

Jarosław Horowski

Rozwój człowieka w kontekście środowiska przyrodniczego : w świetle encykliki Benedykta XVI "Caritas in veritate"

Collectanea Theologica 80/2, 65-82

2010

Artykuł został 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.

JAROSŁAW HOROWSKI, TORUŃ

ROZWÓJ CZŁOWIEKA W KONTEKŚCIE RELACJI DO ŚRODOWISKA PRZYRODNICZEGO – W ŚWIETLE ENCYKLIKI BENEDYKTA XVI *CARITAS IN VERITATE*

Rozwój człowieka nie jest procesem automatycznym, zdeterminowanym wyłącznie potencjałem ludzkiej natury. O rozwoju decydują również relacje, w jakie wchodzi człowiek: zarówno ich przedmiot, jak i jakość¹. Relacja kojarzona jest przede wszystkim jako odniesienie do Boga lub do innego człowieka. Współczesna pedagogika, a zwłaszcza filozofia wychowania, poddaje analizie owe relacje, o czym świadczy rozwój na gruncie pedagogicznym takich koncepcji, jak personalizm² czy filozofia dialogu³. Niejako na margines zainteresowań przesunięte zostały kwestie związane z relacją człowieka do świata materialnego; rzadko rozpatruje się ją w kategoriach moralnych, czyni przedmiotem odpowiedzialności. Jedną z przyczyn takiego stanu jest niewątpliwie kojarzenie świata materialnego wyłącznie przez pryzmat cywilizacji, czyli materialnego wymiaru kultury, w którym człowiek żyje na co dzień. Tymczasem rzeczywistość materialna jest przede wszystkim środowiskiem przyrodniczym. Działania, których przedmiotem jest przyroda, przemieniają nie tylko zewnętrzny świat człowieka, ale również sam działający podmiot. Z tego względu nie może być na nie obojętna refleksja na temat ludzkiego rozwoju.

Kwestia odniesień człowieka do środowiska przyrodniczego jest od dawna tematem kościelnych dokumentów⁴. Podejmowali ją cho-

¹ Por. M. G o g a c z, *Podstawy wychowania*, Niepokalanów 1993, s. 19-23; t e n ż e, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997, s. 21, 89-90.

² Por. J. B a g r o w i c z, *Wychowanie personalistyczne w chrześcijaństwie*, w: M. R u s e c k i (red.), *Personalizm polski*, Lublin 2008, s. 235-360, 367-374; M. N o w a k, *Pedagogika personalistyczna*, w: Z. K w i e c i Ń s k i, B. Ś l i w e r s k i (red.), *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, t. 1, Warszawa 2005, s. 241.

³ Por. J. G a r a, *Pedagogiczne implikacje filozofii dialogu*, Kraków 2008, s. 95-133.

⁴ Por. T. Ś l i p k o, *Ekologiczna doktryna Kościoła*, w: T. Ś l i p k o, A. Z w o l i Ń s k i, *Rozdroża ekologii*, Kraków 1999, s. 19-54.

ciażby Paweł VI⁵ i Jan Paweł II⁶. Pojawiła się także w Katechizmie Kościoła Katolickiego⁷. Szczególne miejsce znalazła jednak w nauczaniu Benedykta XVI⁸, co motywowane jest m.in. „stanem zdrowia ekologicznego planety” (CV 32). Podjęcie przez papieża problemów ekologicznych sprawiło, że Benedykt XVI zaczęto nazywać „zielonym” papieżem⁹. Analizując jego wypowiedzi, nietrudno jed-

⁵ Por. J. Grzeskowiak, *Teologiczne przesłanki odpowiedzialności za środowisko przyrodnicze*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 27 (1980) nr 6, s. 9.

⁶ Zob. np. T. Poller, *Bóg, człowiek, natura. Problematyka ekologiczna w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków–Zakopane 2001; S. Jaromi, *Stworzyciel i przyroda według Jana Pawła II*, w: A. Dyduch-Falniowska, M. Grzegorzczak, Z. Kijas, Z. Mirek (red.), *Między niebem a ziemią. Ku etyce ekologicznej*, Kraków 2000, s. 263-281; M. Wyrostkiewicz, *Ekologia ludzka. Osoba i jej środowisko z perspektywy teologicznomoralnej*, Lublin 2007; J. Dębowski, *Ekologia osoby ludzkiej w chrześcijańskim nauczaniu społecznym*, Olsztyn 2001, s. 129-142.

⁷ Zob. A. Dyduch-Falniowska, M. Grzegorzczak, *Czy Katechizm Kościoła katolickiego zachęca do ochrony przyrody?* w: A. Dyduch-Falniowska, M. Grzegorzczak, Z. Kijas, Z. Mirek (red.), *Między niebem a ziemią. Ku etyce ekologicznej*, s. 283-289.

⁸ Refleksji na temat ochrony środowiska Benedykt XVI poświęcił uwagę w encyklicie o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie *Caritas in veritate*, która stanowi podstawowe źródło niniejszych analiz (dalej: CV), *L'Osservatore Romano* 30(2009) nr 9, s. 4-35. Ochrona środowiska stała się przedmiotem rozważań również w innych dokumentach i wypowiedziach, np.: *Osoba ludzka sercem pokoju*. Orędzie na XL Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2007 (dalej: ŚDzP2007), *L'Osservatore Romano* 28(2007) nr 2, s. 4-9; *Rodzina wspólnotą pokoju*. Orędzie na XLI Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2008 (dalej: ŚDzP2008), *L'Osservatore Romano* 29(2008) nr 1, s. 25-28; *Zwalczanie ubóstwa drogą do pokoju*. Orędzie na XLII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2009 (dalej: ŚDzP2009), *L'Osservatore Romano* 30(2009) nr 1, s. 3-9; *Jeśli chcesz krzewić pokój, strzeż dzieła stworzenia*. Orędzie na XLIII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2010 (odtąd ŚDzP2010), *L'Osservatore Romano* 31(2010) nr 1, s. 4-8; *Droga pokory nie jest drogą rezygnacji, lecz odwagi*. Homilia podczas pielgrzymki do Loreto, 2 IX 2007, *L'Osservatore Romano* 28 (2007) nr 10-11, s. 9-11; *Boże Narodzenie świętem odrodzonego stworzenia*. Homilia podczas Pasterki w Bazylice św. Piotra, 24 XII 2007, *L'Osservatore Romano* 29(2008) nr 2, s. 17-18; *Niech Duch Święty odnowi ten kraj*. Przemówienie podczas ceremonii powitania na XXIII Światowych Dniach Młodzieży, 17 VII 2008, *L'Osservatore Romano* 29(2008) nr 9, s. 11-12; *Ochrona środowiska jest ściśle związana z integralnym rozwojem człowieka*. Audiencja generalna, 26 VIII 2009, *L'Osservatore Romano* 3 (2009) nr 10, s. 34-35; *Musimy jak najszybciej zwalczyć głód i niedożywienie na świecie*. Przemówienie w FAO na rozpoczęcie spotkania poświęconego bezpieczeństwu żywnościowemu, 16 XI 2009, *L'Osservatore Romano* 31(2010) nr 1, s. 22-24; *Miłość bliźniego i sprawiedliwość w stosunkach międzynarodowych i między państwami*. Przesłanie z okazji XIII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, *L'Osservatore Romano* 28(2007) nr 7-8, s. 5-7.

⁹ Zob. D. Stone, *The Green Pope*, <http://www.newsweek.com/id/132523> (pobrano 31 XII 2009); T. Bielicki, *Benedykt XVI staje się coraz bardziej „zielony”*, <http://wyborcza.pl/2029020,96165,6881981.html> (pobrano 26 XII 2009); K. Tekień, *Ekologiczny apel Benedykta XVI*, http://www.dziennik.pl/zielony-dziennik/article209761/Ekologiczny_apel_Benedykta_XVI.html (pobrano 31 XII 2009).

nak dostrzec, że problematyka degradacji środowiska przyrodniczego włączona jest zawsze w kontekst rozważań nad relacją między człowiekiem i przyrodą i połączona z troską o ochronę nie tylko przyrody, ale także godności człowieka, a zwłaszcza jego wszechstronnego rozwoju. Wśród pojawiających się w drugiej połowie XX w. koncepcji ekofilozoficznych i ruchów proekologicznych są bowiem i takie, które w imię dobra przyrody kwestionują dobro człowieka i podważają wartość jego rozwoju¹⁰.

Niniejsze opracowanie będzie miało na celu przedstawienie koncepcji Benedykta XVI, dotyczącej rozwoju człowieka w kontekście jego stosunku do środowiska przyrodniczego. Fundamentem rozważań będzie encyklika o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie *Caritas in veritate*. W dokumencie tym Benedykt XVI przygląda się problemom ekologicznym właśnie w perspektywie ludzkiego rozwoju. Należy zaznaczyć, że ów rozwój może być rozpatrywany w wymiarze indywidualnym lub społecznym. Encyklika w zasadniczej części dotyczy rzeczywistości społecznej, podkreślając aspekt ekonomiczny. Podejmowane rozważania będą próbą wydobycia tego, co Benedykt XVI mówi na temat indywidualnego rozwoju człowieka. Część pierwsza poświęcona zostanie ukazaniu uznanych przez papieża za redukcjonistyczne stanowisk w ujęciach rozwoju przez odniesienia do przyrody, by na tej podstawie przybliżyć stanowisko Benedykta XVI zarówno w sprawie płaszczyzn, na jakich powinien dokonywać się rozwój człowieka, jak i w aspekcie transcendentnego wymiaru ludzkiego rozwoju.

Redukcjonistyczne koncepcje rozwoju człowieka w relacji do środowiska przyrodniczego

Na konieczność ochrony środowiska przyrodniczego zwrócono uwagę w stosunkowo niedawno. Dokonujący się w XIX i XX w. rozwój techniki i związana z nim eksploatacja zasobów naturalnych doprowadziły do zniszczenia przyrody na taką skalę, że zagrożone

¹⁰ Por. M. Wyrostkiewicz, *Ekologia ludzka*, s. 71-79; W. Irek, „Zielona religia” czy solidarność człowieka z przyrodą? Wrocławski Przegląd Teologiczny 16(2008) nr 2, s. 100-102. W tym kontekście warto zwrócić uwagę np. na etykę Petera Singera, który formułując normy moralne, proponuje zakwestionowanie zasady, że życie ludzkie jest cenniejsze od życia zwierząt, interpretując ją jako dyskryminację na podstawie przynależności gatunkowej; por. P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, Warszawa 1997, s. 119-125.

zostało dobro człowieka. 26 maja 1969 r. sekretarz generalny ONZ, Sithu U Thant, ogłosił raport, w którym zaprezentował dane wskazujące na wysoki stopień degradacji przyrody i niekorzystne konsekwencje tego faktu dla samego człowieka. Wezwał w nim również do racjonalnego korzystania z zasobów Ziemi i wysiłków na rzecz ochrony ziemskiego ekosystemu. W tym samym czasie rodziła się refleksja bioetyczna, dla której kontekstem były właśnie problemy ekologiczne¹¹. Obecnie bioetykę dzieli się na dwie dziedziny. Pierwszą jest *etyka medyczna*, która bada moralny aspekt ingerencji w granicznych sytuacjach powstawania życia, jego trwania i śmierci¹², natomiast druga – *etyka ekologiczna* lub *ekoetyka* – podejmuje kwestie ochrony przyrody. Ponieważ każdy system etyczny oparty jest na założeniach ontologicznych, antropologicznych oraz epistemologicznych, dlatego istotne jest dostrzeżenie, że systemy etyki środowiskowej budowane są na określonej koncepcji ekofilozoficznej, której konsekwencją jest dopiero aksjologia oraz deontologia w zakresie odniesień do przyrody¹³. Owe koncepcje dzieli się zazwyczaj na antropocentryczne oraz biocentryczne¹⁴.

Mówiąc o początkach ruchu na rzecz ochrony środowiska, należy zauważyć jego antropocentryczny charakter. Tak jak kultura Zachodu przez wieki traktowała świat przyrody jako środek do zaspokojenia

¹¹ Por. W. B o ł o z, *Bioetyka i prawa człowieka*, Warszawa 2007, s. 19-23; J. M. D o ł ę g a, *Zarys zoologii systemowej*, Warszawa 2005, s. 23-27; zob. T. H. F e s z c z y n, *Zagrożenia środowiskowe współczesnego świata według raportu Sekretarza Generalnego ONZ U Thanta „Człowiek i jego środowisko” i teologii ekologicznej*, Olsztyn 2002.

¹² Por. T. Ś l i p k o, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Warszawa 1988, s. 16.

¹³ Por. J.M. D o ł ę g a, *Z filozofii nauk ekologicznych*, w: J.M. D o ł ę g a, J.W. C z a r t o s z e w s k i, A. S k o w r o Ń s k i (red.), *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, Warszawa 2001, s. 26-37; t e n z e, *Ekofilozofia – nauka XXI wieku*, Problemy Ekorozwoju 1(2006) nr 1, s. 19-20.

¹⁴ Por. W. T y b u r s k i, *Etyka środowiskowa a paradygmat antropocentryzmu*, w: t e n z e (red.), *Ekofilozofia i bioetyka. Materiały VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Toruniu*, Toruń 1996, s. 68; t e n z e, *System wartości i etyczna ochrona środowiska przyrodniczego*, w: t e n z e (red.), *Człowiek i środowisko. Dyscypliny humanistyczne i ekologia*, Toruń 1995, s. 72-75; Z. W r ó b l e w s k i, *Uwagi na temat kontrowersji antropocentryzm – biocentryzm w etyce ekologicznej*, w: J.W. C z a r t o s z e w s k i (red.), *Etyka środowiskowa wyzwaniem XXI wieku*, Warszawa 2002, s. 73, 76; M. M. B o n e n b e r g, *Aksjologiczne problemy ekologii*, w: M. G o ł a s z e w s k a (red.), *Poznanie i doznanie. Eseje z estetyki ekologii*, Kraków 2000, s. 33; Z. H u l l, *Filozofia ekologii jako nowa dziedzina filozofowania*, w: W. T y b u r s k i (red.), *Ekofilozofia i bioetyka*, s. 12, 16; A. P a p u z i ń s k i, *Metafizyczne dziedzictwo nauki jako problem filozofii ekologii*, w: W. T y b u r s k i (red.), *Ekofilozofia i bioetyka*, s. 29-41.

własnych potrzeb materialnych, tak i dostrzeżenie degradacji środowiska przyrodniczego dokonało się w momencie zagrożenia człowieka. Wzrastająca obecnie świadomość konieczności ochrony przyrody nie idzie jednak w parze ze zmianą postawy wobec niej. Przyroda nadal traktowana jest instrumentalnie, a zmiany w świadomości dotyczą jedynie faktów: ograniczonego zasobu dóbr naturalnych i groźby zniszczenia ekosystemu Ziemi. Antropocentryczna argumentacja za ochroną przyrody wskazuje zazwyczaj na zależność między kondycją rzeczywistości przyrodniczej a zdrowiem i jakością życia człowieka, jak również odwołuje się do troski o przyszłe pokolenia¹⁵.

Sprzeciw wobec paradygmatu antropocentrycznego wyrażany jest w biocentrycznym nurcie ekofilozofii. Mieszczące się w nim kierunki ekologii głębokiej, ekofilozofii czy ekofeminizmu przebudowują radykalnie obecny sposób postrzegania i wartościowania świata. O ile w nurcie antropocentrycznym wartość immanentna przypisywana była człowiekowi, a przyrodę traktowano jako wartość instrumentalną, to w nurcie biocentrycznym przyroda określana jest jako wartość immanentna¹⁶, a człowiek rozumiany jest jedynie jako jej element – niekiedy istotny¹⁷, a niekiedy nazywany rakiem lub pasożytem organizmu, którym jest Ziemia¹⁸.

Benedykt XVI we fragmentach swoich dokumentów, w których podejmuje problematykę ekologiczną, przytacza antropocentryczną argumentację za ochroną przyrody. Gdy w orędziu na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2010 r. mówi o zmianach klimatycznych,

¹⁵ Por. Z. Wróblewski, *Uwagi*, s. 76.

¹⁶ Konstrukcja tej argumentacji związana jest z założeniem teleologicznej struktury przyrody i w związku z tym przybiera formę argumentu teleologicznego; por. t e n ę e, *Natura – cele naturalne – wartości i normy. Analiza argumentu teleologicznego w ujęciu praktycznej filozofii przyrody*, Studia Philosophiae Christianae 45 (2009) nr 1, s. 202, 205.

¹⁷ Kierunkiem dowartościowującym rolę człowieka w rozwoju świata jest eko-filozofia Henryka Skolimowskiego. Opiera się ona na mocnej wersji zasady antropicznej oraz na koncepcji ewolucji Teilharda de Chardin. Według eko-filozofii przemiany rzeczywistości zmierzają do wyłaniania się coraz doskonalszych warstw świadomości. Ludzki umysł jest zatem wpisany w proces ewolucji, ponieważ dzięki niemu wszechświat osiąga poziom najpierw świadomości, a następnie samoświadomości; por. H. Skolimowski, *Filozofia żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia*, Warszawa 1992, s. 25-27. W *Medytacjach o nędzach cywilizacji technicznej i o blaskach życia ludzkiego* Skolimowski stwierdza: „Jesteśmy stworzeniami bardzo specjalnego gatunku. Nasza «specjalność» to zrozumienie sensu życia, który staje się misją i przeznaczeniem”; t e n ę e, *Medytacje o nędzach cywilizacji technicznej i o blaskach życia ludzkiego*, Londyn 1979, s. 49.

¹⁸ Por. J. Grzesica, *Ochrona środowiska naturalnego człowieka*, Katowice 1993, s. 54-55.

pustynnieniu, zanieczyszczeniu rzek i warstw wodonośnych, zanikaniu różnorodności biologicznej, deforestacji regionów równikowych i tropikalnych, wyraża troskę o utratę produktywności rozległych obszarów rolnych, a w konsekwencji o tzw. uchodźców ekologicznych, czyli o tych, którzy ze względu na zniszczenie środowiska ich życia muszą je opuścić (por. ŚDzP2010 4).

Ten fragment orędzia powtarza myśl, wyrażoną wcześniej w encyklice *Caritas in veritate*, gdzie Benedykt XVI stwierdził, że korzystanie z dóbr naturalnych łączy się z odpowiedzialnością „wobec ubogich, przyszlých pokoleń i całej ludzkości” (CV nr 48, por. ŚDzP2008 7). Rozwijając ten temat w kolejnych punktach encykliki, papież wskazał na problemy energetyczne, które wywoływane są przez niektóre państwa, rabunkowo wydobywające nieodnawialne źródła energii, a zwłaszcza na konsekwencje tego faktu w rozwoju krajów ubogich (por. CV nr 49; zob. także ŚDzP2007 9; ŚDzP2008 8). Papież podkreślał, że zanieczyszczenie środowiska skutkuje nie tylko pustynnieniem ziemi i jałowieniem produkcyjnym niektórych obszarów uprawnych, ale również zubożeniem i zacofaniem zamieszkującej je ludności (por. CV nr 51). Przypomniął także prawo następnych pokoleń do świata nie mniej zasobnego w bogactwa naturalne, wystarczające do godnego życia (por. CV nr 50)¹⁹.

Charakterystycznym rysem nauczania papieskiego jest też ukazywanie związku między ochroną środowiska a budowaniem pokoju. W encyklice kwestia ta została jedynie zaznaczona (por. CV nr 51), natomiast swoje rozwinięcie znalazła w orędziach na Światowe Dni Pokoju. W orędziu na 1 stycznia 2010 r. problem ekologii wyakcentowany został już w tytule: *Jeśli chcesz krzycieć pokój, strzeż dzieła stworzenia*. Konsekwentnie w pierwszym punkcie papież stwierdza: „Jeśli bowiem ludzkie okrucieństwo wobec drugiego jest źródłem wielu niebezpieczeństw, które zagrażają pokojowi i autentycznemu, integralnemu rozwojowi człowieka: wojen, międzynarodowych i regionalnych konfliktów, zamachów terrorystycznych i pogwałceń praw ludzkich, to nie mniej niepokojące są zagrożenia, jakie rodzi lekceważenie – jeśli nie wręcz nadużywanie – ziemi i bogactw na-

¹⁹ Niniejszej problematyce papież poświęca uwagę w orędziach na Światowe Dni Pokoju 2010 r. (por. ŚDzP2010 2, 7-8, 9) oraz 2009 (por. ŚDzP2009 2, 5). Warto pod kątem tego tematu prześledzić wypowiedzi papieża do FAO (*Musimy jak najszybciej*, s. 24) oraz z okazji kolejnych Światowych Dni Wyżywienia. Benedykt XVI wraca do niniejszego zagadnienia również w przesłaniu do uczestników XIII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, *Miłość bliźniego*, s. 6.

turalnych” (ŚDzP2010 1). Również we wcześniejszych orędziach – chociaż nie tak wyraźnie – poruszana była kwestia ochrony przyrody w kontekście troski o pokój (por. ŚDzP2007 8-9; ŚDzP2008 7-8)²⁰.

Benedykt XVI w orędziu na 1 stycznia 2010 r. zauważa również znaczenie, jakie ma w życiu człowieka piękno i harmonia przyrody: „Wiele osób znajduje uspokojenie i pokój, czują się one odnowione i umocnione, gdy są w bliskim kontakcie z pięknem i harmonią przyrody” (ŚDzP2010 13).

Mimo że mówiąc o ochronie przyrody, papież wskazuje na konieczność ochrony człowieka, to jego koncepcji nie należy wpisywać w paradygmat instrumentalnego podejścia do rzeczywistości materialnej²¹. Piętnuje on bowiem postawę, która prowadzi do technicyzacji natury, traktowania jej jako materii, którą można dysponować według własnych zachcianek. Stwierdza, że taka postawa prowadzi do nadużyć środowiska i przemocy względem niego (por. CV nr 48). Papież wyraża również niepokój o człowieka wyłącznie „technologicznego”, który, zdaniem papieża, nie jest zdolny do wyznaczania swoim działaniom obiektywnych celów i odpowiedniego posługiwania się narzędziami, które ma do dyspozycji (por. CV nr 21).

W nauczaniu Benedykta XVI znaleźć można fragmenty wskazujące na troskę o samą przyrodę i ukazujące negatywne konsekwencje rozwoju, jeżeli towarzyszy mu założenie o jedynie instrumentalnej wartości przyrody. W homilii, wygłoszonej na XXIII Światowych

²⁰ Już sama częstotliwość nawiązywania do problemu ochrony przyrody w nauczaniu Benedykta XVI na Światowe Dni Pokoju jest znacząca. Za pontyfikatu Jana Pawła II termin „ekologia” został użyty tylko w jednym orędziu na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1990, zatytułowanym *Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem*, L'Osservatore Romano 10(1989) nr 12, s. 21-24.

²¹ Zarzut antropocentryzmu chrześcijaństwa, a szczególnie katolicyzmu, podnoszony jest zwłaszcza przez przedstawicieli koncepcji biocentrycznych, którzy odpowiedzialnością za kryzys ekologiczny obarczają mentalność budowaną na fundamencie biblijnego „panowania” człowieka nad światem (por. Rdz 1, 28). Jako pierwszy tezę taką postawił L. White, *The historical roots of our ecologic crisis*, Science 155/1967, s. 1203-1207; zob. także H. Skolimowski, *Nowe oblicze Boga w dobie ekologicznej*, w: J. Dębowski (red.), *Religia a ruchy ekofilozoficznej*, Olsztyn 1996, s. 17-20; por. W. Knoch, *Świat – dobre stworzenie Boga?* Communio 12(1992) nr 6, s. 5; J. Grzesińska, *Ochrona środowiska naturalnego człowieka*, s. 61-63. Obecnie zauważa się wprawdzie, że jest to mocno uproszczone podejście, w którym nie uwzględniono negatywnego wpływu oświeceniowej mentalności, wyemancypowanej z odniesień do Boga, na sposób interpretacji Biblii, jednak nie przeszkadza to w uznaniu biblijnych wersetów za stanowiące zagrożenie dla kształtowania świadomości proekologicznej; por. A. Papuziński, *Kryzys ekologiczny a chrześcijańska doktryna religijna*, w: J. Dębowski (red.), *Religia a ruchy ekofilozoficznej*, s. 54-63.

Dniach Młodości, Benedykt XVI stwierdził: „Być może niechętnie przyznajemy, że na powierzchni ziemi widoczne są też rany: erozja, wycięte lasy, skutki trwonienia światowych bogactw mineralnych i zasobów oceanów w celu zaspokojenia niepoohamowanego konsumpcjonizmu”²². Znacząca jest w tym względzie również wypowiedź podczas spotkania z mieszkańcami Bagnoregio, miejscowości, z której pochodził św. Bonawentura. Papież stwierdził w niej, że „św. Bonawentura był nie tylko poszukiwaczem Boga, ale także serafickim piewcą stworzenia. Idąc za św. Franciszkiem, nauczył się «chwalić Boga we wszystkich i przez wszystkie stworzenia», w których «lśnią wszechmoc, mądrość i dobroć Stwórcy». Bonawentura ukazuje pozytywną wizję świata jako daru miłości Boga do ludzi. Rozpoznaje w nim odbicie najwyższego Dobra i Piękną, o którym za świętymi Augustynem i Franciszkiem stwierdza, że jest samym Bogiem. (...) Jak korzystne by było, by również dzisiaj odkrywać piękno i wartość stworzenia w świetle boskiej dobroci i piękna! W Chrystusie sam wszechświat – zauważa Bonawentura – może znowu stać się głosem, który mówi o Bogu i skłania nas do poszukiwania Jego obecności, zachęca nas, byśmy Go czcili i chwalili we wszystkim”²³. Jakże dalekie jest przesłanie tego przemówienia od obecnego w kulturze konsumpcji przekonania, że celowość rzeczywistości materialnej ogranicza się wyłącznie do zaspokajania potrzeb człowieka!

Podsumowując, można zatem powiedzieć, że mimo spojrzenia na ochronę środowiska przez pryzmat dobra człowieka, Benedykt XVI sprzeciwia się takiej wersji antropocentryzmu, która daje człowiekowi prawo do niczym nieograniczonego przekształcania przyrody, nawet jeżeli działania te nie zagrażają istnieniu człowieka i dobru przyszłych pokoleń. Uważa, że jest to redukcjonistyczna koncepcja ludzkiego rozwoju, prowadząca do postaw konsumpcjonistycznych.

Wskazanie na zagrożenia związane z uznaniem paradygmatu instrumentalnej wartości rzeczywistości materialnej nie oznaczają poparcia dla idei biocentryzmu czy ekocentryzmu. Pierwsza wątpliwość co do wartości owych koncepcji wynika z tego, że traktują one człowieka na równi z każdą inną istotą żyjącą, gdyż znoszą „różnicę ontologiczną i aksjologiczną między osobą ludzką a innymi istotami

²² Benedykt XVI, *Niech Duch Święty*, s. 11-12; por. tenże, *Boże Narodzenie świętem*, s. 18.

²³ Tenże, *Św. Bonawentura był poszukiwaczem Boga i piewcą stworzenia*. Spotkanie z mieszkańcami Bagnoregio, 6 IX 2009, *L'Osservatore Romano* 30 (2009) nr 11-12, s. 30-31.

żyjącymi. Tym samym zostaje faktycznie wyeliminowana nadrzędna tożsamość i rola człowieka, co sprzyja egalitarystycznej wizji «godności» wszystkich istot żyjących” (ŚDzP2010 13). Benedykt XVI mówi, że „właściwe pojmowanie stosunku człowieka i środowiska nie prowadzi do absolutyzowania przyrody ani do uznawania jej za ważniejszą od samego człowieka” (ŚDzP2010 13, por. ŚDzP2008 7).

Przyglądając się koncepcjom biocentrycznym, można ponadto zauważyć – z czym łączy się druga wątpliwość w odniesieniu do tych idei – że wartościują one nie tylko naturę na równi z człowiekiem, ale stawiają ją na miejscu Boga: człowiek „zaczyna uważać naturę za nietykalne tabu” (CV nr 48). Konsekwencją tego faktu nie jest jedynie oddawanie czci Ziemi, ale również wplatanie w jej historię sensu własnego życia. W encyklice *Caritas in veritate* papież stwierdza: „W ten sposób toruje się drogę nowemu panteizmowi, z akcentami neopogańskimi, które zbawienie człowieka wywodzą z samej natury, pojmowanej w sensie czysto naturalistycznym” aby w orędziu na Światowy Dzień Pokoju powtórzyć tę myśl w następującej formie: „Takie stanowisko prowadzi do postaw neopogańskich lub do nowego panteizmu: z samej tylko natury, pojmowanej w sensie czysto naturalistycznym, nie może pochodzić zbawienie dla człowieka” (*tamże*, ŚDzP2010 13).

Biorąc pod uwagę obecny w koncepcjach biocentrycznych postulat powrotu do natury i pierwotnej harmonii ze środowiskiem, można powiedzieć, że idei biocentrycznych dotyczy również zarzut negowania ludzkiego rozwoju, wyrażającego się w osiągnięciach techniki. Powtarzając nauczanie Pawła VI, zawarte w Liście apostolskim *Octogesima adveniens*, Benedykt XVI stwierdza: „Technika, rozważana sama w sobie, jest dwuznaczna. Jeśli, z jednej strony, są dzisiaj ludzie opowiadający się za powierzeniem jej całkowicie wspomnianego procesu, z drugiej strony jesteśmy świadkami rodzenia się ideologii negujących *in toto* pożyteczność rozwoju, uważanego radykalnie za nieludzki i prowadzący jedynie do degradacji. W ten sposób dochodzi się do potępienia nie tylko błędnego i niesprawiedliwego sposobu, w jaki ludzie niekiedy nadają kierunek rozwojowi, ale też samych odkryć naukowych, które – jeśli dobrze wykorzystane – stwarzają sposobność wzrostu dla wszystkich” (CT nr 14). O jego przekonaniu co do tego, że nie można jednoznacznie negatywnie oceniać postępu technicznego, świadczą również słowa, jakie padły na Światowych Dniach Młodzieży w Sydney: „Każdego dnia doświadczamy genui-

szu ludzkich osiągnięć. Poprzez postęp w naukach medycznych i mądre zastosowanie technologii aż po kreatywność odzwierciedloną w sztuce, jakość i radość życia stopniowo wzrasta²⁴.

W kontekście powyższych analiz można pokusić się o tezę, że zarówno promowanie utopii powrotu do pierwotnego stanu natury, jak i absolutyzowanie postępu technicznego (por. CV nr 14) Benedykt XVI traktuje jako „błędne drogi” (CT nr 2), jakimi może podążać człowiek w swoim rozwoju. Przyjrzyjmy się zatem, o jaki rozwój chodzi papieżowi, i w jaki sposób realizowany jest on w kontekście relacji ze środowiskiem przyrodniczym.

Integralny rozwój człowieka a odniesienia do środowiska przyrodniczego

W kulturze przełomu XX i XXI w. dowartościowana została idea praw człowieka, w czym upatruje się szansy na zagwarantowanie każdej osobie jak najlepszych warunków życia i rozwoju. W odwołaniu do praw człowieka budowane są kodeksy etyczne, czy to kodeksy etyki ogólnej, czy szczegółowe kodeksy poszczególnych grup zawodowych. Przyglądając się argumentacji antropocentrycznej za koniecznością ochrony przyrody, nietrudno zauważyć, że u jej źródeł znajduje się przekonanie o prawie każdego człowieka do jak najlepszych warunków życia i rozwoju (por. CV nr 27). Nie deprecjonując owej idei, której znaczenie jest niepodważalne, należy jednak zauważyć, że zbudowane na niej systemy etyczne mają charakter przedmiotowy, a tymczasem moralność ma charakter podmiotowy. Zbudowane na idei praw człowieka koncepcje nie są w stanie określić, na czym polega dobro ludzkich działań ze względu na ich podmiot, czyli działającego człowieka. Sformułowane w ramach nurtu biocentrycznego normy moralne mają ten sam charakter co kodeksy antropocentryczne. Etyka nurtów biocentrycznych jest typowo przedmiotowa. Wskazanie na prawa Ziemi jako całości czy prawa istot pozaludzkich zamieszkujących Ziemię oraz przełożenie ich na szczegółowe imperatywy moralne niewiele mówi na temat rozwoju człowieka przyjmującego i realizującego owe normy. W porównaniu

²⁴ Tenże, *Niech Duch Święty*, s. 11-12.

z etyką antropocentryczną zmienia jedynie przedmiot zainteresowań, przenosząc go z człowieka na naturę.

Tymczasem Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* do-wartościowuje inną perspektywę oglądu relacji, budowanych między człowiekiem a środowiskiem przyrodniczym. Jest to perspektywa podmiotowa. Papież pragnie zwrócić uwagę, że odniesienia do przyrody są miejscem ludzkiego rozwoju. Sugeruje to już sam tytuł encykliki: *O integralnym rozwoju ludzkim...* oraz dokument, do którego nawiązuje papież, czyli encyklika Pawła VI *Populorum progressio*. Benedykt XVI stwierdza, że kwestia przyszłego rozwoju wymaga nowej syntezy humanistycznej (por. CV nr 21), jak również, że „autentyczny rozwój człowieka dotyczy całości jego osoby we wszystkich jej wymiarach” (CV nr 11). Jakie płaszczyzny pomijane są zatem w koncepcjach antropocentrycznej i biocentrycznej?

Tym wymiarem jest przede wszystkim ludzka moralność z takimi istotnymi dla niej kategoriami, jak miłość, solidarność, odpowiedzialność, obowiązek, wreszcie bycie darem czy bezinteresowność. Benedykt XVI nie podważa wagi dostrzeganych obecnie problemów ekologicznych, ale wskazuje, że nie chodzi wyłącznie o ich rozwiązanie. Powołanie instytucji, które mają na celu zmierzenie się ze współczesnymi sytuacjami kryzysowymi, może bowiem umożliwiać trwanie w rozwoju, sprowadzającym się wyłącznie do wymiaru materialnego, a wyznaczanym przez chęć posiadania coraz większej ilości dóbr materialnych, co nie jest jednoznaczne z pełnym rozwojem człowieka. Troska o środowisko przyrodnicze powinna zatem wynikać z integralnego rozwoju człowieka, którego istotnym wymiarem jest dojrzewanie moralne. Taki profil rozważań nad ochroną przyrody został zasugerowany przez papieża już w orędziu na Światowy Dzień Pokoju w 2007 r.: „Niszczenie środowiska, korzystanie z niego w sposób niewłaściwy lub egoistyczny i zagarnianie przemocą dóbr naturalnych ziemi rodzą rozdarcia, konflikty i wojny, właśnie dlatego, że są owocem nieludzkiego pojmowania rozwoju. Rozwój bowiem, który ograniczałby się tylko do aspektu techniczno-ekonomicznego, z pominięciem wymiaru moralno-religijnego, nie byłby ludzkim rozwojem integralnym i, jako jednostronny, prowadziłby do rozkwitu niszczących możliwości człowieka” (ŚDzP2007 9).

Nie sposób bezpośrednio odczytać z encykliki *Caritas in veritate* podmiotowej perspektywy odniesień do świata przyrody. Dokument poświęcony jest przede wszystkim rozwojowi społeczno-ekonomicz-

nemu. Z tego kontekstu należy zatem wydobyć, jak Benedykt XVI rozumie rozwój człowieka, i odnieść te treści do kwestii ekologicznej, rozważanej w ramach problemów szczegółowych.

Nie przywołując całości analiz papieża, warto zwrócić uwagę chociaż na jedną kategorię, którą jest stawianie się bezinteresownym darem. Benedykt XVI stwierdza, że „rozwój ekonomiczny, społeczny i polityczny, jeśli chce być autentycznie ludzki, powinien uwzględniać zasadę bezinteresowności jako wyraz braterstwa” (CV nr 34), co jest rozwinięciem tezy, że „osoba ludzka została uczyniona dla daru, który ją wyraża” (*tamże*).

Słowa te przywołują na myśl rozważania Karola Wojtyły na temat ludzkiego czynu i jego skutków. Według Wojtyły, czyn przynosi nie tylko skutek przechodni – zewnętrzny względem działającego podmiotu, ale również skutek nieprzechodni, wewnętrzny: czyn zmienia jego sprawcę²⁵. Oznacza to, że przez swoje czyny człowiek rozwija się w wymiarze moralnym, dojrzewa do miłości, odpowiedzialności, bezinteresowności, do bycia darem. Jego czyny mogą go jednak również zamykać na świat zewnętrzny, mogą powodować dojrzewanie w egoizmie, hedonizmie, konsumpcjonizmie, co jest zaprzeczeniem w pełni ludzkiego rozwoju.

Ponieważ indywidualna moralność potrzebuje sprzyjających warunków do rozwoju, dlatego w *Caritas in veritate* papież apeluje, by tworzyć takie uwarunkowania społeczno-ekonomiczne, które będą umożliwiały działania bezinteresowne. Stwierdza np.: „Ekonomia zglobalizowana (...) potrzebuje również (...) logiki daru bez rekompensaty” (CV nr 37) czy: „Przewyciężenie niedorozwoju wymaga pracy nie tylko nad polepszeniem transakcji opierających się na wymianie, nie tylko nad przesunięciami struktur opiekuńczych natury publicznej, ale przede wszystkim nad stopniowym otwarciem się, w kontekście światowym, na formy działalności ekonomicznej charakteryzujące się elementami bezinteresowności i komunii” (CV nr 39). Podobny apel skierowany jest do współczesnych społeczeństw:

²⁵ Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: t e n ż e, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 119, 154, 193-196; t e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: *tamże*, s. 384-385, 390-391; t e n ż e, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: *tamże*, s. 427-428; t e n ż e, *Natura ludzka jako podstawa formacji etycznej*, *Znak* 11(1959) nr 60, s. 694-697; t e n ż e, *Problem teorii moralności*, w: B. B e j z e (red.), *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, Warszawa 1969, s. 224; t e n ż e, *W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce*, w: t e n ż e, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 2001, s. 203-204; t e n ż e, *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, w: t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 482-484.

„Stanowi to wezwanie dla dzisiejszego społeczeństwa, by poważnie zrewidowało swój styl życia, który w wielu częściach świata skłania się do hedonizmu i konsumpcjonizmu, pozostając obojętnym na wynikające z tego szkody. Potrzebna jest skuteczna zmiana mentalności, która nas skłoni do przyjęcia nowych stylów życia, «w których szukanie prawdy, piękna i dobra, oraz wspólnota ludzi dążących do wspólnego rozwoju byłyby elementami decydującymi o wyborze jakości konsumpcji, oszczędności i inwestycji»” (CV nr 51).

Człowiek, przez swoje czyny, zmienia się również w relacji do przyrody. Trudno rozpatrywać kategorię bezinteresownego daru w kontekście tej relacji, ale nie jest błędem osadzenie w jej kontekście kategorii odpowiedzialności. Benedykt XVI, mówiąc o relacji do przyrody, stwierdza: „Człowiekowi wolno sprawować odpowiedzialną władzę nad naturą, by jej strzec...” (CV nr 50). Owa odpowiedzialność powinna wyraża się np. tym, że korzystając z przyrody, by zaspokoić swe uprawnione potrzeby – materialne i niematerialne, człowiek dba o poszanowanie „wewnętrznej równowagi samego stworzenia” (CV nr 48).

Z tekstu encykliki można odczytać przekonanie Benedykta XVI o zależności między ochroną przyrody i ochroną człowieka, a fundamentem tej zależności okazuje się moralny charakter działającego podmiotu. Jeżeli bowiem zestawimy jedynie wartości przedmiotowe, to dobro przyrody i dobro człowieka (rozumiane jedynie w kategoriach konsumpcji) mogą pozostawać w konflikcie. Jeżeli natomiast zauważy się, że każde działanie objawia działający podmiot, to należy stwierdzić, że takie ukształtowanie indywidualnego charakteru człowieka, które nastawione jest na realizację dobra, będzie pozytywnie wpływało zarówno na jakość odniesień do przyrody, jak i jakość odniesień do człowieka. Dlatego w *Caritas in veritate* stawiana jest teza: „Sposoby, w jakie człowiek traktuje środowisko naturalne, wpływają na to, jak traktuje samego siebie, i na odwrót” (CV nr 51). Jej rozwinięciem jest np. stwierdzenie: „Każde naruszenie solidarności i przyjaźni obywatelskiej powoduje szkody ekologiczne, podobnie jak ze swej natury degradacja środowiska wywołuje niezadowolony w relacjach społecznych. Przyroda, zwłaszcza w naszych czasach, jest tak bardzo wintegrowana w dynamiki społeczne i kulturowe, że nie stanowi już niemal zmiennej niezależnej” (*tamże*), czy „Degradacja natury jest bowiem ściśle związana z kulturą kształującą współzycie ludzkie: kiedy «ekologia ludzka» jest szanowana

w społeczeństwie, również ekologia środowiska czerpie z tego korzyści. (...) system ekologiczny opiera się na szacunku wobec projektu, dotyczącego zarówno zdrowego współżycia w społeczeństwie, jak i dobrej relacji z naturą” (*tamże*)²⁶. Źródłem niniejszej zależności jest, jak to zostało stwierdzone powyżej, „całościowa postawa moralna społeczeństwa” (*tamże*).

Ten wątek rozważań Benedykta XVI można by rozszerzyć, odwołując się do kryteriów, jakimi posługuje się każdy człowiek, gdy podejmuje decyzje moralne. Większość osób nie zdaje sobie sprawy z funkcjonowania swego klucza moralnego w ich ocenach, co nie kwestionuje istnienia owego klucza. Jeżeli radykalna argumentacja antropocentryczna odwołuje się jedynie do dobra człowieka, to jej konsekwencją w relacjach do przyrody jest kryterium utylitarystyczne. W gruncie rzeczy oznacza to, iż kryterium utylitarystyczne może zostać zastosowane przez człowieka, posługującego się argumentacją antropocentryczną, zarówno wobec przyrody, jak i w niektórych sytuacjach wobec człowieka. Podobną zależność można zauważyć w argumentacji biocentrycznej, która, operując dobrem przyrody, wprowadza w działania utylitarystyczne. Można by zapytać, czy człowiek zdolny do działań utylitarystycznych wobec innego człowieka, zdolny jest do radykalnego opowiedzenia się za dobrem przyrody w różnych decyzjach, które podejmuje? Z tego pytania wynika kolejne: Czy łączenie moralności zbudowanej na dobru przedmiotowym z utylitaryzmem nie jest w perspektywie działającego podmiotu utopią?

Ostatnie pytanie wprowadza nas w kwestię prawdy, którą Benedykt XVI umieszcza w tytule encykliki *Caritas in veritate*. W świetle powyższych rozważań należy stwierdzić, że rozwoju nie można rozpatrywać wyłącznie w perspektywie przedmiotowej, ale w analizie go konieczne jest uwzględnienie perspektywy podmiotowej. W tej ostatniej z kolei człowiek rozwija się przede wszystkim w wymiarze moralnym, podejmując odpowiedzialność za siebie, innych ludzi oraz przyrodę. Dzięki tym działaniom, przez które staje się niejako darem dla innych, nadaje również sens swojemu życiu. Rozwój

²⁶ Związek między odniesieniami do człowieka a odniesieniami do przyrody jest szczególnie mocno akcentowany w kontekście rozważań nad pokojem. W orędziu na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2007 r. papież stwierdza: „Ludzkość, jeśli zależy jej na pokoju, powinna zwracać coraz większą uwagę na związki, jakie istnieją między ekologią naturalną, czyli poszanowaniem przyrody, a ekologią ludzką. Doświadczenie pokazuje, że każda postawa braku poszanowania środowiska szkodzi współżyciu ludzkiemu, i odwrotnie”; ŚDzP2007 8.

moralny dokonuje się jedynie w przestrzeni wolności (por. CV nr 17), co sprawia, że w perspektywie przedmiotowej może on nie przynosić spodziewanych efektów. Ignorowanie jednak w koncepcjach etyki środowiskowej podmiotowego wymiaru rozwoju człowieka jest jednoznaczne z ignorowaniem prawdy o człowieku, który przez każdy czyn wyraża i doskonali siebie (por. CV nr 9). Stworzenie teorii, pomijających tę kwestię, jest tworzeniem ideologii, której nie da się także przełożyć na praktykę ze względu na negatywną weryfikację jej w ludzkim doświadczeniu.

Diagnostując współczesną kulturę Benedykt XVI wskazuje zatem, że „nadrozwojowi” w wymiarze technicznym towarzyszy „niedorozwój moralny” (CV nr 29), dlatego współczesnego kryzysu nie da się, jego zdaniem, rozwiązać ani przez środki techniczne, ani przez utopijne projekty powrotu do stanu pierwotnej natury. Drogą do przezwyciężenia owego kryzysu jest integralny rozwój człowieka, w którym postęp techniczny idzie w parze z rozwojem w zakresie miłości, odpowiedzialności czy solidarności (por. CV nr 11, 19).

Kończąc rozważania, w które wpisana była teza, że rozwój człowieka jest niepełny, jeżeli pomija płaszczyznę moralną, należy stwierdzić, że owa teza sformułowana została już przez Jana Pawła II w encyklice *Centesimus annus*²⁷. Poprzednik Benedykta XVI w następujących słowach opisał człowieka opanowanego pragnieniem posiadania i używania oraz zużywania w nadmiarze i w sposób nieuporządkowany zasoby ziemi: „Widać w tym raczej ubóstwo czy raczej miernotę sposobu patrzenia człowieka, kierowanego żądzą posiadania rzeczy bardziej niż chęcią odnoszenia ich do prawdy, nie posiadającego owej postawy bezinteresownej, szlachetnej, wrażliwej na wartości estetyczne” (CA nr 37). Jan Paweł II postulował również objęcie większą troską środowiska ludzkiego, tak by człowiek miał warunki do pełnego rozwoju – by otrzymywał pierwsze i decydujące wyobrażenia związane z prawdą i dobrem oraz uczył się, co to znaczy kochać i być kochanym. Jan Paweł II nazwał tę kwestię „ekologią człowieka”. W encyklice przekonywał jednocześnie, że niemożliwe jest przezwyciężenie kryzysu związanego z irracjonalnym niszczeniem środowiska naturalnego, jeżeli nie zadba się o „ekologię człowieka” (por. CA nr 38-39). W nauczaniu Benedykta XVI widoczna

²⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996; por. W. B o ł o z, *Integralna ochrona środowiska w nauczaniu Jana Pawła II*, *Studia Ecologiae et Bioethicae* 6/2008, s. 117-127.

jest ciągłość z myślą Jana Pawła II, a jej świadectwo stanowi bez wątpienia obecny w pismach obecnego papieża termin „ekologia ludzka” (zob. np. CV nr 51; ŚDzP2007 8-10; ŚDzP2009 2; ŚDzP2010 11-12)²⁸.

Transcendentna perspektywa ludzkiego rozwoju w kontekście relacji do środowiska przyrodniczego

Przyglądając się wnioskowi, które pojawiają się w wyniku analiz podjętych w naszym opracowaniu, nasuwa się jeszcze jedno pytanie dotyczące rozwoju człowieka: Dlaczego miałby on podejmować działania, zmierzające nie tylko do dobra innego człowieka i dobra rzeczywistości materialnej, ale również do jego rozwoju moralnego, skoro może podjąć działania, których efektem będzie przyjemność, czyli jego dobro zmysłowe? W każdej podejmowanej decyzji o charakterze moralnym tkwi bowiem alternatywa, dla której jednym biegunem jest realizacja dobra przedmiotowego, domagająca się niekiedy rezygnacji z dóbr materialnych będących w zasięgu człowieka, a drugim – zdobywanie dóbr materialnych bez względu na dobro innych osób i dobro rzeczywistości materialnej.

Z encykliki *Caritas in veritate* wynika, że Benedykt XVI ma świadomość tego problemu. W tej kwestii papież nie poszukuje jednak rozwiązania zbudowanego w odwołaniu wyłącznie do argumentów rozumowych. Stwierdza, że rozwój „sam z siebie jest niezdolny, by wyznaczyć sobie ostateczny sens” (CV nr 16, por. *tamże* 21), i dlatego wskazuje, że nakreślony powyżej problem może zostać rozwiązany jedynie w wymiarze religijnym: „Bez perspektywy życia wiecznego postęp ludzki na tym świecie pozbawiony jest oddechu. Zamknięty w ramach historii wystawiony jest na ryzyko, że będzie sprowadzony jedynie do tego, by coraz więcej mieć” (CV nr 11)²⁹. Konsekwentnie Benedykt XVI powtarza zatem za Pawłem VI, że pełny rozwój człowieka możliwy jest do zdefiniowania jedynie w „transcendentalnym

²⁸ Na temat „ekologii ludzkiej” zob. M. Wyrostkiewicz, *Ekologia ludzka*, s. 53-57.

²⁹ J. Sali i twierdzi, że „dopiero w Europie zdechrystianizowanej pojawiła się maniera traktowania przyrody tak, jakby ona była naszym wrogiem, którego trzeba zwyciężyć, sobie podporządkować, ujarzmić, tak aby można ją było wykorzystać i przymusić do służenia nam”; te n ż e, *Gwiazdy, ludzie i zwierzęta. O godności człowieka i godności materii*, Kraków 2009, s. 161.

humanizmie” (CV nr 18). Transcendentna perspektywa wyznacza bowiem ostateczny sens wędrowania przez ziemię (por. CV nr 16, 78).

Owa perspektywa przywoływana jest przez kategorię „powołania” (por. CV nr 11, 16). Człowiek, jako adresat miłości Boga, zostaje określony jako wezwany do szerzenia owej miłości i tworzenia więzi miłości (por. CV nr 5). Encyklika rozwija tę tezę przede wszystkim w odniesieniu do życia społecznego: „Spotkanie z Bogiem pozwala nie «widzieć w innym człowieku zawsze jedynie innego», lecz rozpoznać w nim obraz Boży, dochodząc wtedy do prawdziwego odkrycia innego człowieka i do dojrzałej miłości, która «staje się troską o człowieka i posługą dla drugiego»” (CV nr 11). Analogiczne sformułowania pojawiają się jednak także w odniesieniu do przyrody: „Natura jest wyrazem planu miłości i prawdy. Ona nas poprzedza i została nam darowana przez Boga jako środowisko życia. Mówi nam o Stwórcy (por. Rz 1, 20) i o jego miłości względem ludzkości. Jest przeznaczona, by być «zjednoczoną» w Chrystusie u końca czasów (por. Ef 1, 9-10; Kol 1, 19-20). A więc i ona jest «powołaniem». Natura jest do naszej dyspozycji nie jak «stos przypadkowo rozrzuconych odpadków», ale jako dar Stwórcy, który określił jej wewnętrzne prawa, aby człowiek zaczerpnął z nich należne orientacje, by «uprzątnął ją i doglądał» (por. Rdz 2, 15)” (CV nr 48).

Myśl Benedykta XVI sytuuje się więc w granicach teocentryzmu³⁰. W ramach tego nurtu, z jednej strony, przyrodzie przypisywana jest wartość immanentna, ale nie w takim samym sensie jak w nurtach biocentrycznych, ponieważ przyroda nie jest ubóstwiana, a z drugiej strony, uznaje się ontycznie wyższą pozycję człowieka i jego prawo do korzystania z przyrody, ale bez prawa do bezsensownej dewastacji

³⁰ Na temat koncepcji teocentrycznej zob. R.E. Rogowski, *Teoekologia*, Kraków 2002; W. B o ł o z, *Biblijne podstawy ekoteologii*, w: J.M. Dołęga, J.W. Czartoszewski, A. Skowroński (red.), *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, s. 342-358; S. U r b a Ń s k i, *Ekoduchowość chrześcijanina*, w: t e n ż e (red.), *Duchowość współczesnego człowieka w świetle globalizacji edukacji*, Warszawa 2003, s. 11-27; t e n ż e, *Ekoteologia duchowości człowieka*, Ateneum Kapłańskie 138 /2002, s. 465-480; W. T y b u r s k i, *Człowiek i środowisko w nauce społecznej Kościoła katolickiego*, Ateneum Kapłańskie 138/2002, s. 453-464; J. H o r o w s k i, *Harmonia między człowiekiem i przyrodą jako wyzwanie dla pedagogiki chrześcijańskiej*, w: J. M i c h a ł s k i, A. Z a k r z e w s k a (red.), *Pedagogika chrześcijańska. Tradycja, współczesność, nowe wyzwania*, Toruń 2010, s. 109-113. W tytułach przytoczonych prac pojawia się termin „ekoteologia”. Jest on niejednoznaczny. Kojarzony jest głównie ze stanowiskiem Kościoła katolickiego, jednak używa się go również na oznaczenie nowych koncepcji religijnych, wynikających np. ze stanowiska Henryka Skolimowskiego; por. H. S k o ł i m o w s k i, *Nowe oblicza Boga*, s. 20.

stworzonego świata. Podkreśla się w nim również odpowiedzialność człowieka za teraźniejszość i przyszłość świata³¹. Nie jest on uznawany za władcę świata ale za ogrodnika, któremu powierzono troskę o dobro świata. Władcą świata pozostaje Bóg³².

Ponadto koncepcja teocentryczna we wzajemne odniesienia między Bogiem, człowiekiem i światem wplata kwestię ludzkiego rozwoju. Przez troskę o świat człowiek upodabnia się do Boga, który wyraził siebie w dziele stworzenia świata. Owo upodobnienie się do Boga jest z kolei drogą do zjednoczenia z nim w wieczności, czyli drogą zbawienia. Jest to, oczywiście, uproszczony schemat, pomijający zagadnienia grzechu pierworodnego oraz dzieła zbawienia, które moment kulminacyjny osiągnęło w męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, ale schemat ukazujący chrześcijańską, teocentryczną koncepcję odniesień człowieka do Boga.

Jak to zostało ukazane, wadą radykalnych ujęć, szczególnie biocentrycznych, jest niedocenienie podmiotowej strony relacji człowieka do przyrody. Jej analiza prowadzi do wniosku, że przyroda jest miejscem rozwoju człowieka, dlatego też utopią jest postulat nieingerowania w tę rzeczywistość. W myśli Benedykta XVI zawarta jest krytyka idei antropocentryzmu. Wynika ona ze sprowadzenia przez ujęcie antropocentryczne rozwoju do wymiaru czysto materialnego, technicznego. Opowiedzenie się po którejś ze stron oznaczałoby zatem zakwestionowanie dobra człowieka. Zdaniem papieża owym dobrem jest przede wszystkim pełny ludzki rozwój, a on dokonuje się w wymiarze moralnym. Z kolei moralność zyskuje punkt odniesienia wówczas, gdy ukierunkowuje ją relacja z Bogiem. W konsekwencji Benedykt XVI staje na stanowisku transcendentального humanizmu, które określane jest również jako koncepcja teocentryczna.

Jarosław HOROWSKI

³¹ Por. W. Bołoz, *Biblijne podstawy ekoteologii*, w: J.M. Dołęga, J.W. Czartowski, A. Skowroński (red.), *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, s.342-343.

³² Por. J. Bańkowicz, „Czyńcie sobie ziemię poddaną...” (Rdz 1,28), czyli jak doglądać i uprawiać ogród Eden, w: B. Przyborska (red.), *Natura, edukacja, kultura. Pedagogia źródeł*, Toruń 2006, s. 95-101.