

O. Waldemar Linke CP: Biedny chrześcijanin patrzy na ekosystem

Ekologia, rozumiana jako spojrzenie na świat oparte na miłości i solidarności, na prawie do korzystania z zasobów ziemi, jest postawą harmonizującą z chrześcijańskim kodeksem moralnym. Ekologizm jako quasi-religia stawiająca świat natury w roli wartości absolutnej to coś zupełnie innego – pisze o. Waldemar Linke CP w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Eko-konserwa?”

Miłosz bał się, że zostanie policzony między pomocników śmierci (Cz. Miłosz, *Biedny chrześcijanin patrzy na getto*). Ten wojenny wiersz nie chce stracić aktualności. „Pośród lat echami wojna grzmi” (B. Okudźawa, Piosenka o żołnierskich butach, przekł. W. Dąbrowski, A. Mandalian) i grzmot ten budzi echa. Dawno nie było w naszej części Europy wojny, ale nie znaczy to, że ziemia i woda, lasy i powietrze nie są dewastowane, trute, rabunkowo eksploatowane. Śmierć świata dokonuje się dzień po dniu. Czy ja, biedny chrześcijanin, nie powinienem pytać się o swój udział w tej śmierci i o swą rolę pomocnika?

Ekologia stawia sobie za zadanie zachowanie natury w stanie, w miarę możliwości, niewykazującym konsekwencji działania ludzkiego. Jest formą racjonalnego poznania rzeczywistości, a przynajmniej pretenduje do tej roli. Przy niej żyje myśl stawiająca sobie za cel modelowanie rzeczywistości społecznej pewien „izm” karmiący się jej

kosztem: ekologizm. Wydawać by się więc mogło, że to pogląd skrajnie konserwatywny. Poglądy jednak funkcjonują w debacie publicznej nie zawsze w oparciu o kryterium spójności, a częściej przez skojarzenia z tymi, którzy ich używają.

*Czy ja, biedny chrześcijanin,
nie powinienem pytać się o
swój udział w śmierci i o swą
rolę pomocnika?*

Wielbiciel ducha i
dokonań wielkiej
rewolucji
francuskiej,
Aleksander von
Humboldt (1769-
1859), którego dziś

uznaje się za prekursora myślenia ekologicznego, opisywał naturę jako system zrównoważony, który swą działalnością zaburza tylko człowiek i to biały, gdyż inne rasy ludzkie uznawał za nieinwazyjne, bowiem pozbawione możliwości i ambicji intensywnej eksploatacji przyrody. Nakładało się to na zakorzeniony w twórczości Jean-Jacquesa Rousseau ideał człowieka niezepsutego przez cywilizację i kulturę, „szlachetnego dzikusa”, który swą kondycję moralną zawdzięcza życiu zgodnemu z naturą. Projekt ten opiera się na założeniu, że moralność wyrastająca ze źródeł naturalnych wydaje lepsze owoce, niż fundowana na religii objawionej. Myśl tę znaleźć można już w eseju *O ludożercach* Michela de Montaigne wydanym w 1587 r. Był to więc wynik kryzysu związanego z bardzo ostrymi konfliktami politycznymi i religijnymi okresu reformacji. Wojna trzydziestoletnia (1618-1648) stała się dla wielu osób potwierdzeniem, że oparta na chrześcijaństwie moralność i cywilizacja rozczarowują swą bezbronnością wobec zachłanności i okrucieństwa. Ekologia oparta o ideał życia zgodnego z naturą wyrasta więc z tych samych tradycji, co ruch rewolucyjny XIX w. Tak więc

zachowanie stanu pierwotnego świata natury stało się jednym z najbardziej nośnych haseł ruchów, które opisują się jako zaczyn głębokich przemian społecznej i kulturowej rzeczywistości.

Czyj jest ekologizm?

Zachowanie tkanki naturalnej świata powinno być domeną konserwatystów, co zauważył Roger Scruton: „żadna z licznych partii konserwatywnych świata anglojęzycznego nie wzięła ekologii na swoje sztandary” (Jak być konserwatystą, Poznań 2016, s. 171). Zauważył też inny paradoks ekologizmu związany z obecnością w nim elementów religijnych, konkretnie zaś eschatologicznych. Zafałszowanie idei ekologicznych widzi bowiem w opisywaniu jej jako wojny między siłami dobra i zła, w której stawką jest zbawienie świata rozumiane jako jego zachowanie (tamże, s. 188-189).

Encyklika *Laudato si* papieża Franciszka opiera się na pojęciu nawrócenia ekologicznego (nrnr 216-221), którego autorstwo jest przypisane Janowi Pawłowi II (tamże, nr 5). Wrażliwość na piękno i harmonię przyrody tego ostatniego opisuje dość obszerna literatura (zob. T, Twardziłowski, *Ocalić stworzenie. Teoria i zastosowanie ekologicznej hermeneutyki Biblii*, Warszawa 2017, s. 154-156 z bibliografią), odsyła ona jednak raczej do wrażliwości estetycznej papieża z Beskidów. Owo nawrócenie ekologiczne jest przez niego postrzegane jako część osobistego i wspólnotowego ciągłego orientowania się na Boga, szukanie harmonii między działaniem ludzkim a dziełem i wolą Boga. W *Laudato si* natomiast Franciszek mówi o powołaniu, by być obrońcami dzieła Bożego (nr 217), a definicję nawrócenia ekologicznego opiera na refleksji episkopatu

australijskiego, który odwołuje się do idei pojednania ze stworzeniem i do rachunku krzywd, jakie wyrządziliśmy stworzeniu, co ma doprowadzić do przemiany serca (nr 218). Gdzie w tym wszystkim zwrócić się do Boga? Czy nie jest to poważny krok w stronę zabsolutyzowania wartości stworzenia? Pokusa z pewnością jest ogromna, bo obiecuje ona włączenie się w uniwersalne przesłanie ponad ideologicznymi i religijnymi podziałami, podczas gdy ciasnota getta wyznaczonego *credo* chrześcijańskim odpycha dziś wielu postępowych chrześcijan. Tym bardziej jest to akceptowalne, że plewy mitologii religijnej już dawno nauczyliśmy się odsiewać od dorodnego egzystencjalnego ziarna. Obraz Boga, którym jest człowiek (Rdz 1,26-27), każe nam naśladować stwórcę w Jego trosce o dobro całego stworzenia (por. T. Twardziłowski, dz. cyt., s. 54). Jest to „antidotum” na przekonanie o dominującej roli człowieka w świecie (Rdz 1,28-30). Jest to sposób, by narrację o stworzeniu uczynić samodzielnym fundamentem poglądu (czy nazwiemy go teologią?) o roli człowieka jako desygnowanego przez Boga (w ramach mitu, bo w jego egzystencjalnej interpretacji po prostu cieszącym się ostatecznym autorytetem i obarczonym ostateczną odpowiedzialnością) strażnika naturalnego ładu. „Wielu poszukuje całości i całościowości, uciekając tym samym od racjonalistycznie pokawałkowanego życia współczesności, zaś dążąc do ponowoczesnej harmonii ze sobą, naturą i kosmosem” – jak pisze znawca postmodernistycznej teologii wyjaśniając z jednej strony popularność, a z drugiej strony ekologizm New Age (I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010, s. 309).

Zasadne jest więc pytanie, czy ekologizm jest nową religią czy modułem nowej, pluralistycznej religijności? Za nim idzie następne: czy religie (a konkretnie judaizm i chrześcijaństwo) wnoszą do

ekologizmu coś, czego w nim by bez ich udziału nie było, czy też w ekologizmie widzą sposób na wyrażenie się w formie, której aktualność może docenić zsekularyzowany świat?

Nowy wspaniały świat

Tak, to jest aluzja do Aldousa Huxleya, ale dość przewrotna. Nie chodzi bowiem o technologiczny i technokratycznie zarządzany twór cywilizacji, który sam tworzy nową cywilizację i nowego człowieka, w którym człowiek poprzedniej generacji, przedtechnologiczny „dzikus” nie jest w stanie żyć i zdąża ku samozagładzie. Chcę tu przypomnieć dziwnie nie lubiany przez ekologów motyw „nowego nieba i nowej ziemi”, który obecny jest w Iz 65,17; 66,22; 2 P 3,13; Ap 21,1, a więc pewną tradycję eschatologiczną, w której dominuje akcent położony na stwórczą moc Boga, który zawsze jest zdolny do stworzenia nowej rzeczywistości w reakcji na kryzys czy zagładę starej.

W końcowej części *Księgi Izajasza*, która wiąże się z okresem Drugiej Świątyni, a więc z końcówką VI w. przed Chrystusem, a część badaczy, jak na przykład znakomity brytyjski historyk literatury prorockiej Joseph Blenkinsopp wskazuje, że Iz 56-66 to raczej owoc reformy religijnej z I poł. V w. prowadzonej przez Nehemiasza i Ezdrasza (por. *Isaiah* 56-66, *The Anchor Bible* 19B, New York 2003, s. 51-54). Nie wchodząc w zawiłości historyczne możemy powiedzieć, że motyw ten zrodził się w klimacie budowania nowej formacji religijnej, którą była wspólnota skupiona wokół odbudowy i funkcjonowania świątyni w Jerozolimie. Jednak sama świątynia nie byłaby dostatecznym elementem odrodzenia religijnego po katastrofie wygnania elity judejskiej do Babilonii oraz profanacji świątyni Salomona. Druga

Świątynia miała być odporna na podobne kryzysy, a rolę warstwy ochronnej zabezpieczającej ją przed upadkiem, miała pełnić wspólnota zarządzana przez autorytety świątynne (arystokrację kapłańską) według prawa, w którym kluczową rolę odgrywała idea czystości rytualnej. Była to próba realizacji śmiałego ideału religijnego i społecznego. Doświadczenia zaś były nie zawsze budujące, ponieważ wśród samych reformatorów dochodziło do podziałów, wzajemnego wykluczania się, krzyżowania sobie planów z przyczyn politycznych. Zdawało się więc, że plan reformy pozostanie utopią. W tym kontekście należy umieścić słowa, w których Jahwe przypomina, że wciąż jest stwórcą: „Ja Stworzyciel nieba nowego i ziemi nowej” (Iz 65,17a). Nowość ta przeciwstawiona jest pierwszemu (*rišôn*) stworzeniu, którego nie należy nawet wspominać. Stwórcza moc Boga to jedyna nadzieja dla przemijającego świata. Nowe stworzenie świata ma swój bardzo istotny wymiar społeczny. Bóg nie odnawia zasobów natury, ale wspólnotę oddającą Mu cześć i przestrzegającą zasad przymierza. Właśnie naprawa wspólnoty i człowieka motywuje akt kreacyjny Boga. Ideę tę potwierdza Iz 66,22, gdzie trwałość nowego stworzenia ilustruje i wyraża trwałość i wierność nowego przymierza. Także apokryficzna *Księga Jubileuszów*, która zapewne powstała w kontekście tworzenia się kolejnej formacji stawiającej sobie za cel odrodzenie wspólnoty wiernej Bogu w okresie powstania machabejskiego (167 r. przed Chr.), powraca do tej myśli o nowych aktach stwórczych Boga. Jednak zachodzi między tym tekstem, o 300 lat późniejszym względem dzieła z okresu perskiego, zasadnicza różnica: mamy tu do czynienia z periodyzacją dziejów, w której nowe stworzenie jest tłem dla odbudowy świątyni w Jerozolimie (Jub 1,29), podobnie jest w Jub 4,26. Tak więc mamy podstawę, by widzieć tu tylko nawiązanie do Iz. Pewną nowość wprowadza *Księga starożytności biblijnych* przypisywana kiedyś Filonowi Aleksandryjskiemu, lecz powstała pewnie w II w. po Chrystusie. Opowiadając o potopie autor wprowadza w 3,10 tekst o bardzo dopracowanej kompozycji i rytmice (Pseudo-Filon, *Księga*

starożytności biblijnych. Pisma Apokryficzne 7, opr. Ł. Laskowski, Kraków 2015, s. 81, przyp. 56). Odnowienie świata przez potop ukazane jest jako zapowiedź ostatecznej, eschatologicznej odnowy. Inne niebo i inna ziemia będą wolne od cierpienia i śmierci oraz od przemijania. Nie ma tu żadnej wzmianki o stwórczym akcie Boga, a inne niebo i inna ziemia są tylko obrazem tej eschatologicznej odnowy rzeczywistości zepsutej przez grzechy ludzi. Można więc powiedzieć, że zagubiono ostatecznie istotną nowość wprowadzoną przez kontynuatora dzieła Izajasza.

*Ekologizm jest zanegowaniem
przykazania miłości Boga
nade wszystko*

Zdawać by się mogło,
że idea nowego
stworzenia wpisana
jest bardzo mocno i
jednoznacznie w
dzieje i naturę

wspólnoty wyznawców judaizmu. Jej chrześcijańskie rozwinięcie nie jest bynajmniej koniecznym kierunkiem Objawienia. Należy więc zastanowić się nad przyczyną, dla której chrześcijański autor nawiązuje do obietnicy nowego nieba i nowej ziemi. Poniekąd potwierdza to Drugi List św. Piotra. To późne, powstałe ok. 150 r. po Chrystusie, a więc współczesne Księdze starożytności biblijnych, pismo chrześcijańskie podobnie też przedstawia nowe stworzenie (2 P 3,13). Jest ono w tym tekście obietnicą wpisaną w eschatologiczny scenariusz. Inaczej motyw nowego stworzenia pojawia się w Objawieniu według św. Jana. Różnica polega właśnie na tym, że ukazany jest wyraźnie gest nowego stworzenia (Ap 21,5). Kim jest Stworzyciel nowości opisanej w Ap 21,1 jako nowe niebo i nowa ziemia, które przychodzą na miejsce pierwszych nieba i ziemi? Jest to Zasiadający na tronie, a więc figura literacka, która w Ap skupia w sobie cechy Boga i Jezusa-Baranka. Tak samo autoprezentacja „Ja jestem Alfa i Omega, początek i koniec”. Te

same słowa w Ap 22,13 wskazują na Jezusa Chrystusa, a więc to On i Ojciec jako jedność (por. J 10,30). Jezus zmartwychwstały i żyjący na wieki to Bóg zawsze zdolny stwarzać nowe niebo i nową ziemię. Scenariusz nowego stworzenia oddzielony jest od wizji przywróconego raj (Ap 21,9-22,5). Jezus jako Bóg Stwórca tworzy nową wspólnotę przymierza (Ap 21,3). Bycie z Nim jest kwestią nadrzędną wobec istnienia pierwszej ziemi i pierwszego nieba. Radykalny wybór komunii z Bogiem jest warunkiem uchronienia wierzących w Chrystusa przed definitywną zagładą, drugą (ostateczną) śmiercią, po której nie ma zmartwychwstania (por. Ap 2,11; 20,6; 21,8). Uznanie za priorytet zachowania „pierwszej” rzeczywistości stworzonej przeciwstawia się więc radykalnie komunii z Chrystusem.

Między miłością bliźniego a miłością do stworzeń

Ekologia, rozumiana jako spojrzenie na świat oparte na miłości i solidarności, na prawie do korzystania z zasobów ziemi, jest postawą harmonizującą z chrześcijańskim kodeksem moralnym. Niszczenie Ziemi – domu ludzkości – jest aktem przeciw miłości bliźniego i przeciw duchowi wspólnoty, do której Bóg ludzi powołał. Nie jest to nowość, o czym dowodnie świadczy *Katechizm Kościoła Katolickiego* 339. Zanegowanie najważniejszej zbawczej zasady czyli przykazania miłości, przez zachowywanie którego zbliżamy się do Boga aż po zjednoczenie z Nim, to istota chrześcijaństwa. Ekologizm jako quasi-religia stawiająca świat natury w roli wartości absolutnej to coś zupełnie innego. Nawet ekologizm wywodzący się z chrześcijańskich, nieintegralnie odczytanych tradycji czy religijnie uzasadniany jest zanegowaniem przykazania miłości Boga nade wszystko, bez którego przykazanie miłości bliźniego jest puste. Problem z ekologizmem nie polega na obronie roli człowieka jako szczytowej formy stworzenia.

Stawka jest w sporze wokół niego o wiele wyższa: chodzi o prymat Boga, a ten jest wyznacznikiem trwania w miłości Jezusowej, a więc fundamentu chrześcijaństwa.

o. Waldemar Linke CP