

Michał Horoszewicz

"Écologie et pauvreté - Cri de la terre
et cri des pauvres", L. Boff, V.
Elizondo (dir.), Paris 1995 : [recenzja]

Collectanea Theologica 66/3, 226-233

1996

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

bowiem wiadomo, dlaczego Maritain czy Mounier znaleźli się przed Kierkegaardem a J. P. Sartre (1905-1980) przed Husserlem (1859-1938).

O ile w części historycznej Autor ma ambicję przedstawienia jak największej liczby rozmaitych poglądów, o tyle w części trzeciej, poświęconej omówieniu sytuacji w polskiej etyce współczesnej, stosuje on metodę wybiórczą, i to bardzo wybiórczą. Zupełnie nie zauważa on istnienia takich nazwisk jak: o. Jacek Woroniecki, ks. T. Styczeń czy T. Ślipko, którzy mają na swym koncie wiele cennych publikacji, bardziej znaczących dla myśli etycznej niż książka J. Tischnera *Między panem i plebanem* (s. 181). J. Jaroń nie odnotowuje ich jednak w swojej bibliografii.

Słuszną wydaje się natomiast uwaga Autora, aczkolwiek przesadzona, zwłaszcza w kwestii języka: *Przed wszystkim etyka w naszym kraju w dalszym ciągu funkcjonuje na zasadzie dyscypliny dość hermetycznej. Wielu prominentów na różnych szczeblach życia społeczno-politycznego spogląda na etykę jako na coś dziwnego i gorszego aniżeli inne dyscypliny z tzw. nauk społecznych. Ponadto brak jest zmodernizowanych podręczników z etyki i zwykłych przewodników z dziedziny etyki dla nauczycieli, studentów i uczniów... Jeśli się takie ukazują pisane są najczęściej językiem drętwym i schematycznym* (s. 171). Nie wiem, czyje podręczniki tak surowo ocenił pan J. Jaroń. Dobrze byłoby wymienić przykładowo kilka pozycji tytułem ostrzeżenia, by ich nie kupować. Godnym pochwały jest z pewnością podjęty przez niego trud. Wydaje się jednak, iż wymaga on jeszcze dopracowania, by podręcznik był dokładniejszy, a przez to i bardziej przydatny.

ks. Ryszard Moń, Warszawa

L. BOFF, V. ELIZONDO (Dir), *Écologie et pauvreté – Cri de la terre et cri des pauvres*, „Concilium – Revue Internationale de Théologie”, Paris 1995, Beauchesne Éditeur, zes. 261, ss. 176.

W 1972 r. frankofoniczny teolog Olivier utrzymywał, że skoro wysunięto już teologię pracy (Chenu) i pokoju (Comblin), to można oczekiwać zaproponowania teologii środowiska człowieka. W tymże czasie poczęło się to urzeczywistniać: w stanie Kalifornia wydano publikację *Czy nie jest za późno? Teologia ekologii* – niewątpliwie po raz pierwszy złączającą te dwa człony; w siedem lat później *Ekologiczna teologia* objawiła się w Stuttgarcie. Jednakże w *Encyklopedii katolickiej* brak hasła *Ekologia* (t. IV, 1983, kol. 794), tyle że w hasle *Franciszek z Asyżu* (t. V, 1989, kol. 433) znalazła się wzmianka o ustanowieniu go w 1979 r. – na prośbę Międzynarodowego Planning Environmental and Ecological Institute for Quality Life – patronem ekologów.

Warto nadmienić, że półrocznik „Teologia en Contexto” – w języku hiszpańskim (także niemieckim i angielskim) wydawany przez akwizgrański Instytut Misjologiczny, a uwzględniający teologię w Afryce, Azji, Oceanii i Ameryce Łacińskiej – w skorowidzu do zeszytu 2 z 1994 r. wymienił szesnaście podhasła do hasła *Ekologia*.

We wrześniu 1991 r. międzynarodowy przegląd teologiczny „Concilium” ogłosił w ramach sekcji „teologia dogmatyczna” zeszyt 226 *Nie ma nieba bez naszej ziemi – teologia i ekologia* (wprowadzono tam pojęcie „teologiczna ekologia”) podejmujący problematykę całościową; w cztery lata później, sekcja „teologia trzecioświatowa” (w jej 18-osobowym Komitecie konsultacyjnym poza belgijskim kanonikiem Houtartem znajdują się wyłącznie teologowie z krajów Trzeciego Świata) wydała omawiany tu zeszyt *Ekologia a ubóstwo – wołanie ziemi i wołanie ubogich*, zajmujący się tylko jednym specyficznym wycinkiem – i to przede wszystkim w perspektywie trzecioświatowej. W edytoriale rozważono proces przeobrażenia refleksji od etapu troszczącego się o zachowanie gatunków zagrożonych zniknięciem, przez ekologię człowieczą, społeczną i mentalną, aż po ekologię integralną całkującą wszystkie te elementy w perspektywie założenia nowego przymierza społeczeństwa z naturą; do kompleksu ekologicznego wpisano społeczeństwo i kulturę. Uprzemysłowione kraje hemisfery północnej skłonne są akcentować „środowiskowy” punkt widzenia bez należytego uwzględniania bytu człowieczego; w odepchniętych od bogatego stołu krajach Południa dominuje wizja polityczno-społeczna, zwracająca uwagę na ubogich tej ziemi jako ofiary agresji przeciw ekologii. Nie wszyscy uświadamiają sobie, że byty najbardziej w przyrodzie zagrożone to nie wieloryby czy pandy, ale ubodzy skazani na przedwczesny zgon z powodu chorób, wycieńczenia i głodu. Dla ochrony swych przywilejów dysponenci bogactw wzniesli machinę zagłady, której techniczne możliwości wojen nuklearnych i chemicznych mogą doprowadzić do biocydu, ekocydu i nawet geocydu.

W cz. I zeszytu *Problematyka* Julio de Santa Ana, emerytowany profesor nauk społecznych i religii w Uniwersytecie Metodystycznym w São Paulo, rozważa praktykę dominacji, podboju i kolonizacji – obejmującą m.in. nadawanie nowych nazw geograficznych przy skazaniu na wymieranie nazw rodzimych – która pozwoliła krajom zachodnioeuropejskim, uprzednio „ubogim i barbarzyńskim”, rozpocząć proces akumulacji bogactw, otwierającego możliwości ogromnych osiągnięć w dziedzinie wiedzy i zastosowań technicznych. System repartycji – centrum skupiające finanse i władzę, rejony styczne, przeważające obszarowo i ludnościowo peryferie – interesuje się nie kwestiami moralnymi, lecz skutecznością procesu wytwarzania bogactw. Uprawomocnione wykluczanie ubogich prowadzi do tego, że w obrębie peryferii ubodzy – o wiele częściej niż można byłoby zaakceptować – „poświęcają innych ubogich” (Rwanda, Sri Lanka). Jak zachód chrześcijański podbił i kolonizował „niewiernych oraz pogan”, tak człowiek uważał się za powołanego do podbicia przyrody. De Santa Ana postuluje: należy przemysleć system odmienny, społecznie sprawiedliwy, bardziej żywotny ekologicznie. Nauka i technologia muszą stanąć w służbie najbardziej potrzebujących, bez szkodliwych następstw dla środowiska.

W pasjonującym i erudycyjnie ujętym fresku ekologiczno-kulturowym Berta Ribeiro, wykładowca antropologii sztuki w Rio de Janeiro, rozważa ekologiczną świadomość Indian w Amazonii. Obecny model zarządzania degraduje naturalne bogactwa nieodnawialne (nieprzemysłane wylesianie dziewiczej puszczy, doprowadzające do zmian klimatyczno-wodnych) i z udziału w przychodach wyklucza największą część ludności. Indianie mają wrodzone rozeznanie środowiska, w jakim żyją: znajdują

„ekosfery” poszczególnych roślin i zwierząt, wykorzystywanych dla celów odżywczych, leczniczych, rękodzielniczych. Autorka piętnuje niedopuszczalny „kolonializm ekologiczny” czyniący z opanowanego obszaru „ziemię podbitą”, swoistą kolonię wewnętrzną Trzeciego Świata, którą można dewastować na korzyść dominującego systemu ekonomicznego i społecznego.

W niemal wszystkich kulturach agrarnych ziemia jest święta – wskazuje Sylvia Marcos, psychoterapeutka, profesor psychologii społecznej uniwersytetu w Cuernavaca (Meksyk). W antropomorficznych wyobrażeniach mezoamerykańskich ziemia jest cielesna: trawa to skóra, studnie, źródła i grotty są oczyma, a rzeki – ustami. W Meksyku sięgano po metaforę horyzontalną – a nie wertykalną jak w chrześcijaństwie – i raj umieszczano na wschodzie, piekło zaś w leśnej grocie. W świecie Nahua wszystko miało przymioty materialne, duchowe, czasowe i przestrzenne – ziemia jawiła się w perspektywie moralnej: „podążamy wzdłuż ścieżki wysoko położonej, wąskiej i niebezpiecznej... z obu stron przepaście bezdenne – jeśli zboczysz ze ścieżki, spadniesz w otchłań” (zapis Sahugúna z XVI w.). Poruszanie się po powierzchni ziemi przeoranej brudami pociągało moralny obowiązek starannego wyrównywania skrajności dla urzeczywistnienia harmonii napięć. Istniało stałe współdziałanie między Nahua a bóstwami: „Aztekowie byli tak wpisani w «naprzyrodzoność» i «sacrum», że wszelkie rozróżnianie między sakralnością a świeckością wydawało się dla nich bez wartości”. Zjawiska naturalne pobudzały obawy w umyśle Azteków: byty fizyczne uznawano za przepojone boskością – a to „wykluczało wszelkie nadużycia i wykorzystywania przyrody oraz bogactw naturalnych”. Cały system wierzeń skłaniał do umiarkowanego czerpania z zasobów ziemi: „mity i przekazy azteckiego dzieła stworzenia nie przydały Aztekom pozycji dominującej nad przyrodą i nie ujmowały ich jako gatunku poczętego dla panowania nad wszelkimi formami życia”.

Często ubodzy sami uczestniczą w niszczeniu ziemi – twierdzi Christoph Uehlinger, wykładowca egzegezy ST we Fryburgu Szwajcarskim; pozostają głęboko wpisani jako aktorzy i jako ofiary w „struktury grzechu. Otwierając cz. II *Refleksja teologiczna*, biblista stara się odnaleźć „wołanie ziemi” oraz „wołanie ubogich” w organicznej teologii Stworzenia; odtwarza ubogą Palestynę z jej typową gospodarką mieszaną; wskazuje, że jedynie w Hi 31, 38-40 występuje krzyk ziemi: „jeźliż przeciw mnie ziemia moja wołała...” (przekład Bryt. i zagr. Towarzystwa Biblijnego; w edycji księgarni Św. Wojciecja brak wołania: „Czy skarżyła się ziemia...”) – tak więc, jego zdaniem, z Biblią nie można łączyć współczesnego dyskursu o wołanie ziemi. Wieśniacy palestyńscy znali klęski ekologiczne w konsekwencji wojen czy katastrof – w podobnych przypadkach dostrzegano rezultaty grzechu, tak czy inaczej wyrażającego się lekceważeniem Boga. „Wyjaśnienie klęski ekologicznej przez błąd ludu jest teologicznie uzasadnione, jeśli doprowadza do lepszej analizy rzeczywistości, do określenia prawdziwych przyczyn społecznych kryzysu ekologicznego i tym samym do zwalczania również struktur grzechu”. Aż do lat siedemdziesiątych Rdz 1, 26-30 odczytywano jako nieograniczone panowanie człowieka nad ziemią; dopiero po ogłoszeniu wiosną 1972 r. pierwszego raportu Klubu Rzymskiego *Granice wzrostu* egzegeci poczęli odnajdować udzielanie pełnomocnictwa pasterszowi, by skrupulatnie

chronił powierzonych mu dóbr. Teolog utrzymuje, że wprowadzony tam czasownik „władać” obejmuje prawo dominacji, jednakże w starożytności bliskowschodniej obowiązkiem władzy było „wykorzystywanie siły dla ograniczenia przemocy”; z kolei „ujarzmianie ziemi” należy odczytywać jako „oblaskawianie” jej, co kojarzy się z uprawą pól. Ziemia jednakże, jako przestrzeń życiowa, ma być kolonizowana: ludzkość wchodzi w rywalizację ze zwierzętami – błogosławieństwo przydane tylko ludziom pozwala mniemać, że uznaje się ich za zagrożonych bardziej niż zwierzęta. Utopia wegetariańska znika po potopie w Rdz 9, 3-5: człowiek uzyskuje przyzwolenie na żywienie się mięsem zwierzęcym. Biblia hebrajska niejednokrotnie piętnuje ciemnizywców przyrody, wskazuje Uehlinger i wołanie drzew w Iz 14, 7-8 łączy z protestem krajów peryferyjnych bogatych w surowce, ale politycznie uzależnionych, przeciw wyszukującemu centrum. Troszcząca się o kontakt teologia Stworzenia w krajach Północy winna okazać się krytyczna wobec „tyranii ekologicznej”. Z kolei teologowie wyzwolenia dystansują się od telogicznych ujęć dzieła Stworzenia, gdy te skłonne są porzucać modele antropocentryczne i nie występują energicznie w obronie prawa ubogich do życia: należy tam przeciwstawiać się imperialistycznym i patriarchalnym nadużyciom antropocentryzmu.

„My, chrześcijanie, nauczyliśmy się i uwierzyliśmy, że «człowiek jest królem Stworzenia». Błąd ten doprowadził nas do umiejscowienia siebie ponad wszystkim, co zostało stworzone. Pełni dumy, czuliśmy się panami” – pod tytułem *Duchowość ziemi* pisze Julia Esquivel Velásquez, Gwatemalałka osiadła w Meksyku, poetka i ekumenistka. Jej zdaniem, dysponenci władzy ekonomiczno-wojskowej podbili, obrabowali i wyprzedali ziemię oraz to wszystko, co ona zawiera i produkuje: „Postawa ta jest po prostu dowodem pustki duchowej, dumy i próżności” – nie pojmując praw ekologicznych, wprowadzili oni chaos w ład natury. Wzniesiony przez człowieka zachodu system dożywia się chciwie – w niszczyielskim szaleństwie – stałym unicestwianiem ludów Południa i przyrody. Zachłanność białego człowieka „pożre ziemię i pozostawi jedynie pustynię... co spotka ziemię, nadejdzie też na jej dzieci... ta ziemia cenna jest dla Boga, a gwałcenie jej oznaczałoby pogardzenie jej Stwórcą” – do prezydenta USA pisał w 1854 r. wódz Indian z Terytoriów Północno-Zachodnich (obecny stan Washington). Chrześcijanin nie tylko umieścił się ponad wszystkim, ale własny byt rozdzielił na ciało i ducha, w następstwie czego podczas konkwisty masowo chrzczył Indian, których później zabijał, uzasadniając to ratowaniem ich duszy: „W tak usprawiedliwiającej argumentacji zdobywanie dla ewangelizowania staje się oczywistą sprzecznością doprowadzającą do ludobójstw” – komentuje autorka. Odwołując się do historyka kultury Irvinga wyjaśnia, że Jezus mówiący o chlebie i winie „to jest ciało moje.. moja krew Przymierza... to czynicie na moją pamiątkę” był nie psychopatą-masochistą, jak miał domniemywać Freud, ale „poetą mającym ekologiczną wizję życia, wykorzystującym mit i symbol dla wyjaśnienia, że całe życie jest dla innego życia pokarmem”. Jezus jest życiem, które się dzieli – jest więc zmartwychwstaniem i zbawieniem. „Gdy ludzie przystaną na obdzielenie się i dzielenie między siebie, poznamy «ekologię sumienia» – a wówczas wypelnia się słowa wodza indiańskiego: „co spotka ziemię, nadejdzie też na jej dzieci”.

Pod tytułem *Teologia wyzwolenia a ekologia – alternatywa, konfrontacja czy dopełnienie?* Leonard Boff, jeden z czołowych teologów wyzwolenia, aktualnie profesor etyki w Rio de Janeiro, wskazuje: teologia ta oraz dyskurs ekologiczny wywodzą się z dwóch krwawiących ran. To ubóstwo i nędza, rozrywające tkankę życia milionów ubogich – oraz systematyczna agresja ziemi, rozłamująca strukturę równowagi planetarnej. Chrześcijaństwo od prapoczątków troszczyło się o ubogiego, ale nie przydawało mu centralnej pozycji teologicznej i polityczno-przeobrażycielskiej, jaką wnosi mu teologia wyzwolenia. Zagrożeni przedwczesną śmiercią z głodu, chorób i niedożywienia, ubodzy powodują wyłanianie się ekologicznej teologii wyzwolenia, która z dyskursu ekologicznego wytwarza nową kosmologię: ziemia okazuje się superorganizmem, powiązany z całym wszechświatem. Byt ludzki stworzono dla wszechświata, nie zaś odwrotnie – w celu przejścia na wyższe i bardziej złożone stadium powszechnej ewolucji. Do świadomości ludzkiej – twierdzi Boff – nie dotarło dostatecznie pojmowanie, że najwyższą wartością jest zachowanie planety i utrzymanie warunków dla urzeczywistniania się rodzaju ludzkiego. Jaka będzie przyszłość naszej planety – zapytuje teolog – jeśli pozwolimy na kontynuowanie logiki rabunku, do której nas przyzwyczaił nasz sposób bytowania i konsumpcji? Jaką nadzieję mogą żywić ubogie dwie trzecie całej ludzkości? Wytwarza się ryzyko zamykania się „kultury zaspokojonych”, gdzie egoizm konsumpcyjny nie bierze pod uwagę dewastacji mas ubogich; także ryzyko „nowych barbarzyńców”, którzy mogliby nie przystać na werdykt śmierci i podjąć desperacką walkę o przeżycie rujnując wszystko. Ludzkość mogłaby stanąć w obliczu przemocy i nieszczycielstwa w skali dotąd nieznannej. Autor sądzi, że oba wysunięte pytania stanowią wspólny obszar trosk w obu hemisferach naszej planety – stanowią one samo jądro i teologii wyzwolenia, i refleksji ekologicznej; umożliwiają dialog oraz konwergencję w różnorodności między biegunami geograficznymi i ideologicznymi świata. Sprowadzają się do drogi niezbędnej do podjęcia dla zachowania wszystkiego co stworzone i dla wykupienia godności przeważających mas ubogich. Teologia wyzwolenia i dyskurs ekologiczny potrzebują się wzajemnie i dopełniają się obustronnie.

José Ramos Regidor, Hiszpan osiadły w Rzymie, profesor teologii w Papieskim Uniwersytecie Salesianum, rozważa *Kilka przesłanek dla ekospołecznej teologii wyzwolenia*. Występujące sprzeczności – Północ a Południe, byty ludzkie a natura, mężczyźni a kobiety – ujmowano w perspektywie kultury dominującej; należy to porzucić i przyjąć punkt widzenia historii odwróconej, ofiar, wykluczonych – by dojść do odmiennej interpretacji wymienionych trzech sprzeczności. W ciągu pięciuset lat podboju-kolonizacji Zachód starał się nałożyć na wszystkich model kultury „nowoczesnej”: jeden jej wymiar wyraża historyczne doświadczenia systemu kolonialnego zarządzanego przez zdobywców-kolonizatorów, przez dominujące sektory Północy; inny wymiar to przeżywanie pięciuset lat kolonizacji z punktu widzenia Południa – ofiar, wykluczonych. System kolonialny w szerokim pojmowaniu to wytworzenie organizacji społecznej, politycznej i kulturowej zdolnej do zapewnienia przepływu zasobów oraz kapitałów na Północ – jednym z głównych rezultatów to akumulacja bogactw na Północy oraz wśród dominujących elit Południa. Przez pięć

wieków ludy Południa nie mogły być protagonistami swej historii: dziś nierzadko wyłaniają się jako aktorzy, ale dążą do wypracowania wspólnego losu, nie pragnąc odgórnych koncesji – tak np. podczas różnie określanych obchodów w 1992 r. ukonstytuowała się panamerykańska kampania „pięćsetlecia oporu indiańskiego, murzyńskiego i ludowego”. Z punktu widzenia Południa przyjęto, że w persektywie owego półtysiąclecia podboju i kolonizacji istnieje wielowymiarowy dług etyczno-historyczny (społeczno-ekonomiczny, polityczno-wojskowy, kulturowo-religijny, ekologiczny): ludy Południa okazały się wierzycielami Północy z uwagi na szkody przez nią spowodowane i na zasoby oraz kapitały zawłaszczzone. Zwalczanie eurocentryzmu to nie zaprzeczanie Europy, ale wykorzenianie z dominujących wyobrażeń zbiorowych takiej wizji świata, wedle której Północ jest wyższa nad wszystko i stanowi centrum wszystkiego. Ale zwalczanie eurocentryzmu to zwalczanie wszelkiego etnocentryzmu.

Teolog podejmuje następnie perspektywę przyrody. Jej rabunek rozpoczął się w neolicie z załążkami rolnictwa i pierwszymi osiedlami. Od pięciuset lat trwa systematyczna eksploatacja ziemi, od półtora wieku – masowe niszczenie przyrody doprowadzające do obecnego kryzysu ekologicznego. Wyżysk natury usprawiedliwiano dominującą tradycją kulturową społeczeństw patriarchalnych (Ramos Regidor – nie jedyny w tym zeszycie – przywołuje Kartezjusza, Bacona i Newtona jako patronów tradycji): naturę uważano za przedmiot i za zasób niewyczerpywalny, możliwy do wykorzystywania w nieskończoność dla zapewnienia ekonomiki wzrostu. Niezbędna jest więc nowa organizacja ekonomiki: nie „ekonomicznej”, lecz związanej z ekologią i kulturą, zatem w służbie przyrody i wspólnoty.

Autor dochodzi dalej do perspektywy kobiet: wskazuje, że swobodną afirmację płci na Południu uniemożliwiają dotąd dominujące w płaszczyznach ekonomiczno-polityczno-kulturowych struktury patriarchalne, kolonialne i kapitalistyczne. Zachodzi więc konieczność wzniesienia nowego modelu rozwoju i społeczeństwa. Ogólnie: niezbędne staje się odkrycie zbieżności różnych paradygmatów i wytworzenia jednego paradygmatu ekologiczno-ekonomiczno-feministycznego i kulturowego.

Padają wreszcie doniosłe sugestie dla refleksji teologicznej: religie, Kościoły i teologie stanowią część przedłożonych już procesów historycznych. Oficjalne chrześcijaństwo było współnikiem i aktorem kolonializmu, sprzyja (czas terażniejszy) kulturze dominacji. „Kościół katolicki” wykazuje dziś silną centralizację i romanizację; często ujawnia niezdolność do przeżywania w swym tonie wartości wolności pluralizmu i demokracji; katolików zdominowały: punkt widzenia moźnych, eurocentryzm i utożsamianie Ewangelii Chrystusowej z jej wersją europejską”. Przeciwnie, chrześcijaństwo wspólnot podstawowych – pozostając w pewnej więzi z chrześcijaństwem oficjalnym – dąży do wytworzenia chrześcijaństwa nowego typu, sytuując się w optyce Południa, przyrody, kobiet; odrzuca on paradygmaty ekonomiczne oraz eurocentryczne z ich przemocą brutalną i falokratyczną; dąży do uświadomienia „planetarnych wymiarów naszego życia codziennego”.

Poszukiwanie nowej etyki ekospołecznej zmierza podstawowo do uznania innych: wykluczonych, przyrody, kobiet; odwoła się ona do osobistego przeobrażenia,

do zmiany mentalności łupieżczej, kolonialistycznej i fauokratycznej. Należy kształtować ekospołeczną teologię wyzwolenia rozumianą jako krytyczna refleksja nad wiarą ludzi wierzących oraz nad wiarą ich wspólnot przeżywaną w walkach o sprawiedliwość społeczną, ekologiczną oraz międzypłciową. Poszukiwane przez chrześcijan latynoamerykańskich wyzwolenie to wyzwolenie ubogich z odczłowieczenia i uciemnienia (wyzwolenie społeczne autochtonów, Murzynów, warstw ludowych, przyszłych pokoleń), wyzwolenie przyrody z deprawacji (wyzwolenie ekologiczne, przechodzące od rabunkowości ku uznaniu odmienności bytów ożywionych i nieożywionych), wyzwolenie kobiet – zwłaszcza ubogich na Południu – z dyskryminacji (wyzwolenie płci). Ekospołeczna teologia wyzwolenia ma za zadanie przeformułowanie tradycyjnej teologii Stworzenia w perspektywie Południa, przyrody i ubogich kobiet.

Stworzenie to proces historyczny – przypomina Ramos Regidor: Stwórca powierzył bytom ludzkim wzięcie w opiekę całego dzieła Stworzenia. Człowiek jednak, zwłaszcza w ostatnim pięćsetleciu, okazał się „prawdziwym szatanem ziemi” niszczonej w służbie interesów Północy. Niejeden teolog (wśród nich Boff) uważał, że dotąd w miejsce prawdziwego obwieszczenia Ewangelii występowało autorytarne nakładanie jej wersji europejskiej: „Aż dotąd, ewangelizacja identyfikowała się z uzasadnieniem”. A przecież należy przyjąć, że chrześcijaństwo europejskie nie stanowi jedynego możliwego – trzeba uznać „prawo Indian oraz Afroamerykanów do własnej ich religii, różniącej się od chrześcijaństwa”. W tej optyce rodzą się dziś mniej czy bardziej wypracowane teologie indygenne, czarne (afroamerykańskie), także ekoteologie, teologie wyzwolenia kobiet... te realia „u podstaw” są – mimo swych ograniczeń – znakiem nadziei.

Trzy pierwsze artykuły cz. III *Nowe horyzonty*, nie wypadły przekonująco, roztopiając się w ogólnikach ekonomiczno-wspólnotowo-ekologiczno-środowiskowych. Ostatnie studium *Teologiczna debata nad ekologią* przygotował edytor włoski Rosino Gibellini, znawca wielu współczesnych orientacji teologicznych. Zastanawia go długotrwałe milczenie chrześcijańskiej teologii oraz etyki w odniesieniu do postępującej i nieuzasadnionej ekspansji przemysłowego rozwoju technicznego w epoce współczesnej. Radykalny antropocentryzm zainaugurowany przez Kartezjusza podporządkował przyrodę człowiekowi, dając początek antropocentrycznej arogancji wobec niej. W dziejach Stworzenia człowiek jest tworem ostatecznym – ale „przed szabatem i dla niego” (skoro siódmego dnia Bóg odpoczywa, to nie człowiek jest zwieńczeniem dzieła sześciu dni ale szabat). Teologia w perspektywie ekologicznej przesuwana z kategorii natury będącej całkowicie w dyspozycji człowieka jako tworzywo do manipulowania i obróbki – ku kategorii zachowania dzieła stworzonego i współpracy z nim. Teologia wyzwolenia dopiero w 1992 r. – przypomina Gibellini – podjęła problematykę ekologiczną w optyce trzecioświatowej. „Teologia i Kościół chrześcijański winny dziś wyjść z drzemki, którą można określić jako «niepamięć o Stworzeniu» i rozwinąć cały swój potencjał teologiczny oraz eklezyjalny – jak też kulturowy i polityczny – wiary w Stworzenie”.

Omawiany zeszyt sięga po doniosłą problematykę i przynosi wiele znakomitych rozpraw (choćby nawet spoza osi teologicznej, jak esej Ribeiro). Ale budzi też

zastrzeżenia. Wbrew edytorialnym zapowiedziom uwzględniania autorów z różnych części świata „nadreprezentowano” Amerykę Łacińską (aż 6 studiów na 11), całkowicie zaś pominięto Afrykę, choć tam „krzyk ziemi” upustynnianej sprzęga się z krzykiem umierających z braku pokarmu i wody (wydaje się, że śmierć głodowa jest nieporównanie częstsza w Afryce niż w Ameryce Łacińskiej); skądinąd warto dorzucić, że w 1993 r. problematyka ekologiczna dotarła nawet do Niezależnych Kościołów Afrykańskich (określających się obecnie Międzynarodowymi K.A. – angielski skrót pozostał nie zmieniony: African Independent Churches przeszło w A. International Ch.). Niepojętym przeoczeniem jest brak jakiegokolwiek odniesienia do wymienionego wyżej zeszytu 236: jego zawartość – przecież właśnie dopełniająca! – można było wymienić na jednej ze stron „pustych”; można było przywołać go w edytoriale (zresztą godziło się wspomnieć także o analogicznych rozprawach rozsypanych w różnych zeszytach) – wszak Boff, współredaktor tego zeszytu i współautor edytorialny, jest członkiem komitetu konsultacyjnego właśnie owego zeszytu 236; winien to – bezwzględnie – uczynić właśnie Gibellini z uwagi na istotne zbieżności tematyczne (swoistym zrządzeniem losu Gibellini to literacki dyrektor wydawnictwa Queriniana, które jest edytorem włoskiej mutacji „Concilium” – ów zeszyc 236 po prostu przechodził przez ręce...).

Nie zadbano o mocniejszy punkt finalny: wprawdzie rozprawę Gibelliniego usytuowano w miejscu właściwym, jednakże ma ona ciężar gatunkowy znacznie niższy od znakomitego studium Ramosa Regidora. Najszcześniejsze byłoby: zastąpienie trzech mało tu wnoszących artykułów cz. III stosownymi tekstami z Czarnej Łądy (wszak nawet w komitecie konsultacyjnym są stamtąd: Ngindu Mushete, Oduyoye oraz Chikane!) i wprowadzenie rozprawy Ramosa Regidora jako przekonującego i właśnie „horyzontowego” akcentu końcowego.

Michał Horoszewicz, Warszawa

J. COLEMAN SI, M. TOMKA (Dir.), Nationalisme et religion, „Concilium Revue Internationale de Théologie”, Paris 1995, Beauchesne Éditeur, zesz. 262, ss. 139+, 5 nb.

Czy nacjonalizm odżywia się refleksją przydającą wielką niezależność „rzeczywistościom ziemskim”, a więc też społeczeństwu i polityce? Czy charakter narodowy staje się wówczas tak potężny, że dla swej sprawy może wykorzystywać religię i politykę? Ale czy nacjonalizm nie stanowi jednego ze zbiorowych egoizmów zaprzeczających uniwersalizmowi chrześcijańskiemu, które zatem znajdują się w podstawowej sprzeczności z Ewangelią? Czy nie jest przyczyną i źródłem niezliczonych postaci nieludzkości? Pytania takie i wiele dalszych stawiają John Coleman SI, profesor religii i społeczeństwa w Graduate Theological Union, Berkeley (USA), oraz