

CZY MOŻLIWA JEST TEOLOGIA EKOLOGICZNA?

„Wszystko stworzył Bóg razem”²

Oba pojęcia, które spotkały się w powyższym tytule – teologia i ekologia – obciążone są wieloznacznością. Wieloznaczność teologii ma za sobą wielowiekową historię. Już wtedy gdy pojawiała się oparta o Dobrą Nowinę refleksja o Bogu, termin „teologia” był tak różnie używany, że chrześcijańscy myśliciele początkowo odnosili się doń z rezerwą. Dopiero Euzebiusz z Cezarei (ok. 340 r.) jako pierwszy pisarz chrześcijański wprowadził nazwę „teologia” do tytułu jednego ze swoich dzieł: „O kościelnej teologii”³.

Termin „ekologia” ma nieporównywalnie krótszą historię, jednak jego nadużywanie w ostatnich latach doprowadziło do całkowitego rozmycia jego pierwotnego sensu. Cokolwiek chcielibyśmy rozważać ze względu na związki z ekologią, koniecznie powinniśmy sprecyzować zakres, do którego chcemy się odwołać.

„Teologia” i „ekologia” zdają się przynależać do różnych światów, prawie w dosłownym tego słowa znaczeniu. Teologia skazana jest na niemożliwość objęcia tego, co stanowi przedmiot jej zainteresowania. Ekologia natomiast jest tą dziedziną biologii, która chyba w największej mierze uległa pozytywizmowi metodologicznemu. Do niej pasuje wspomnienie Rene Webera: „Nauczono mnie, że nauka zaczyna się i kończy na metodzie empirycznej”⁴. Ta odmienność perspektyw pokazuje jak szczególne i kruche może być to, co z połączenia tych dwóch dziedzin może (jeśli może) powstać. Niekiedy teologowie mówiąc o bogactwie i nadużyciach swej dziedziny wspominają o tzw. „teologiach rozrywkowych” przywołując jako przykład „teologię sportu”. Istotnie bardzo łatwo stworzyć takie lub inne konstrukcje myślowe, ale co one oznaczają w istocie? Nietrudno tu o przykłady typu „demokracja socjalistyczna” czy „katolik niepraktykujący”. Przystępując do rozważań na temat teologii ekologicznej powinniśmy szczególnie precyzyjnie określić pojęcia podstawowe. Bez tego byłoby bardzo łatwo popaść w sprzeczności czy demagogię.

Na wstępie trzeba zadać sobie jedno pytanie. Czy odpowiedź, którą możemy w tej refleksji uzyskać, ma lub może mieć jakieś znaczenie praktyczne? I wyprzedzając nieco wypadki przypomnieć można, że gdy pojawia się etyka ekologiczna teologia ekologiczna może się stać bardzo pomocną, by właściwie rozeznaczyć przedmiot tej pierwszej.

Co to jest teologia?

Teologia jest intelektualnym wyrazem ludzkiej tęsknoty poznania Boga. Przyjmijmy to określenie za punkt wyjścia naszego rozważania mimo, że nie precyzuje ono zakresu zainteresowań, a jedynie odzwierciedla intencję. Zakres teologii, do której będziemy się odwoływać wyznacza przymiotnik „chrześcijańska”. Znamionym jest, iż termin „teologia” przyszedł do chrześcijaństwa z Grecji (gr. *theos* – bóg, *logos* – słowo, nauka, mowa). Pytanie o Boga w chrześcijaństwie wydaje się być bardziej wyrazem wpływów helleńskich niż judaistycznych. Z greckiej fascynacji „początkiem” wyrosła więc, i teologia⁵, i nauka⁶. Pewnym aspektem ich związku spróbujemy się przyjrzeć szukając odpowiedzi na pytanie, które jest tytułem następnego fragmentu tego rozważania.

„Gdzie jest Bóg?”

*„I cóż właściwie mówią ci wszyscy,
którzy o Tobie mówić usiłują!
Lecz biada, jeśli się o Tobie milczy!”
św. Augustyn⁷*

Pytanie „gdzie jest Bóg” jest w jakimś sensie podstawowe dla teologii. By poznać kogoś trzeba wiedzieć, gdzie przebywa. Stało się ono tytułem książki, która ma podtytuł „małe wprowadzenie do teologii...”⁸. Autor, wskazując na zbieżność swojej wizji z koncepcją św. Tomasza z Akwinu, pisze: „Miejscem poznania Boga są zatem Jego dzieła i Jego słowa. Miejsce poznania Boga jest oczywiście miejscem Jego obecności”. Taki pogląd nie był i nie jest odosobniony. Jego korzenie znajdujemy w Piśmie Św. i przenika on w jakiś sposób metodologię nauk. W Księdze Rodzaju czytamy: „Chodźcie zbudujemy sobie miasto i wieżę, której wierzchołek będzie sięgał nieba, i w ten sposób uczynimy sobie znak, abyśmy się nie rozproszyli po całej ziemi” (Rdz 11, 4). Wielu odczytuje wezwanie budowniczych wieży Babel jako przejaw ludzkiej pychy – i niekiedy właśnie pycha jest motywem ludzkiego budowania,

szczególnie gdy człowiek swą wiedzę wykorzystuje, by budować świat bez Boga, na przekór Bogu. Ale w wezwaniu tym jest jeszcze inny motyw, a nawet przede wszystkim, inny motyw. To ludzkie budowanie ma być znakiem, ma chronić przed rozproszaniem, by człowiek nie tracił „z oczu” człowieka.

Od początku w podejmowaniu dzieł ludzkich jest jakaś dwoistość, niejednoznaczność motywów. Znakiem współczesnego człowieka jest nauka, dzięki której człowiek produkuje szczepionki i dokonuje przeszczepów wątroby czy serca, dzięki której człowiek wyprodukował bombę atomową oraz opanował techniki mordowania nienarodzonych zwane aborcją. Pewną dwoistość dostrzec można i w genezie nauki. Powstała ona, gdy człowiek zapytał o początek (*gr. arche*). Odpowiedź na to pytanie nie była jednoznaczna. Była nią filozofia przyrody, z jednej strony szukająca prostej zasady, jak ogień (Heraklit z Efezu) lub woda (Tales z Miletu), z drugiej odwołująca się do nieskończoności, bezkresu (Anaksymander). Pytania, które powstały z „oczarowania porządkiem i harmonią, panującą w przyrodzie”⁹, jak podkreśla ks. Michał Heller, są więc początkiem i filozofii, i nauki. Historia dowodzi, iż zawsze miały one także aspekt teologiczny. Nie miejsce tu, by zastanawiać się nad tym, *dlaczego*. Jednak wielce przekonująca jest koncepcja „dwóch ksiąg”. W 1436 r. teolog Rajmund Sabundus pisał: „Istnieją dwie Księgi dane nam przez Boga: Księga Stworzeń czyli Przyrody, oraz Księga Pisma Świętego. Pierwsza z nich została dana człowiekowi na początku, kiedy zostało uczynione całe królestwo stworzeń, jako że każde stworzenie nie jest niczym innym niżeli pismem pochodzącym z ręki Boga. Druga Księga Pisma została człowiekowi dana później, gdy nie wystarczała pierwsza, bowiem człowiek skutkiem swej ślepoty nie wiedział już jak ją czytać”¹⁰.

Ludzkie poznawanie Boga opiera się na tych dwóch Księgach. O tym uczy także św. Paweł, gdy pisze o Bogu, który stanowi „wszystko we wszystkim” (1Kor 15,28) i przypomina, że „od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga i bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1,10). Świat mówi o Bogu, a język tej mowy jest racjonalny, ponieważ jest to język umysłu. Racjonalność zdaje się w Nowym Testamencie łączyć Boga z człowiekiem. Poznawanie Stworzenia jest poznawaniem Boga. Nauka, a przynajmniej część jej twierdzeń, to efekt odkrywania obiektywnej *zawartości* myśli, treści samych w sobie, które składają się na Świat Trzy¹¹. Poznawanie świata to odkrywanie „trzeciego świata Popperowskiego” obiektywnej rzeczywistości obecnej we Wszczęświecie. Autonomicznej ale zakorzenionej w człowieku. Rzeczywistości *stającej się* w procesie twórczym, który zdaniem Whiteheada „nie jest w stanie uzyskać aktualności w oderwaniu od absolutnej harmonii ideału, którą jest Bóg”¹². Temu zakorzenionemu w przyrodoznawstwie pogładowi wychodzi na przeciw opinia znanego tomisty E. Gilsona. Streszczając jeden z wątków nauki św. Tomasza pisze on: „powodem wielości i różnorodności rzeczy stworzonych jest właśnie to, że owa wielość i różnorodność były konieczne do tego, by wyrazić podobieństwo do Boga –Stwórcy w najdoskonalszy sposób, w jaki potrafią to uczynić stworzenia”¹³. Blisko od takiego rozumienia stworzenia do współczesnego pojęcia bio-różnorodności. Wspomniane koncepcje racjonalności przyrody i przyrodoznawstwa whiteheadowska, popperowska i tomistyczna odpowiadają więc na pytanie o miejsce poznania Boga, a tym samym i na pytanie „gdzie jest Bóg”.

Doniosłość tego, że materia nie jest niepoznawalnym bezsensem, że jest matematycznie ujmowalna, podkreśla także kard. J. Ratzinger. Uważa on, że chrześcijaństwo jest opowiedzeniem się za prymatem Logosu. „Logos jest praźródłem i mocą obejmującą wszelki byt¹⁴„. W opowiedzeniu się za racjonalną (myślową) strukturą bytu mieści się wiara w dzieło stworzenia. Oznacza to, że duch obiektywny, którego znajdujemy we wszystkich rzeczach i przez którego uczymy się je coraz lepiej rozumieć jest wyrazem i odbiciem ducha subiektywnego, a myślowa struktura bytu, którą dopiero możemy pomyśleć jest wynikiem uprzedniej, stwórczej pramyśli. Kard. Ratzinger, jako teolog wskazuje na pitagorejskie korzenie powyższej idei.

Na pytanie „gdzie jest Bóg” teologia odpowiada: w stworzeniach, w przyrodzie. I to jest odpowiedź, która usprawiedliwia istnienie teologii ekologicznej, gdyż właśnie obecność Boga w przyrodzie czyni z niej przedmiot zainteresowania teologa. Chociaż pojawia się tutaj pokusa powołania do istnienia raczej teologii przyrodniczej lub teologii natury, a dlaczego jest ona ekologiczna, wyjaśnione zostanie poniżej.

Na czym polega „ekologiczność” teologii?

*„odziany blaskiem i majestatem,
spowity w światło jak w szatę.
Pan rozpina niebiosa jak namiot,
umieszcza swe komnaty nad wodą.*

.....
*Wysokie góry są mieszkaniem kozic,
a skały schronieniem dla świstaków*

.....
*Wszystko czeka na Ciebie,
byś dał pokarm w swoim czasie.
Gdy go udzielisz, one zbierają;
otworzysz dłoń, syć się dobrem.”*

Ps 104¹⁵

Znaczenie przymiotnika „ekologiczna” określa w sposób oczywisty samo iście „ekologia”. Jest ona nauką o związkach między żywymi organizmami i środowiskiem, powstała na przełomie XIX i XX w. Etymologicznie jest nauką o domu: *oikos* = dom, środowisko, *logos* – nauka, słowo. Każde stworzenie znajduje w przyrodzie. Przyroda jest domem. Zależności pomiędzy jego elementami szczegółowo opisuje ekologia i wiele innych nauk przyrodniczych. Każdy z elementów strukturalnych układu jakim jest przyroda buduje ją jako dom i korzysta z niej domu. Teza, iż wszystkie współcześnie żyjące organizmy połączone są więz wspólnego pochodzenia i są wynikiem rozgałęziania się drzewa życia i powstania jego gałęzi jest jedną z kilku najważniejszych integrujących wszystkie działy :

biologicznych¹⁶, a tym samym ekologii. Teza ta mająca za sobą wiele współczesnych potwierdzeń empirycznych antycypowana była przez starożytnych Greków, którzy chcąc wyjaśnić harmonię przyrody odwoływali się do pojęcia organizmu¹⁷. Współczesnym odpowiednikiem tego podejścia jest holistyczna koncepcja przyrody. Koe-stler w pracach publikowanych w latach 1969–1982 wprowadził grecki termin „holon” na określenie struktur zdolnych do samoregulacji, które tworzą układ zwany holarchią. Holony stanowią autonomiczne elementy całości i są powiązane prawidłowościami. Zmiana dowolnego elementu holarchii – systemu przyrodniczego – pociąga za sobą ciąg zmian pozostałych elementów¹⁸. Można to zilustrować przykładami z różnych poziomów organizacji biologicznej, np.: wyćpienie gatunku rośliny powoduje wymarcie związanego z nim gatunku motyla, zmiana składu drzewostanu pociąga za sobą wkroczenie na dany teren zupełnie innych gatunków zwierząt, czyli powstanie nowych zocenozy. Stąd wniosek, że trwałą równoczesną obecność określonych elementów powinno się traktować jako dowód powiązań pomiędzy nimi. Dlatego „ekologiczność” teologii wiąże się z pewną integralnością, wielością i jednością, zmiennością i stałością przyrody jako Stworzenia.

Dom, środowisko – *oikos* – jest w pewnej przestrzeni, a przestrzenie są zawsze – zdaniem Moltmana¹⁹ – przestrzeniami, w których się żyje, „które są poddane jakimś podmiotom – mogą to być zwierzęta, ludzie bogowie, duchy lub demony”. Autor ten odwołuje się tu do postaci Mojżesza. Gdy ciągnął on wraz z owcami swego teścia w góry, nieświadomie wkroczył w przestrzeń nieznanego Boga. Usłyszał wówczas: „miejsce na którym stoisz, jest ziemią świętą” (Wj 3,5). Z przyporządkowania przestrzeni pewnym podmiotom wnioskować, można o istnieniu granic pomiędzy nimi. Jedną z nich jest granica między *sacrum* i *profanum*. Ale granica to nie tylko oddzielenie, granica to strefa kontaktu – jeśli się nie zamyka granicy tylko ją otwiera, to istnienie granicy przyczynia się do wzrostu, ubogacenia. Jeśli istnieje granica między *sacrum* i przyrodą, to może ona służyć kontaktowaniu się, przenikaniu się. Czy taka istnieje? Może ona istnieć w wymiarze ontologicznym i epistemologicznym. Z jednej strony jest to granica między przestrzenią Boga i człowieka, zwierzęcia i człowieka, delfina i stokrotki. Z drugiej strony jest to pytanie o granice metody poznawania świata. Nauka ma swe granice, wyznaczone przez jej aktualny rozwój. Granice te wyznacza rozległość strefy kontaktu z *sacrum*. Jeszcze raz skorzystajmy z refleksji autora „Boga w stworzeniu”. Idąc za stwierdzeniem M. Eliade, że „dla człowieka religijnego przestrzeń nie jest homogeniczna”, J. Moltmann zwraca uwagę, że w doświadczeniu przestrzeni porządek świętego miejsca odwraca nieuporządkowany, wrogi chaos natury. Przestrzeń człowieka roztacza się dookoła miejsca świętego. „Tam gdzie to, co Boskie, pojawia się w ziemskiej formie, tam świat staje się środowiskiem, w którym mogą zamieszkać ludzie²⁰. O tym też czytamy w Psalmie 104. Przestrzeń ma wymiar ekologiczny lub inaczej – ekologiczność jest atrybutem przestrzeni.

Nawiązując do zasygnalizowanego wcześniej dylematu: teologia przyrodnicza czy teologia ekologiczna, spróbujmy uzasadnić, dlaczego ta druga. Postrzeganie przyrody jako domostwa stworzeń, a zarazem jako miejsca obecności Boga, czyni relację: człowiek – przyroda, relacją podmiotową, i pociąga za sobą wiarę w wewnętrzną, niezależną od woli człowieka wartość przyrody. Wartość ta, to przede

wszystkim dobro. Pisze o tym autor Księgi Rodzaju w pierwszym opisie stworzenia świata (Rdz 1) Opis ten kończy się stwierdzeniem: „A Bóg widział, że wszystko co uczynił, było bardzo dobre”. Św. Augustyn przypomina o tym przez negację: „Dla Ciebie w ogóle nie ma zła, i nie tylko dla Ciebie, lecz i dla Twego stworzenia jako całości, bo poza Tobą nie ma niczego, co mogłoby się wedrzeć do stworzenia i zepsuć ład jaki w nim ustanowiłeś”²¹. To kreuje teologię ekologiczną, która jest źródłem etyki ekologicznej.

Summary

Is ecological Theology possible?

Both concepts that meet in the above title are ambiguous. Theology is an intellectual expression of human longing to know God. Ecology is not only empirical science. Ecology is the knowledge of home. Home, the place where man, dolphin, flower – the whole creature – lives. Home, environment – *oikos* – is in a space and the spaces are spaces for living, which are submitted to certain subjects – those may be animals, people, gods, ghosts or demons. From submission of space to certain subjects one can conclude that there are boundaries between them. One of those is the boundary between *sacrum* and *profanum*. However, boundaries are not only to separate, they can be an area of contact, if one does not close a boundary but opens it, the existence of the boundary causes growth and enrichment. If there is a boundary between *sacrum* and nature it could serve to contact and to penetrate one another. To know nature means to study those boundaries and contacts – relations. To know the created world means – as among others according to modern Thomism – to know God and the place of His stay. This is also reading of the first book given to man by God – the Book of Nature. The world, according to Saint Paul, speaks about God and „his eternal power and divine nature” are visible for the human mind. Mind – ratio serves for studying of God. And place of studying of God is the place of his presence. Ecological theology exists thanks to God’s presence in creature and because nature is home. Premises which speak about it one finds in Genesis, Psalms and in Paul’s letters. The idea of ecological theology may be supported also by modern Thomism and metascientific reflection e. g. Popper’s and Whitehead’s visions.

Przypisy

- ¹ Pani dr hab. Anna Dyduch-Falniowska jest pracownikiem PAN-u i mieszka w Krakowie.
- ² J. Twardowski, *osiol*, w: *Nie przyszedłem Pana nawracać*, Warszawa, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, 1986, s. 362.
- ³ St. C. Napiórkowski OFMConv, *Jak uprawiać teologię*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1991, s. 16.

- 4 R. Weber, *Poszukiwanie jedności*, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1990, s. 13.
- 5 St. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, s. 16
- 6 M. Heller, *Wybrane kierunki i zagadnienia filozofii przyrody*, PAT, Kraków 1986, s. 1.
- 7 Święty Augustyn, *Wyznania*, tł. Zygmunt Kubiak, PAX, Warszawa 1992, s. 30.
- 8 T. Węclawski, *Gdzie jest Bóg?*, Znak, Kraków 1992, s. 24.
- 9 M. Heller, *Wybrane kierunki i zagadnienia filozofii przyrody*, PAT, Kraków 1986, s. 2.
- 10 J. Życiński, *Ułaskawienie natury*, Znak, Kraków 1992, s. 61.
- 11 K. P. Popper, *Wszechświat otwarty*, tł. A. Chmielewski, Znak, Kraków 1996, s. 48.
- 12 A. N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, tł. A. Szostkiewicz, Znak, Kraków 1997, s. 101.
- 13 E. Gilson, *Tomizm*, tł. J. Rybalt, PAX, Warszawa 1960, s. 221.
- 14 J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, w serii: *Teologia żywa*, tł. Z. Włodkowska, Znak, Kraków 1994, s. 140.
- 15 W. Borkowski, *CRL Psalmi – komentarz biblijno–ascetyczny*, Wydawnictwo O. Karmelitów Bosych, Kraków 1983, s. 336.
- 16 J. Rafiński, *Wstęp w Zarys mechanizmów ewolucji*, Halina Krzanowska i Adam Łomnicki (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 13.
- 17 M. Heller, *Wybrane kierunki i zagadnienia*, s. 1.
- 18 A. Richling, J. Solon, *Ekologia krajobrazu*, PWN, Warszawa 1996, ss. 26 – 27.
- 19 J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, tł. Z. Danielewicz, Znak, Kraków 1995, ss. 255 – 278.
- 20 Tamże, s. 258.
- 21 Święty Augustyn, *Wyznania*, s. 200.