi neutralne. Postulowana etyka winna uwzględniać „okazje, kiedy interesy świata naturalnego umiejscowione są ponad interesami ludzi” (ORLE 91). Wynika to wprost z przyjęcia prawdy o wewnętrznej wartości stworzeń pozaludzkich.

Zarysowane wyżej zręby proponowanej przez anglikanów ekoteologii stanowią interesujący wkład do teologicznej dyskusji na temat relacji Bóg–przyroda–człowiek, którą z nową intensywnością podjęli chrześcijanie w momencie uświadomienia sobie ogromu ekologicznych zniszczeń, jakie rodzaj ludzki zdołał już dokonać w środowisku. Doktryna ta, ogólnie rzecz ujmując, jest spójna i wpisuje się w chrześcijańską tradycję teologiczną głównego nurtu. Nie zmienia to jednak faktu, że do prezentowanej propozycji można mieć istotne zastrzeżenia, z których najpoważniejszymi wydają się być praktyczne utożsamienie dzieła stworzenia z dziełem zbawczym oraz nadanie człowiekowi wraz z Bogiem statusu współtwórcy i współbawcy. Pierwsze z zastrzeżeń wynika z tego, iż w optyce tej trudno uchwycić wyjątkowość, a nawet konieczność zbawczej misji Chrystusa, skoro świat i tak zmierza, zgodnie z Bożym zamysłem, ku ostatecznemu spełnieniu. Drugie zastrzeżenie wiąże się przede wszystkim ze stosunkowo łatwą możliwością interpretacji nauki o człowieku jako współtwórcy i współbawcy w sposób podważający Bożą chwałę, Jego wyłączną suwerenność nad światem. Interpretacja taka stałaby w sprzeczności z chrześcijańską doktryną i umożliwiłaby okrężną drogą łatwy powrót do krytykowanej przez anglikanów teologii dominacji.

Zasygnalizowane wyżej problemy odsłaniają **obszary, które wymagają dalszych badań teologicznych**. Należy zwłaszcza podjąć pogłębione studium na temat, jakie faktycznie skutki proponowana przez anglikanów wizja niesie dla chrześcijańskiej soteriologii. Czy w *tym modelu* możliwe jest takie ujęcie soteriologii i protologii, aby żaden z owych traktatów nie pomniejszyła, bądź czynił niezrozumiałymi, istotnych wydarzeń historii zbawienia? Czy dałoby się w taki sposób przedstawić naukę o niedokończonym dziele stworzenia, by nie umniejszała ona centralnej roli zbawczej Jezusa Chrystusa i poprawnie interpretowała rzeczywistość grzechu? Ciągłe niezadowolająco wyjaśnionym w teologii problemem wydaje się być kwestia istnienia dualistycznych ujęć tej samej rzeczywistości, jak ma to miejsce przy opisywaniu Bożej immanencji w świecie i transcendencji wobec świata. Anglikańska teza o równouprawnieniu dwóch wzajemnie korygujących się modeli jest sugestią słuszną, jednak trudno oprzeć się wrażeniu, że cechuje ją pewna tymczasowość (póki nie zostaną zaproponowane lepsze i bardziej całościowe rozwiązania). Należałoby także przeprowadzić badania porównawcze, by wyjaśnić, jak dalece ekoteologia, którą można znaleźć w omawianych dokumentach, znajduje swoje odzwierciedlenie w tekstach różnych Kościołów całej Wspólnoty Anglikańskiej, a w jakiej mierze stanowi angielski koloryt lokalny. Jak mocno prezentowane tu podejście zakorzenione jest w anglikańskiej konfesyjności i jej charakterystycznej teologii, a w jakim stopniu wynika z wpływów innych, pochodzących spoza głównych ośrodków tego wyznania? Pozostaje wreszcie cały obszar zagadnień wynikających z zastosowania prezentowanej ekoteologii w praktyce, począwszy od zbudowania postulowanej przez anglikanów nowej etyki, uwzględniającej interesy stworzeń pozaludzkich, skończywszy na jej szerokiej recepcji i uznania za swoją nie tylko wśród anglikanów i nie tylko wśród chrześcijan, ale szerzej, przez większą część ludzkości. W przeciwnym wypadku, mimo anglikańskiego optymizmu, może okazać się, że wkroczyliśmy już w ostatni, apokaliptyczny akt (J. Moltmann). Oby wówczas nie okazał się proroczym popularny kilkanaście lat temu plakat, na którym widniał zapadający w pamięć napis: „Koniec. W życiu na Ziemi udział wzięli...”.

APENDYKS

„Dzieląc Bożą planetę”.

Ekoteologia Kościoła Anglii na początek XXI wieku.

I nastaną dni kiedy wyrosną winnice, w każdej dziesięć tysięcy pędów po dziesięć tysięcy gałązek (...). A na każdej gałązce dziesięć tysięcy kiści i w każdym kiściu dziesięć tysięcy winogron. Z każdego zaś winogrona da się wytłoczyć dwadzieścia pięć miar wina. Z każdego ziarna pszenicy będzie można otrzymać ogromne ilości mąki. Drzewa owocowe zakwitną wraz z trawą i wszystkie zwierzęta będą żyć ze sobą w pokoju.

Papiasz⁸⁰⁹

W lutym 2005 r. Synod Generalny Kościoła Anglii podjął na nowo debatę na temat „chrześcijańskiej wizji zieleńszego świata”⁸¹⁰. Pokłosie debaty stanowi nowy raport ekoteologiczny, którego projekt został przygotowany przez Radę ds. Misyjnych i Publicznych⁸¹¹, zatytułowany „Dzieląc Bożą planetę. Chrześcijańska wizja zrównoważonego rozwoju w przyszłości”⁸¹². Synod Generalny zarekomendował go w specjalnej uchwale „jako wkład do chrześcijańskiego myślenia i działania pod kątem zagadnień związanych ze środowiskiem”⁸¹³.

⁸⁰⁹ Tekst za Papiaszem cytuje św. Ireneusz. Przeciw herezjom. 5.33; SGP 26.

⁸¹⁰ „General Synod debated a Christian vision of a greener world” – cytat z oficjalnej strony internetowej Kościoła Anglii poświęconej wspomnianej debacie: <http://www.cofe.anglican.org/info/socialpublic/snte.html#currentactivity>.

⁸¹¹ Rada ds. Misyjnych i Publicznych (Mission and Public Affairs Council) zastąpiła działającą wcześniej Komisję Odpowiedzialności Społecznej (Board for Social Responsibility), pod której auspicjami ukazały się wszystkie wcześniejsze dokumenty Synodu, poświęcone ochronie środowiska.

⁸¹² Sharing God’s Planet. A Christian Vision for a Sustainable Future. A Report from the Mission and Public Affairs Council. Pełny tekst dokumentu można znaleźć pod adresem: <http://www.cofe.anglican.org/about/gensynod/agendas/gsl558.pdf>.

⁸¹³ „Synod commend Sharing God’s Planet as a contribution to Christian thinking and action on environmental issues”. GS 2005 a.

Dokument podzielono na cztery rozdziały. Pierwszy to diagnoza obecnego stanu środowiska naturalnego, drugi podejmuje zagadnienia biblijne i teologiczne, trzeci zawiera zbiór praktycznych wskazówek dla chrześcijan i wreszcie ostatni jest wyborem adresów i stron www należących do rekomendowanych przez Synod organizacji ekologicznych, gdzie chrześcijanie pragnący intensywniej włączyć się w ruch ekologiczny mogą znaleźć stosowną pomoc.

Diagnoza

Opisując stan obecny środowiska autorka tekstu⁸¹⁴ wyróżnia pięć sfer oddziaływania człowieka na przyrodę: atmosferę, hydrosferę, litosferę (skały), pedosferę (gleba) i biosferę. Wszystkie sfery powiązane są ze sobą w jeden ekosystem i wzajemnie powinowate ze względu na swe „święte pochodzenie”⁸¹⁵. Owa świętość wynika z pochodzenia od samego Boga. Z tego względu wszystkie sfery należy traktować całościowo i troska o przyrodę to faktycznie troska o „zachowanie integralności stworzenia”⁸¹⁶. Świadomość faktu, że człowiek stanowi część owego wielkiego ekosystemu i nie jest wyłącznie zewnętrznym obserwatorem, zawdzięczamy między innymi osiągnięciom nauk przyrodniczych. W dokumencie wymieniono teorię ewolucji Darwina (człowiek jako

⁸¹⁴ Faktycznie autorką dokumentu była Claire Foster, piastująca wówczas funkcję doradcy ds. nauki, technologii, medycyny i środowiska przy Radzie Arcybiskupiej, działającej z ramienia obydwu angielskich arcybiskupów anglikańskich (Canterbury oraz Yorku). Mimo, że tekst napisała tylko jedna osoba dokument zyskał aprobatę Rady ds. Misyjnych i Publicznych, a później całego Synodu Generalnego Kościoła Anglii.

⁸¹⁵ Ang. „sacred origin”. Zob. SGP IX-X.

⁸¹⁶ Termin „integralność stworzenia” przyjęła w miejsce „teologii zarządzania” w 1983 roku Światowa Rada Kościołów na Zgromadzeniu w Vancouver. W ślad za tym w 1990 roku Anglikańska Rada Konsultacyjna zaproponowała Konferencji w Lambeth przyjęcie V misji Kościoła, która brzmi następująco: „dążyć do zapewnienia integralności stworzenia, podtrzymania i odnowienia życia na ziemi”. Pozostałe obowiązujące cztery misje to: I. głosić dobrą nowinę o Królestwie; II. nauczać, chrzczyć i wychowywać nowych wierzących; III. odpowiadać na ludzkie potrzeby miłosierną służbą; IV. dążyć do zmiany niesprawiedliwych struktur społecznych”. Zob. Anon. Mission in a Broken World: Report of ACC-8 Wales 1990. Anglican Consultative Council. London 1990 s. 101-103; SGP IX.

produkt procesu ewolucji), teorię względności Einsteina oraz mechanikę kwantową (obydwie wykazują nierozzerwalny związek tego co obserwowane z obserwatorem, stanowiącym zawsze część wzajemnego układu odniesień). Teorie te „winny stanowić wyzwanie dla chrześcijan żeby ponownie zbadać czego faktycznie Biblia naucza na temat miejsca ludzkości w stworzonym przez Boga wszechświecie”⁸¹⁷.

Diagnoza stanu środowiska zawarta w dokumencie wskazuje na główne negatywne oddziaływania człowieka na każdą ze wspomnianych pięciu sfer. Mimo że ludzkość zaczęła zdawać sobie sprawę z zagrożenia już kilkadziesiąt lat temu i mimo wielu proekologicznych działań podejmowanych przez rządy, instytucje i osoby prywatne sytuacja stale się pogarsza. Dodatkowo ważkim problemem którego wcześniej nie dostrzegano (również we wcześniejszych dokumentach anglikańskich) stała się kwestia zagrażającego Ziemi kryzysu klimatycznego, stanowiącego prawdopodobną konsekwencję spowodowanej przez przemysł i transport wielkiej emisji dwutlenku węgla do atmosfery (efekt cieplarniany).

Teologia

Refleksja teologiczna dokumentu została skoncentrowana wokół dwóch *prawd podstawowych* (ang. basics) oraz rozwijających je czterech *zasad* (ang. principles)⁸¹⁸. Prawdy podstawowe określają, że:

1. świat został stworzony przez Boga i do niego należy;
2. ludzie są zarządcami stworzenia w imieniu Boskiego Suwerena.

Teologia suwerenności Boga nad swoim stworzeniem i wynikająca zeń teologiczna antropologia zwana teologią zarządzania (Bóg – Właściciel stworzenia; człowiek – nie właściciel lecz zarządca w Jego imieniu) stanowi rdzeń także całej wcześniejszej ekoteologii zawartej w dokumentach, publikowanych sukcesywnie przez Kościół Anglii od początku lat 70-tych ubiegłego stulecia.

Rozwinięciem dwóch wymienionych prawd są cztery następujące zasady:

⁸¹⁷ „The theories (...) should challenge a Christian to re-examine what the Bible actually teaches about humanity’s place in the universe God created”. SGP 2.

⁸¹⁸ Tamże X.

1. Bóg zawarł ze swoim stworzeniem przymierze;
2. stworzony wszechświat jest sakramentem Boga;
3. ludzkość pełni w stworzeniu funkcje prorocką, kapłańską i królewską;
4. integralną część dzieła stworzenia stanowi szabat.

Przymierze

Ostateczne przymierze świata z Bogiem w Chrystusie zapowiadane było już przez szereg przymierzy starotestamentowych. Autorka dokumentu zwraca zwłaszcza uwagę na przymierze, które nastąpiło po biblijnym potopie (Rdz 8,20 – 9,17)⁸¹⁹. Fragment ten wyraźnie artykułuje fakt zawarcia przymierza przez Stwórcę nie tylko z człowiekiem ale również z „wszelką istotą żywą” (Rdz 9, 10). Człowiek zostaje w tym opisie umiejscowiony nie obok, lecz pośród innych stworzeń przed Bogiem. Fakt zawarcia „po wieczne czasy” (Rdz 9, 12) przymierza wszystkich stworzeń ze swoim Stwórcą tworzy między nimi samymi niezniszczalny związek, sieć relacji i zależności nie tylko od Boga, ale od siebie nawzajem. Związek ten przyrównano w dokumencie do „sieci pająka”⁸²⁰. Zerwanie w niej jednej lub dwóch nici nie doprowadzi jeszcze do zniszczenia całej pajęczyny, jednak zrywając dalsze natrafimy w końcu na punkt graniczny, przy którym cała sieć ulegnie destrukcji. Nauki przyrodnicze ową pajęczą sieć powiązań w przyrodzie nazywają ekosystemem, którego człowiek jest częścią. Szczególne miejsce ludzi w ekosystemie sprowadza się według dokumentu do tego, że jako jedyne jego ogniwa potrafią oni ową relacyjność zrozumieć, wyrazić i świadomie pracować nad jego odbudową „w formie miłości”⁸²¹.

Nowe przymierze w Chrystusie prowadzi do ostatecznego i pełnego związania wszystkich stworzeń z Bogiem. Przez fakt wcielenia i zmartwychwstania cały wszechświat staje się Ciałem Chrystusa⁸²². Moc

⁸¹⁹ Tamże 16.

⁸²⁰ Ang. „spider’s web”. Tamże 17-18.

⁸²¹ „Humanity stands apart from the rest of creation in this respect: it can understand this relationship, and can express it and renew it in the form of love”. SGP 19.

⁸²² Tamże 19.

Chrystusa sprawi, że „ani jeden skrawek wszechświata nie zostanie pominięty nowym stworzeniu”⁸²³.

Sakrament

Wątek sakramentalności świata jest dosyć stary w ekoteologii anglikańskiej, gdyż pisał o nim już Richard Hooker, główny teolog reformacji angielskiej w XVI w.⁸²⁴. Świat ze względu na swe piękno, harmonię, doskonałość i obserwowalny wewnętrzny inteligentny rozwój wskazuje na swego Stwórcę, stając się Jego znakiem i nośnikiem łaski. Jest wspaniałym dziełem sztuki, w którym można dostrzec twórczy geniusz⁸²⁵. Bóg przebywa w świecie obecny podtrzymując go w istnieniu dzięki Boskiej Energii. Anglikanie powołują się przy tym na prawosławnego patriarchę Konstantynopola Bartłomieja I, który pyta retorycznie, czy „nie powinniśmy także czcić kwiatów oraz roślin. Przecież są relikwiarzem Energii Boga”⁸²⁶. Widać tu wyraźne nawiązanie prawosławnej nauki Grzegorza Palamasa.

Człowiek

Antropologia anglikańska, którą ujawniają dokumenty ekoteologiczne Kościoła Anglii jest zdecydowanie inkluzywna⁸²⁷ i umieszcza człowieka pośród innych stworzeń. Człowiek nie różni się od innych bytów ożywionych ontycznie, lecz dzięki przypisanym specjalnym mu funkcjom. Jest zarządcą stworzeń w imieniu Boga i realizuje to zadanie jako prorok, kapłan i król stworzenia (choć pamiętając o idei Bożej suwerenności nad światem,

⁸²³ „There is not one scrap of the universe that will not be part of the new creation”. Tamże 19.

⁸²⁴ Zob. R. Hooker. *The Laws of Ecclesiastical Polity*. T. V.56.5: <http://oll.liberty-fund.org/ToC/0493.php>.

⁸²⁵ Zob. SGP 21.

⁸²⁶ „Is it not much more fitting that we should also venerate the flowers and the plants? After all, they enshrine within themselves the energy of God”. SGP 21. Zob. *Cosmic Grace: Humble Prayer: the ecological vision of the Green Patriarch Bartholomew I*. Red. J. Chryssavgis. Eerdmans Publishing. Grand Rapids 2003 s. 91.

⁸²⁷ Czyli umieszczająca człowieka, w odróżnieniu do antropologii ekskluzywnej, pośród zwierząt. Ks. J. Nagórny uważa, że inkluzjonizm jest niebezpieczny za względu na leżący u jego podłoża materialistyczny monizm. Zob. J. Nagórny. *Teologia ekologii. O prawdziwie chrześcijańskie spojrzenie na kwestie ekologiczne*. W: *Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła*. Red. J. Nagórny, J. Gocko. Wydawnictwo KUL. Lublin 2002 s.194.

faktycznie jest raczej regentem niż królem). O ile jednak w poprzednich dokumentach synodalnych próbowano wykazywać, że funkcje te skierowane są ku innym stworzeniom (człowiek jako pośrednik między Bogiem a innymi stworzeniami i ich przywódca w drodze ku pełnemu „wyzwoleniu z niewoli zepsucia” – Rz 8, 21), o tyle autorka raportu „Dzieląc Bożą planetę” koncentruje się bardziej na tym co owe funkcje oznaczają dla ludzi.

Człowiek jako prorok winien najpierw zacząć ten świat kontemplanować: zachwycić się poznać go, dostrzec w nim dzieło i obecność samego Stwórcy⁸²⁸, a następnie dzielić się swym poznanie i zachwytem z innymi, głosząc im piękno i dobro stworzenia⁸²⁹. Będąc kapłanem wezwany został do przekształcania tego świata w taki sposób żeby stawał się on w jeszcze większym stopniu miejscem sakramentalnej obecności Boga. Jako przykłady tego typu przeobrażenia autorka raportu przytacza przemianę materialnych elementów, która dokonuje się za pośrednictwem człowieka w trakcie sprawowania eucharystii oraz zmianę prostych desek w święte ikony, kiedy wyjdą spod ręki natchnionego Duchem Świętym malarza⁸³⁰. Królowie wreszcie dominują (Rdz 1,28) pośród innych stworzeń. Dominacja ta jednak nie oznacza prawa do władzy absolutnej. Istota władzy królewskiej (a ściślej, jak już wspomniano, regencyjnej w imieniu Boga) zdefiniowana została Bożym poleceniem „uprawiania i doglądania” (Rdz 2,15) ogrodu. Człowiek ma więc ingerować w ten świat i go przemieniać, ale nie wolno mu go niszczyć, gdyż nie stanowi jego własności.

Szabat

Idea szabatu, rozumianego tu za Jürgenem Moltmannem, jako „korona stworzenia”⁸³¹, również artykułowana była już we wcześniejszych

⁸²⁸ Zob. SGP 22.

⁸²⁹ Tamże 23.

⁸³⁰ Zob. tamże 24. Niestety w dokumencie nie rozwinięto tego wątku w sposób wystarczający. Przykłady z eucharystią i ikoną ukazują jak przy pomocy przemiany materialnych elementów można uwielbić Boga, jednak nie jest jasne jak ma się to do obecnego kryzysu ekologicznego. Podążając bowiem tokiem rozumowania autorki raportu można na chwałę Boga wyrąbać połowę lasu, niszcząc przy okazji jego ekosystemy i zbudować z drewna wielką, piękną świątynię.

⁸³¹ „The crown of creation”. SGP 27. Zob. J. Moltmann. *Bóg w stworzeniu*. Wydawnictwo Znak. Kraków 1995 s. 42-44.

dokumentach anglikańskich. Anglikanie zwracają uwagę, że w Księdze Rodzaju szabat nie jest zwykłym odpoczynkiem Boga, który po prostu zmęczył się ciężką pracą przy dziele stwarzania świata. Szabat to wspólne święto stworzeń i ich Stwórcy, w czasie którego przeżywana jest radość z dokończenia owego procesu. Jest to szczęśliwy stan docelowy świata. Należy pojmować go nie tylko w kontekście opisu początku, ale również eschatycznie w sensie spełnionego, wyzwolonego stanu świata na końcu dziejów. W tym drugim ujęciu proces stwórczy nadal trwa, zmierzając ku ostatecznemu szabatowi. Chrześcijanie nie zostali nigdy zwolnieni z przeżywania i świętowania szabatów. Anglikanom nie chodzi tu jednak o przeniesienie dnia wolnego od pracy z niedzieli z powrotem na sobotę. Każdy winien wyznaczyć sobie swój własny czas osobistego przeżywania szabatu. Wówczas ma „zatrzymać się: zupełnie, całkowicie, na jakiś okres czasu. Nie po to tylko żeby zaczerpnąć oddechu przed dalszą konsumpcją, lecz aby głęboko zanurzyć się w Bożym pokoju”⁸³². Chodzi więc ponownie (por. funkcja prorocka) o kontemplację przyrody jako miejsca Bożej obecności. Autorka dokumentu nawiązuje też do idei roku lat szabatowych, w których Żydzi mieli, zgodnie z prawem mojżeszowym, pozostawiać swe pola odłogiem, dając w ten sposób samej ziemi niejako czas na odpoczynek (Wj 23,10; Kpł 25,1-7)⁸³³. Chociaż dzisiaj trudno byłoby wprowadzić te przykazanie w życie w niezmiennym kształcie, to jednak ludzie faktycznie muszą się zastanowić w jaki sposób ulżyć przyrodzie w nieustającej eksploatacji i pozwolić się jej regenerować.

Praktyczna odpowiedź chrześcijan

W części praktycznej autorka raportu rozważa jaki wkład na rzecz ochrony środowiska mogą wnieść na początku chrześcijanie XXI wieku. Popierając sformułowaną przez ONZ ideę „zrównoważonego rozwoju”⁸³⁴

⁸³² „A Christian is called to stop: completely, properly, for a period of time. Not just to pause for breath before carrying on consuming, but to take a deep dive into God's peace”. SGP 27.

⁸³³ Zob. tamże 28.

⁸³⁴ Ang. sustainable development. Koncepcję tę przyjęto jako ONZ-owską odpowiedź na kryzys ekologiczny po raz pierwszy na Szczycie Ziemi w Rio de Janeiro w 1992 r.

proponuje przenieść ją do każdej chrześcijańskiej rodziny i wprowadzić w chrześcijańskich domach model „zrównoważonej konsumpcji”⁸³⁵ w życiu codziennym. Pomóc ma w tym wyliczanie specjalnego wskaźnika osobistej konsumpcji, zwanego „ekologicznym śladem stopy” (ang. ecological footprint). Ekologiczny ślad stopy to wyrażony w jednostkach powierzchni obszar ziemi potrzebny do wytworzenia dóbr konsumowanych przez konkretnego człowieka oraz absorpcji produkowanych przez niego odpadów. Im bardziej nieekologiczny i konsumpcyjny styl życia ktoś prowadzi tym większy pozostawia ślad. W raporcie podano adres specjalnej strony internetowej, na której można obliczyć własne ekologiczne ślady stóp⁸³⁶.

Sporo miejsca poświęcono w raporcie także ekologicznemu duszpasterstwu w parafiach anglikańskich i propozycjom budowania wśród wiernych chrześcijańskiej „zielonej” duchowości⁸³⁷. Na uwagę zasługuje projekt tworzenia przyjaznych środowisku parafii anglikańskich noszący nazwę „Eko-kongregacji” (ang. eco-congregations). Parafie, które przystąpiły do programu muszą spełniać określone wymogi w zakresie oddziaływania na środowisko przykościelne (wokół budynków) jak i na swoich wiernych, poddając się regularnie zewnętrznym audytom kontrolnym. Inną interesującą inicjatywą zdobywającą coraz większą popularność, zwłaszcza w parafiach wiejskich, jest ruch „Parafialnych Pomp” (Parish Pumps). Nieco dziwna nazwa ruchu pochodzi od pompy stojącej zwykle nieopodal wiejskiego kościółka w Anglii. W odróżnieniu od projektu „Eko-kongregacja”, adresowanym głównie do księży, „Pompy” poszukują liderów głównie wśród zainteresowanych ekologią świeckich, którzy pragną jednak by ich działania nie odbywały się w oderwaniu od Kościoła i wyrastały z wyraźnej chrześcijańskiej inspiracji.

⁸³⁵ Ang. „sustainable consumption”. Zob. SGP 29-30.

⁸³⁶ Adres ten to: www.myfootprint.org. W raporcie przytoczono też ciekawe dane, porównując przeciętne ślady ekologiczne Polaka oraz Finów. Pierwszy zostawia ślad o powierzchni 3,7 ha natomiast drugi 8,4 ha (dane za 2004 rok). Zob. SGP 30.

⁸³⁷ Zob. SGP 34-41.

Podsumowując omawianie raportu „Dzieląc Bożą planetę” można stwierdzić, że porusza on te same wątki teologiczne co wcześniejsze raporty anglikańskie. Synod Generalny Kościoła Anglii zdecydował się jednak na publikację nowego dokumentu ekologicznego po to, by wziąć pod uwagę zmiany w ekologii, jakie dokonały się na przestrzeni ostatnich dwudziestu lat, gdyż poprzedni tak kompleksowy raport ukazał się w roku 1986⁸³⁸ (później Synod również zajmował się sprawami przyrody, ale koncentrując się na pojedynczych aspektach, takich jak ochrona traktowanie zwierząt hodowlanych, czy polowania). Sporo miejsca poświęcono w części diagnostycznej dokumentu problematyce związanej z globalnym ociepleniem klimatu, popierając m. in. zobowiązania poczynione przez szereg Unię Europejską i szereg państw w ramach tzw. Protokołu z Kioto. Z pewnością największą zaletę raportu stanowi jego bardzo przejrzysta struktura oparta o 5 sfer oddziaływań, 2 prawdy podstawowe i cztery zasady. Żaden z wcześniej, przygotowywanych na zlecenie Synodu Generalnego, raportów nie miał tak jasnego układu rozdziałów i wewnętrznej spójności. „Dzieląc Bożą planetę” jest wreszcie pierwszym z synodalnych dokumentów Kościoła Anglii, który zawiera wiele informacji praktycznych (materiały do wykorzystania w parafiach i baza adresowa chrześcijańskich organizacji ekologicznych), łatwych do wykorzystania nie tylko przez teologów, ale również przez wszystkich zainteresowanych działaniami na rzecz ochrony przyrody na poziomie parafii i osobistym⁸³⁹.

838 Zob. SGPBrief 1.

839 Kolejny dokument Synodu Generalnego Kościoła Anglii przewidywany jest na rok 2008 i ma być poświęcony omówieniu postępów redukcji konsumpcyjnego stylu życia w Kościele i społeczeństwie. SG 2005 d. SGPBrief 13.

Propozycje dla proboszczów⁸⁴⁰

Budynki i otoczenie kościoła	Skierowane do społeczności lokalnej	Duchowe
Zrób analizę jak traktowane jest środowisko w otoczeniu kościoła i jak parafia wykorzystuje energię	Wspólne projekty środowiskowe ze szkołami	Wykorzystuj w nabożeństwach modlitwy i hymny związane z tajemnicą stworzenia
Zainstaluj odpowiednie urządzenia i uszczelnij drzwi oraz okna by oszczędzać ciepło; wymień żarówki na energooszczędne	Zainicjuj akcję sprzątanania w miejscu szczególnie zaśmieconym	Organizuj specjalne nabożeństwo poświęcone trosce o środowisko
Promuj oszczędny transport np. wspólnie używając samochody z innymi pracownikami parafii	Sadź w odpowiednich do tego miejscach drzewa	Włączaj sprawy ochrony przyrody do innych nabożeństw np. z okazji dożynek
Kup i zainstaluj na terenie kościoła karmniki oraz budki dla ptaków i nietoperzy	Promuj uczciwą konkurencję przez określenie kościelnej polityki zakupów oraz oferowanie na sprzedaż tylko przedmiotów pozyskanych zgodnie z tą polityką	Zorganizuj studium biblijnie poświęcone stworzeniu
Opracuj i wprowadź program zbierania surowców wtórnych, takich jak papier	Wyznacz miejsce gdzie ludzie będą mogli oddawać przedmioty do powtórnego użytku lub utylizacji: baterie, telefony komórkowe, naboje drukarek, puszki, buty itp.	Mów o potrzebie troski o środowiska w czasie niedzielnych spotkań z dziećmi
Przyjmij zasadę używania na probostwie wyłącznie naczyń i sztućców wielokrotnego użytku. Używaj przyjaznych środowisku środków czyszczących.	Doradzaj mieszkańcom parafii w zakresie ochrony środowiska	Zorganizuj wakacyjny klub ochrony przyrody lub wyjedź z chętnymi na rekolekcje poświęcone tej tematyce

⁸⁴⁰ Wszystkie poniższe idee i ćwiczenia zaczerpnięto z raportu „Dzielać Bożą planetę”. SGP 37-41.

Jeżeli to możliwe wybierz dostawcę czystej energii elektrycznej	Aktywnie włącz się w działania społeczności lokalnej na rzecz środowiska	Publikuj modlitwy o ochronę przyrody
Załącz przy parafii „dziki” ogród – zaopatrując go w miejsca mogące służyć do zamieszkania innym stworzeniom np. żywopłoty, beły drewna, stanowiska nadające się do budowy gniazd itp.	Przekonuj do bardziej „zielonego” trybu życia, publikując artykuły na ten temat w kościelnych czasopismach	Używaj w liturgii tylko naturalnych produktów (np. ekologiczny chleb, wino, świece).
Zawieś tablicę ogłoszeń poświęconą sprawom ochrony przyrody	Promuj działania parafii w zakresie ochrony środowiska wykorzystując media lokalne	Wprowadź tematykę ekologiczną do programu pielgrzymek i wycieczek
Wykop dół kompostowy na stare kwiaty i inne materiały organiczne oraz ustaw beczkę na deszczówkę	Zachęcaj ludzi do przyjęcia się ich własnym gospodarstwem domowym pod kątem wpływu na środowisku i zachęcaj do instalacji urządzeń do oszczędzania wody (liczniki, tzw. stopery w spłuczkach itp.)	Módl się w nabożeństwach o czystszy świat, o zmianę postaw ludzi, za nowo sadzone drzewa żeby pięknie się rozrosły itp.
Przeprowadź akcję informacyjną wyjaśniając dlaczego zainicjowano działania w parafii na rzecz środowiska i zdobądź jak najszerszą dla niej akceptację parafian (np. listy z podpisami pararcia) i przełożonych	Rób zbiórki na rzecz ochrony środowiska	Włącz publikacje i poradniki poświęcone ochronie przyrody do biblioteki parafialnej
Zbadaj jakie gatunki zamieszkują na terenie wokół zabudowań kościelnych	Organizuj w parafii poświęcone środowisku sympozja, seminaria, spotkania, tygodnie itd.	Uprawiaj ogród parafialny wykorzystując biblijne opisy i sadząc biblijne rośliny

Tematy do refleksji i dyskusji w grupach⁸⁴¹

Spójrz na siebie samego jako obywatel tej planety

Pytania o ubóstwo i środowisko ulegają zniekształceniu jeżeli zadaje się je wyłącznie z perspektywy lokalnej lub narodowej

Problem marnotrawstwa

Tam gdzie masz wybór:

Wybieraj to co trwałe a nie jednorazówki

Popieraj transport publiczny

Sprzeciwiaj się zbędnym opakowaniom

Traktuj zużyte przedmioty nie jako śmieci lecz zasoby potrzebne do nowego życia

Wypracuj własny styl życia

(strona www.carboncalculator.org może być ty pomocna)

Odpowiedz na pytania:

Jak powinniśmy mierzyć nasze realne potrzeby (biorąc pod uwagę standardy naszych sąsiadów czy potrzeby biednych)?

Czy potrafimy przeżywać radość nie będąc chciwi lub ekstrawagancy?

Jak dalece nasze życie osobiste zależy od bogactwa społeczeństwa?

Czy życie naszego społeczeństwa może być prostsze? Czy możemy sami coś zrobić żeby doprowadzić do takiej zmiany?

Czy możemy być dobrymi zarządcami świata, nie będąc uczciwi? Jakie decyzje mają największe znaczenie dla naszego życia?

Czy inni mogą również skorzystać z tego co sami posiadamy (dom, samochód, inne dobra)?

Do przemyślenia

Szcześnie to wiedza bez czego mogą się obejść

⁸⁴¹ Propozycje za: SGP 38 oraz J. V. Taylor. Enough is Enough. SMC. London 1975 s. 79.

Mój zbytek to dla innych potrzeba

Czy jestem wolny od przywiązania do bogactwa jeśli trzymam to co mam tylko dla siebie i próbuję coraz więcej gromadzić?

Jak w praktyce wypełniam dane mi przez Boga zadanie by być zarządcą stworzenia?

„Nie mój świat, ale Jego”.

Kwestionuję swój styl życia, czy sąsiadów?

Ćwiczenie kontemplacji

Znajdź jakieś ciche miejsce, w którym nikt nie będzie ci przeszkadzał. Twoja postawa będzie postawą samo-ofiarowania, zaczynasz więc od ofiarowania swego czasu i czynności, które mógłbyś teraz wykonywać. Usiądź z zamkniętymi oczami. Ciało niech pozostanie nieruchome i wyprostowane. Poświęć nieco czasu na znalezienie takiej pozycji, w której będzie ci wygodnie lecz nadal będziesz siedział w pozycji wyprostowanej. Kiedy twoje ciało znajdzie się już w nieruchomej i wygodnej pozycji oglądaj obrazy w swoim umyśle. Pozwól wszystkim pojawiającym się myślom by przychodziły i oddalały się. Patrz na nie jak na ruch uliczny toczący się obok. Nie uczepiaj się żadnej z nich ale nie próbuj też żadnej odsuwać. Pozwól by one, jak i wszystko inne co dzieje się na zewnątrz po prostu było. Odpoczywaj tak niczego nie dodając. Niech przez co najmniej dziesięć minut wszystko toczy się samo. Jesteś jak Maryja, która gotowa oczekiwała na Pana. „Niech mi się stanie według słowa Twego” (Łk 1, 38).

Teraz delikatnie skieruj swoją uwagę na zewnątrz. Otwórz oczy. Kontempluj to co z Bożej miłości, która być może cię dotknęła, dane jest ci widzieć.

Ćwiczenia pomagające poczuć łączność z różnymi elementami Bożego stworzenia

Powietrze i dotyk

Kiedy następnym razem wybierzesz się na spacer spróbuj poczuć powietrze na swojej twarzy, uświadom sobie, że oddychasz i zdaj sobie sprawę z całkowitej, automatycznej zależności życia swego ciała od atmosfery. Pocuj teraz jakbyś sam był powietrzem, którym się oddycha. Zrozum, że jest wiatrem i oddechem, w sposób niewidzialny podtrzymuje, porusza i ożywia wszystkie rzeczy.

Uświadom sobie, że ta sama atmosfera nagrzewa się i że dla niektórych żywych stworzeń, ludzi, roślin i zwierząt wiek XXI będzie czasem zniszczenia ich życiowych siedlisk i pozbawienia ich środków do życia.

„Wiatr wieje tam, gdzie chce, i szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąży. Tak jest z każdym, który narodził się z Ducha”

J 3, 8

Ogień i wzrok

Kiedy zobaczysz jakiś ogień przyjrzyj mu się jak ogrzewa i rozświetla, ale również pali i niszczy. Zobacz też jak oczyszcza. Uświadom sobie jego wspaniałą moc. Pomyśl o energii, której dostarcza ludziom. Doceń ciepło i światło wnoszące radość do twojego życia.

Zdaj sobie sprawę z destrukcyjnej siły spalania, kiedy produkowana jest i zużywana energia. Może ona wywołać na Ziemi gorączkę większą niż nasza planeta będzie w stanie znieść. Pomyśl jak twoje własne ciało reaguje na wysoką temperaturę.

Ogień idzie przed Jego obliczem i pożera dokoła Jego nieprzyjaciół. Jego błyskawice świat rozświecają, a ziemia patrzy i drży.

Ps 97, 3-4

Tak też jawne się stanie dzieło każdego: odsłoni je dzień Pański; okaże się bowiem w ogniu, który je wypróbuje, jakie jest.

1Kor 3, 13

Woda i smak

Kiedy następnym razem będziesz miał do czynienia z wodą np. pijąc ją, podlewając kwiaty lub biorąc prysznic pomyśl o cyklu w jakim wędruje woda w świecie. Uświadom sobie jak podróżuje tam gdzie jest potrzebna dla wzrostu, odżywiania i oczyszczania. Myśl o wodzie chrztu, przez którą podjąłeś odpowiedzialność wobec całej wspólnoty. Wyobrażaj sobie wodę niosącą możliwość odrodzenia, wzmocnienia i nadzieję na odnowienie stworzenia.

W deszczu, rzekach, oceanach i wodospadach, w tym co pijesz i w czasie mycia, woda oczyszcza, karmi i uzdrowia.

Zanieczyszczona woda zamienia pożywienie w truciznę. Brak wody zabija bardzo szybko, ale nie dość szybko by ulżyć straszliwemu cierpieniu spragnionym ludziom i ziemi.

Uświadom sobie, że za 10 lat ponad 40% ludzi będzie cierpieć z powodu niedoboru wody.

Bo rozleję wody po spragnionej glebie i zdroje po wyschniętej ziemi.

Iz 44, 3

Ziemia i zapach

Kiedy następnym razem będziesz przebywał w ogrodzie, skrusz trochę gleby gołymi rękami i poczuj jak bogato pachnie. Pomyśl o wyrastającym z niej życiu, jak je karmi i podtrzymuje, przechowuje ziarna i chroni korzenie, jak staje się fundamentem dla rosnących roślin. Jeżeli plewisz zauważ jak ziemia trzyma się tego co do niej należy, kiedy deli-

katnie wyrywasz chwasty z gleby. Przyjrzyj się jak działanie twoich rąk oddziałują na podłoże. Pomyśl o cyklu życia i śmierci, ukrzyżowania i zmartwychwstania.

Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Jeżeli ziarno pszenicy spadnie w ziemię nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon obfity.

J 12, 24

Oblicz ekologiczny ślad swojej stopy:

www.myfootprint.org

BIBLIOTEKA DIECEZJI ŚWIDNICKIEJ

W ramach serii opublikowano:

1. Ks. Jarosław M. Lipniak (red.) *Światło słońca, które nie zna zachodu. Eucharystia jako tajemnica światła*, Świdnica 2005, ss. 336.

2. Ks. Bogdan Ferdek, *Eschatologia Taboru. Reinterpretacja eschatologii w świetle misterium Przemienienia Pańskiego*, Świdnica 2005, ss. 210.

3. Ks. Krzysztof Moszumański, *Ks. Julian Michalec (1922-1988). Człowiek i dzieło*, Świdnica 2005, ss. 304.

4. *Encykliki społeczne Kościoła katolickiego*, Świdnica 2005, ss. 406.

5. Pius XI, *Encykliki społeczne Kościoła katolickiego*, Świdnica 2005, ss. 388.

6. Ks. Jarosław M. Lipniak, *Ekumeniczne usprawiedliwienie podzielonych grzeszników. Recepcja „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu” w teologii katolickiej*, Świdnica 2006, ss. 358.

7. Ks. Wojciech Różyk, *„Objawienia” Marii Franciszki Kozłowskiej według rękopisu z Archiwum Watykańskiego. Studium teologiczne*, Świdnica 2006, ss. 273.

8. Ks. Jarosław M. Lipniak (red.), *Wierzyć w tego samego i tak samo. Ekumeniczna dogmatyka Dietricha Bonhoeffera*, Świdnica 2006, ss. 165.

9. Ks. Jarosław M. Lipniak (red.), *Jan Paweł II – Sługa Miłosierdzia*, Świdnica 2006, ss. 135.

10. Ks. Władysław Terpilowski, *Problematyka pracy w kościelnym nauczaniu posoborowym. Aspekt moralnospołeczny*, Świdnica – Częstochowa 2007, ss. 352.

11. Ks. Jan Janowski, *Alumni – żołnierze. Elementy formacji seminaryjnej w świadomości alumnów – żołnierzy na podstawie analizy dokumentów osobistych*, Świdnica 2007, ss. 300.

12. Jan Paweł II, *Kiedy myślę Polska. 100 drogowskazów Jana Pawła II dla Ojczyzny*, Świdnica 2007, ss. 160.

13. Ks. Bogdan Ferdek, *Nasza Siostra + Córką Mata Pana. Mariologia jako przestrzeń syntezy dogmatyki*, Świdnica 2007, ss. 263.

14. Elżbieta Drażek, *Racja wielości władz duszy według św. Tomasza z Akwinu*, Świdnica 2007, ss. 252.

15. Ks. Jerzy Bajorek, *Mariologia Biskupa Franciszka Hodura*, Świdnica 2007, ss. 339.

16. Ks. Jarosław M. Lipniak (red.), *Światło Chrystusa oświeca wszystkich. Nadzieja na odnowę i jedność Europy. Dokumenty z III Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego w Sibiui (4-9.IX.AD 2007)*, Świdnica 2008, ss.

17. Ks. Jarosław M. Lipniak (red.), *Jan Paweł II – obrońca godności człowieka*, Świdnica 2008, ss.

18. Jarosław Pieniek, *Drzewa owocowe zakwitną wraz z trawą. Ekoteologia Kościoła Anglii*, Świdnica 2008, ss. 256