JERZY BRUSIŁO OFMConv

TEOLOGIA PRAKTYCZNA *i ekologia*

WPROWADZENIE HISTORYCZNE DO IDEI *SACRUM I PRZYRODA*

UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE
WYDAWNICTWO NAUKOWE

KRAKÓW 2015

Recenzja
ks. prof. dr hab. Maciej Ostrowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)
dr hab. inż. Zofia Włodarczyk (Uniwersytet Rolniczy)

Redakcja językowa
Anna Niklewicz

Opracowanie graficzne
Marta Jaszczuk

Na okładce
Quercus prinoides, [w:] François André Michaux, *Histoire des arbres forestiers de l'Amérique septentrionale, considérés principalement sous les rapports de leur usages dans les arts et de leur introduction dans le commerce…*, Paris 1812–1813.

Tłumaczenie streszczenia
Barbara Giec

Copyright © 2015 by Jerzy Brusiło & Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-478-0 (wersja drukowana)
ISBN 978-83-7438-479-7 (wersja online)
DOI: http://dx.doi.org/10.15633/9788374384797

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

30–348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10
tel./faks 12 422 60 40
e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl
www.upjp2.edu.pl

WSTĘP

Teologia pastoralna, synonimicznie określana także jako praktyczna, to jedna z młodszych rozwijających się w naszych czasach dynamicznie i twórczo dziedzin teologicznych, która obok innych praktycznych dyscyplin (liturgika, katechetyka i homiletyka) staje się bardzo ważnym wektorem religijnych przemian świata XXI wieku. Jeśli chodzi o jej znaczenie naukowe i walory interdyscyplinarne w dialogu ze światem, Jan Paweł II określa tę naukę następująco:

> Teologia pastoralna, czyli praktyczna, [jest – przyp. mój J. B.] […] naukową refleksją o codziennym wzrastaniu Kościoła, w mocy Ducha Świętego, w kontekście historii; a więc o Kościele jako „powszechnym sakramencie zbawienia" (Konst. dogmat. o Kościele *Lumen gentium*, 48), jako znaku i żywym narzędziu zbawienia Jezusa Chrystusa, działającym przez słowo, sakramenty i posługę miłości. Teologia pastoralna nie jest tylko umiejętnością, zespołem wskazań, doświadczeń i metod. Ma status pełnoprawnej dyscypliny teologicznej, ponieważ czerpie z wiary zasady i kryteria działalności duszpasterskiej Kościoła w historii; Kościoła, który „rodzi" każdego dnia Kościół, jak to trafnie ujmuje św. Beda Czcigodny: „Nam et Ecclesia quotidie gignit Ecclesiam" („Albowiem codziennie Kościół rodzi Kościół"; *Explanatio Apocalipsis*, lib. II, 12: *PL* 93, 166). Wśród tych zasad i kryteriów szczególnie ważne miejsce zajmuje

> ewangeliczne rozeznanie sytuacji społeczno-kulturalnej i kościelnej, w której prowadzona jest działalność duszpasterska. Wiedzę, zdobytą dzięki studium teologii pastoralnej, należy wykorzystywać w zastosowaniach praktycznych, to jest w określonych formach posługi duszpasterskiej […][1].

Dziś nie ma wątpliwości, że teologia praktyczna, współistniejąc z innymi dyscyplinami teologicznymi, ma za zadanie prowadzić refleksję o Kościele w świecie we współpracy z innymi, świeckimi dziedzinami nauki o kulturze ludzkiej, rozwoju cywilizacji technicznej i problemach życia codziennego. Przede wszystkim chodzi tu o socjologię, psychologię, etnologię, antropologię i inne działy humanistyki[2]. Powstały nawet interdyscyplinarne dziedziny pastoralne, które stanowią obiecującą płaszczyznę badań teologicznych i badań nauk szczegółowych: psychologia pastoralna, medycyna pastoralna, a nawet tak nietypowo brzmiące kwestie teologiczne jak teologia fotografii, w której „człowiek może doświadczyć transcendencji, co więcej, może w niej odkryć prawdę o sobie samym, swojej relacji do świata i o Bogu"[3].

W poszukiwaniu punktów stycznych w relacji teologia–nauka, szczególnie w obszarach najbardziej problematycznych dla współczesnego świata, które mogłyby okazać się

---

1 Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, 57, [w:] *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 632.

2 Szerzej na ten temat: R. Kamiński, *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, [w:] *Teologia pastoralna*, t. I, *Teologia pastoralna fundamentalna*, red. R. Kamiński, Lublin 2000, s. 27–29.

3 Ł. Łukasiak, *Pierwszy krok w teologię… fotografii*, [w:] *Wstęp do teologii. Materiały do ćwiczeń*, red. E. Kotkowska, Poznań 2007, s. 43.

inspirujące dla teologii w obmyślaniu rozwiązań tych problemów, uwagę zwracają nauki przyrodnicze, zajmujące się m.in. szeroko pojętą naturą i człowiekiem, więzią między środowiskiem naturalnym i ludzką społecznością. Oddziaływanie człowieka na przyrodę w kontekście złożonych relacji środowiskowych, wpływ postępu cywilizacyjnego na życie ludzkie to nie tylko realne, narastające problemy ekologiczne świata, lecz także popularne tematy w ekonomii, polityce, mediach i szeroko pojętej humanistyce, zwłaszcza w filozofii. Nie dziwi więc fakt, że ekologia pojawiła się już w drugiej połowie XX wieku w wielu ekoetykach, ekofilozofiach, ekoteologiach, teoekologiach i ekoduchowościach, często niekoniecznie chrześcijańskich. Poważne podejście do problemów ekologii (w tym opracowaniu w szerokim znaczeniu – również jako ochrony przyrody) nie wyklucza tych duchowych rozważań w relacji Bóg–człowiek–przyroda. Takie podejście do środowiska naturalnego reprezentował już w XIII-wiecznym braterstwie stworzenia św. Franciszek z Asyżu, ale sama tylko duchowość teoekologii czy ekoteologii, często przechodząca w mistykę przyrody, a nawet „mistykę wszystkich rzeczy"[4], jest zbyt wąskim potraktowaniem zadań wynikających z kryzysu środowiska naturalnego i człowieka naszych czasów. Wydaje się, że metodologicznie i przedmiotowo lepiej podejść do tych problemów ze strony teologii pastoralnej, która – w założeniu tego opracowania – najlepiej się do tego nadaje. Istnieje już dla tego zamierzenia konkretna płaszczyzna dialogu teologii i ekologii, dająca od prawie ćwierćwiecza dojrzałe owoce współpracy.

---

[4] Por. R. E. Rogowski, *Teoekologia. Mistyka wszystkich rzeczy,* Wrocław 2008.

W toku poszukiwań zastosowania teologii praktycznej w ekologii, ochronie środowiska, przyrodoznawstwie na początku lat 90. ubiegłego wieku narodziła się w Krakowie idea *Sacrum i przyroda*. Pierwszym przejawem jej oddziaływania była konferencja naukowa zorganizowana w październiku 1993 roku w Lubomierzu k. Mszany Dolnej, na skraju Gorczańskiego Parku Narodowego, przez Katedrę Teologii Pastoralnej Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Macieja Ostrowskiego, jednocześnie pomysłodawcy tej idei. Przez ponad 20 lat, w trakcie odbywających się rokrocznie w sumie dwudziestu dwóch konferencji, które dziś nabrały większej rangi naukowej, teologicznej i ekologicznej, już na skalę międzynarodową (ciągle w inspiracji ks. prof. Ostrowskiego), okazało się, że trafiono na teologiczną żyłę złota – wyjątkową inicjatywę i temat, które zdają się niewyczerpane, coraz bardziej aktualne i potrzebne. Jest to szansa, aby wykorzystać wieloletni dorobek *Sacrum i przyrody* w perspektywach dalszej ochrony przyrody, szeroko pojętej ekologii i nowych, posoborowych inspiracji teologicznych, aby w przyszłości idea ta stałą się trwałą teologiczno-ekologiczną podstawą do twórczego zaangażowania się Kościoła katolickiego (od kilku lat także Kościoła greckokatolickiego) w dzieło, które najnowsza encyklika papieża Franciszka *Laudato si'* nazywa „troską o wspólny dom"[5].

Zbliżające się ćwierćwiecze idei *Sacrum i przyroda* skłania do szerokiej, wielowątkowej analizy naukowej zarówno

---

[5] Franciszek, Encyklika *Laudato si'. W trosce o wspólny dom*. w2.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (14.08.2015).

sfery „Sacrum" w interesującym nas ujęciu pastoralnym, jak i sfery „przyroda" pod kątem znaczeń religijnych, społecznych i kulturowych. W ten sposób powstał projekt takiego ujęcia relacji teologia–ekologia (w nurcie nowoczesnych badań interdyscyplinarnych wiara–nauka), który próbowałby ukazać nie tylko to, jak dotychczasowa realizacja idei *Sacrum i przyroda* pomaga w trosce o zniszczony wspólny dom, ale przede wszystkim jak dokładnie elementy tej idei wpisują się w praktykę duszpasterską i nauczanie Kościoła w świecie współczesnym. Wydaje się bowiem, że żadna inna dyscyplina teologiczna nie jest bardziej przystosowana do kwestii ekologicznej niż teologia praktyczna (pastoralna), a *Sacrum i przyroda* staje się tego wyraźnym dowodem.

Realizacja tego zamierzenia odbędzie się w trzech etapach. Pierwszy, przedstawiony w niniejszym tomie, to ukazanie relacji teologia–ekologia z perspektywy historycznej, od chrześcijańskiej refleksji religijno-biblijnej czasów apostolskich (wtedy jeszcze nienazywanej teologią), która łączyła się z tematami przyrody, relacjami człowiek–środowisko (jeszcze nienazywanymi ekologią), do połowy XX wieku (zakończenia Soboru Watykańskiego II). Wprawdzie trudno oddzielić teologiczną myśl o Bogu i człowieku w przyrodzie z czasów po zakończeniu soboru od wieloletniej refleksji posoborowej na ten temat, łącznie z nauczaniem Jana Pawła II, ale można przyjąć jako punkt graniczny tego etapu naszej refleksji moment przed pojawieniem się pierwszych wypowiedzi Magisterium o szeroko pojętej ekologii w pontyfikacie Pawła VI. Drugi etap, przygotowywana następna monografia, będzie próbą zgłębienia tychże wątków teologii po Soborze Watykańskim II, zwłaszcza w obfitym nauczaniu Jana Pawła II (podejmującym tematy stworzenia,

kosmosu, świata przyrodniczego, człowieka jako części przyrody i nauk, które znajdują się obecnie w obrębie szeroko pojętej ekologii), do współczesnej cywilizacji w kryzysie ekologicznym końca XX wieku. Trzeci etap, którego opracowanie jest planowane, to już przedstawienie samej idei *Sacrum i przyroda* i innych podobnych inicjatyw oraz ruchów o charakterze chrześcijańskim ze szczególnym uwzględnieniem ich podstaw teologicznych (pokazanych m.in. w encyklice Franciszka *Laudato si'*) i globalnego stanu ekologii XXI wieku.

Niniejsze opracowanie w zamierzeniu autora ma być nie dziełem wyczerpującym temat, ale jedynie – jak wskazuje tytuł – „wprowadzeniem historycznym" do dalszych, szczegółowych badań retrospektywnych. Konieczne jest także wyjaśnienie pojęć „teologia praktyczna" i „ekologia". Oczywiście w rozwoju historycznym pojęć teologicznych o ukształtowanej w naszym rozumieniu teologii możemy mówić od późnego średniowiecza, zaś o teologii pastoralnej od końca XVIII wieku; sformułowanie „teologia praktyczna" z jednej strony rzeczywiście wskazuje na pastoralny kontekst teologii, np. wobec nauk przyrodniczych (mimo że w historii nie było to wyraźne i jednoznaczne w formach posługi duszpasterskiej), z drugiej strony ma natomiast podkreślić „praktyczny" charakter opracowania, czyli – w perspektywie konkretnych, przyszłych analiz – odnosi się do teologii w idei *Sacrum i przyroda*. Do pojęcia „ekologia" należałoby dopisać „przyroda", ponieważ przez zdecydowanie większą część historii nie było ono znane. Wskazuje to na bardzo szeroki obszar znaczeniowy ekologii nie tylko (jeżeli już mowa o tym pojęciu od drugiej połowy XIX wieku) jako „nauki o strukturze i funkcjonowaniu przyrody na różnych poziomach

organizacji, ekonomiki przyrody"[6], lecz także w znaczeniu szerszym jako ochrony środowiska (ściśle biorąc, jest to też sozologia), troski o biosferę, badania sposobów poprawy relacji między człowiekiem a środowiskiem przyrodniczym (uzasadnienie można znaleźć w ósmym rozdziale). Dlatego pojęcia: „ekologia", „przyroda", „środowisko", „ochrona żywego stworzenia" można potraktować w tej pracy jako synonimy[7]. Tytułową relację „teologia praktyczna i ekologia (przyroda)" można też innymi słowy sformułować szerzej jako relację „człowiek i świat" (również stworzony) – dokładnie w myśl soborowej konstytucji o Kościele w świecie współczesnym.

Niniejszy tom składa się z dziesięciu rozdziałów, obejmujących czasy od starożytności chrześcijańskiej do Soboru Watykańskiego II, który w swoich dokumentach zamyka historię relacji teologia–ekologia (w historii ekologii tym punktem jest ogłoszenie raportu Sithu U Thanta w 1969 roku).

Rozdział pierwszy, wprowadzający, stawia podstawową tezę o adekwatności teologii praktycznej i ekologii we współczesnym rozumieniu. Teza ta wyprowadzona z metodologii i analogii obu dziedzin jest następnie rozpisana w schemat historyczny: preekologia–antyekologia–proekologia oraz preteo-

---

6 Jest to definicja encyklopedyczna według najobszerniejszego obecnie źródła tego typu: P. Trojan, *Ekologia*, [w:] *Wielka encyklopedia PWN*, red. J. Wojnowski, t. 8, Warszawa 2002, s. 112. Ujęcie systematyczne, historyczne, metodologiczne ekologii zob. tamże, s. 112–114.

7 Podobne rozumienie terminu „ekologia" (w sensie biologicznym, związanym z człowiekiem, w kontekście społecznym, geograficznym – szkoły chicagowskiej) można znaleźć w innych pracach, por. P. Matczak, *Problemy ekologiczne jako problemy społeczne*, Poznań 2000, s. 12–18.

logia–antyteologia–proteologia. Rozdziały drugi i trzeci omawiają starożytne i średniowieczne odniesienia chrześcijaństwa i przyrody, rozdział czwarty i piąty opisują nowożytną relację teologii i nauk przyrodniczych, a w rozdziale szóstym, u kresu nowożytności, pojawiają się już naukowa teologia pastoralna i ekologia w nowoczesnym rozumieniu. Ostatnie cztery rozdziały dotyczą pierwszej połowy XX wieku: rozdział siódmy i ósmy omawiają stan teologii katolickiej i rozwój ekologii od I wojny światowej do Soboru Watykańskiego II, rozdział dziewiąty poszukuje w teologicznym *aggiornamento* ojców Soboru wątków ekologicznych, zaś rozdział dziesiąty prezentuje wątki teologiczno-ekologiczne w dokumentach ostatniego Soboru.

Niniejsza monografia jest pierwszą próbą retrospektywnego, szerszego teologicznie opisania fenomenu *Sacrum i przyrody*, zwłaszcza jeśli chodzi o analogie między tą ideą z przełomu XX i XXI wieku a niektórymi pracami teologów i duszpasterzy w poprzednich epokach; jest też jedynym w języku polskim, skrótowym, ale oryginalnym opracowaniem relacji „teologii pastoralnej" (w szerokim, historycznym znaczeniu) do „ekologii" (rozumianej też szerzej jako przyrodoznawstwo i nauki biologiczne – bliżej naszych czasów). Czy rzeczywiście można w historii znaleźć inspiracje do współczesnego uzasadnienia „praktycznej teologii ekologicznej"? Czy nie jest to utopijne poszukiwanie punktów stycznych w tak odmiennych obszarach teologii i przyrody?

ROZDZIAŁ I

TEOLOGIA PRAKTYCZNA I EKOLOGIA (NAUKA O PRZYRODZIE) – DYSCYPLINY ADEKWATNE?

Na początku rozważań należy postawić pytanie, jak poszukiwać sposobów ochrony wymagającego ratunku, tkwiącego w różnorodności bogactwa środowiska na styku teologii i nauki o przyrodzie. Czy są to dziedziny wyłączne czy adekwatne? W jaki sposób można ująć adekwatność teologii pastoralnej i ekologii? Czy jest to kwestia przyszłości, czy można mówić o istnieniu tych związków już w przeszłości?

1.1. ANALOGIE HISTORYCZNO-METODOLOGICZNE

Jeżeli za początek teologii pastoralnej uznamy rozpoczęcie zreformowanego studium teologii uniwersyteckiej w Wiedniu (1774) a za początek ekologii wypowiedź Alexandra von Humboldta (1769–1859) o poszukiwaniu jedności

w różnorodności przyrody (1799)[1], to historyczna bliskość narodzin teologii pastoralnej i nowożytnej ekologii może być pierwszym, ale nie jedynym podobieństwem łączącym te dwie dziedziny, bądź co bądź odległe treściowo i metodologicznie. Drugie podobieństwo wypływa z „praktyczności" ich metodologii. Niewątpliwie teologia pastoralna jest inaczej „praktyczna" niż ekologia, obie dziedziny mają różne naukowe metodologie badawcze, charakter podmiotowy i przedmiotowy, ale praktyczność w znaczeniu zastosowań, odniesień do sytuacji współczesnego świata jest bardzo podobna. W teologii pastoralnej mamy uznane paradygmaty postępowania badawczego (soborowy paradygmat kard. Josefa Cardijna, paradygmat analizy teologiczno-pastoralnej, paradygmat prakseologiczny czy metoda duszpasterskiego rozeznawania Sergio Lanzy, opisane szczegółowo w metodologii teologii pastoralnej)[2], w ekologii występuje szereg metod badawczych na poziomie struktur i ekosystemów naturalnych, właściwości i konfiguracji ewolucyjnych, ujęcie przestrzenne, czasowe i energetyczne ekosystemów, a nawet układy struktur przyrodniczych o charakterze wspólnotowym na poziomie populacji czy

---

1 Dlaczego nie uznaję Ernsta Haeckela za twórcę ekologii (jak większość współczesnych autorów), spróbuję udowodnić w ostatnim punkcie rozdziału szóstego.

2 Szerzej na temat paradygmatów badań pastoralnych por. W. Przygoda, *Paradygmaty metodologiczne we współczesnej teologii pastoralnej*, „Teologia Praktyczna" 10 (2009), s. 31–43, oraz na temat „teologicznej nauki o działaniu" według S. Lanzy por. A. Sapieha, *Teologia pastoralna w ujęciu Sergio Lanzy*, „Teologia Praktyczna" 10 (2009), s. 45–64.

ekosystemu[3]. W obu dziedzinach w pierwszej kolejności występuje element obserwacji, analizy danych, czy to w metodzie Cardijna, na etapie kryteriologicznym (eklezjologicznym) i w oparciu o zasady sprawnej organizacji (w analizie prakseologicznej) – w aspekcie pastoralnym[4], czy w paradygmatach ekologii populacji i ekologii ekosystemu, w obserwacjach natury i opisach koncepcyjnych przyrody – w aspekcie ekologicznym[5]. Analogicznie po zbieraniu faktów i obserwacji zarówno w teologii, jak i w ekologii następuje ocena, kairologiczna (socjologiczna) analiza sytuacji duszpasterskich, dostosowania do uwarunkowań miejsca i czasu, lub generalizacja i syntetyzacja danych, poszukiwanie relacji, studium struktur oraz organizacji przyrody w licznych kontekstach gatunków i środowisk naturalnych. Idąc dalej, w trzecim etapie również mamy podobieństwa – w działaniu w Kościele, praktycznym, „prakseologicznym (strategicznym) ustalaniu wniosków i postulatów oraz aktualnych modeli, zasad i dyrektyw, według których powinna być realizowana działalność zbawcza Kościoła obecnie i w przyszłości"[6], czy w ekologii aplikacyjnej, ochronie środowiska, która (według M. Christosa Yannarasa) „służy ocaleniu środowiska naturalnego (w tej opcji ekologia jest skupiona na korzyściach ludzkich, na użyteczności praktycznej)"[7].

---

[3] Por. S. Zięba, *Historia myśli ekologicznej*, Lublin 2004, s. 44. Temat zostanie wyjaśniony w następnym punkcie.

[4] Por. W. Przygoda, *Paradygmaty metodologiczne we współczesnej teologii pastoralnej*, dz. cyt., s. 34, 36, 39.

[5] Por. S. Zięba, *Historia…*, dz. cyt., s. 39, 45.

[6] W. Przygoda, *Paradygmaty metodologiczne we współczesnej teologii pastoralnej*, dz. cyt., s. 36–37.

[7] M. Ch. Yannaras, *Invitation à science de l'écologie*, Paris 1978, s. 26; cyt. za: S. Zięba, *Historia…*, dz. cyt., s. 43.

Ten ważny dla teologii pastoralnej i ekologii aspekt praktyczności obu dziedzin wyraża się coraz bardziej w naszych czasach jako postulat etyczny, m.in. dlatego, że „ekologia ma ambicje być etyką praktyczną, tzn. wytyczać normy zachowań człowieka wobec przyrody […] i zawiera wskazówki o sposobie współżycia człowieka z naturą. W ramach ekologii buduje się koncepcję antroposystemu, której sedno zasadza się na ukazaniu interaktywnych relacji między ekosystemem i społeczeństwem"[8]. Dla pastoralisty, zwłaszcza w nurcie posoborowym i z uwzględnieniem metody Cardijna, aspekt praktyczności również polega (w pewnym sensie) nie na „pastoralnych dyrektywach, lecz na odpowiednim «widzeniu» prawd wiary, zwłaszcza prawdy o Kościele i człowieku", aby z praktyki wiary i życia „wypływała właściwa nauka pastoralna o działaniu Kościoła w świecie"[9]. To oczywiście jest już myśl Soboru Watykańskiego II (którego dotyczyć będą ostatnie rozdziały pracy), ale już w tym miejscu – za Andrzejem Dobrzyńskim – można przywołać pewne wnioski pastoralne w przemówieniu abpa Karola Wojtyły, ówczesnego metropolity krakowskiego, w Radiu Watykańskim 9 stycznia 1966 roku:

> Konstytucja, chociaż nie posiada charakteru dogmatycznego, zwraca nas jednak w stronę prawd dogmatycznych i stwarza takie ich widzenie, które może z kolei wpłynąć na działalność Kościoła. Wyraz „widzenie" to tyle co greckie *theoria*. Można powiedzieć, że konstytucja „Kościół w świecie współczesnym" zawiera jakąś teorię działania współczesnego Kościoła we współczesnym

---

8 Tamże.

9 A. Dobrzyński, *Kościół – człowiek – świat. Odnowa soborowa w ujęciu Karola Wojtyły*, „Ethos" 25 (2012) nr 4 (100), s. 159.

świecie. Ową teorię stanowią te prawdy, z którymi szczególnie blisko musi obcować myśl chrześcijańska, aby z kolei chrześcijański czyn był wyrazem obecności Kościoła w świecie, to znaczy, by płynął równocześnie ze zrozumienia świata i ze świadomości Kościoła. Jedno i drugie winno posiadać pełną dojrzałość[10].

Inaczej mówiąc, z punktu widzenia metodologii teologii pastoralnej i ekologii (*Sacrum i przyroda*) praktyczny antroposystem ekologiczny w wymiarze przyrodniczym, w postulatach ochrony przyrody, jest w pewnym sensie bliski znaczeniowo samourzeczywistniającemu się Kościołowi („antroposystem teologiczny") w postulatach dialogu ze światem człowieka. Czy można to wykorzystać w idei *Sacrum i przyroda*? Pomysł ciekawy i intrygujący, lecz czy analogia nie przyniesie zbyt doraźnych wniosków?

Z metodologii obu dziedzin wypływa też trzecie podobieństwo: teologia praktyczna i ekologia (którą też można nazwać praktyczną) są dyscyplinami otwartymi, obie czerpią z dorobku innych nauk[11] (rzecz jasna w swoich obszarach: nauk przyrodniczych i nauk teologicznych, humanistycznych) i ciągle poszukają swojej tożsamości, w obu wypadkach mając przed sobą wielkie perspektywy rozwoju: teologia pastoralna w nurcie przemian posoborowych, a ekologia w obliczu coraz poważniejszych zagrożeń środowiska naturalnego i coraz lepszego poznawania praw przyrody. Może za wcześnie na podsumowanie, ale już na tym etapie

---

[10] K. Wojtyła, *Stworzenie a odkupienie: konstytucja „Gaudium et spes"*, [w:] tenże, *Odnowa Kościoła i świata. Refleksje soborowe*, red. A. Dobrzyński, Rzym 2014, s. 346–347.

[11] Por. S. Zięba, *Historia…*, dz. cyt., s. 28.

poznawania adekwatności obu nauk tak bliskie analogie rozwojowe dają niezwykłą okazję do podjęcia wspólnych badań interdyscyplinarnych, co zresztą próbuje realizować idea *Sacrum i przyroda*.

1.2. ANALOGIA WSPÓLNOTY?

Idąc jednak dalej, mimo że analogia ta wydawać się może zbyt śmiała, w kolejnym, czwartym podobieństwie teologii pastoralnej i ekologii można wyróżnić jeszcze wyraźniejszy element ludzki w środowisku (przyroda) i teologii (*sacrum*) – wspólnotę. Wspomniane organizacje struktur przyrodniczych o charakterze wspólnotowym na poziomie populacji czy ekosystemu nie są wyjątkami w rozwoju nauk ekologicznych. W wielu miejscach cytowanej historii myśli ekologicznej przywołuje się pojęcie wspólnoty (populacji, ekosystemów, biosfery) – w skomplikowanych relacjach środowiskowych pośrednich i bezpośrednich, biotycznych i abiotycznych, dynamicznych i kompleksowych. W XIX wieku August Heinrich Rudolf Grisebach (1814–1879) uznał, że rośliny cechuje wspólnotowość życia, a Karl Möbius (1825–1908) określił taką wspólnotę terminem biocenoza, do dziś funkcjonującym w naukach przyrodniczych. Arthur George Tansley (1871–1955) nieco później, w latach 30. XX wieku, nazwał ekosystem wspólnotą, zastępując tym samym dotychczasową analogię wspólnota–organizm[12]. Taką wspólnotę Tansley rozumiał jako jeden zintegrowany fizyczny system

[12] Por. tamże, s. 23, 294–295, 299.

organizmów żywych, „jako quasi-organizm, w ten sam sposób jak społeczność ludzka", ale nie w sensie realnej wspólnoty ludzi, „bo nie stwierdzamy w niej żadnego związku psychicznego między elementami ją tworzącymi ani żadnego porządku społecznego"[13]. Dziś wiemy o „wspólnotowości" biocenozy, ekosystemów i biosfery o wiele więcej niż Tansley, nie utożsamiając wspólnot przyrodniczych z ludzkimi w rozumieniu antropologicznym i teologicznym. Jednak znaczenie wspólnot ekosystemów roślin i zwierząt dla wspólnot ludzkich w perspektywie kryzysu ekologicznego jest również o wiele większe niż w czasach Arthura Tansleya, gdy koncepcja ekosystemu stawała się w ekologii paradygmatem. Chodzi tu o ważne rozróżnienie między 1. holistycznym rozumieniem wspólnot roślin i zwierząt w przyrodzie (koncepcją organicystyczną przyrody Clementsa Philipsa), której w naszych czasach przyznaje się odrębną indywidualność jako jednej, globalnej, inteligentnej istocie żywej (hipoteza Gai), a 2. ekosystemem rozumianym przez Arthura Tansleya jako zbiór („wspólnota") organizmów i czynników fizycznych środowiska w kategoriach materii i energii, jako jednostka organizacji przyrody; w naszych czasach koncepcja ta rozwinęła się też w stronę ekonomii przyrody (produktywności, skuteczności i wydajności)[14]. Z punktu widzenia współczesnych analiz przyczyn i skutków kryzysu ekologicznego działanie człowieka wobec takiej organizacji przyrody, jak to ujmował

---

[13] A. G. Tansley, *The use and abuse of vegetational concepts and terms*, „Ecology" 16 (1935), s. 284–307; cyt. za: S. Zięba, *Historia…*, dz. cyt., s. 300.

[14] Por. S. Zięba, *Historia…*, dz. cyt., s. 301–303.

w swojej myśli Tansley, jest bliższe antropologii i teologii chrześcijańskiej.

Pozwólmy sobie na jeszcze większą śmiałość. Wspólnota ekosystemu jako powiązania mechanizmów regulujących (sprzężenia zwrotnego) w produkcji i dekompozycji oraz zdolności do stopniowego osiągania stanu względnej równowagi[15] nie może być porównywana istotowo, metodologicznie i celowo ze społecznością ludzką (zwrócił na to uwagę już Tansley), a tym bardziej ze wspólnotą, „koinonią" ludzi związanych wiarą, aby „głosili dobrą nowinę o tym «co widzieli i co słyszeli»" (Łk 2, 20), związanych z Bogiem w Jezusie Chrystusie i związanych między sobą[16]. Jednak zewnętrznie w obu wspólnotach mamy współzależność jednostek: w relacjach środowiskowych między organizmami („horyzontalność" wspólnoty wiernych), w relacjach troficznych między składnikami abiotycznymi i elementami biotycznymi („wertykalność" koinonii z Ojcem w Synu) oraz w dążeniu do równowagi biocenotycznej („usunięcie nienawiści i życie w miłości braterskiej")[17], tak że łączność w obrębie wspólnoty przyrodniczej i relacje we wspólnocie ludzkiej są zewnętrznie podobne. Tak samo jak ontologicznie, metodologicznie i teleologicznie nie można porównywać

---

[15] Por. J. Weiner, *Ekosystem*, [w:] *Encyklopedia biologiczna. Wszystkie dziedziny nauk przyrodniczych*, red. Z. Otałęga, t. III, Kraków 1998, s. 132.

[16] Por. F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna. Skrypt dla studentów KUL*, cz. II, *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Lublin 1971, s. 259.

[17] Por. J. Weiner, *Ekosystem*, dz. cyt., s. 131–132; por. F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna. Skrypt dla studentów KUL*, cz. II, *Eklezjologiczna dedukcja…*, dz. cyt., s. 259.

teologii z ekologią, mimo że pewne mechanizmy, struktury i zasady mogą być analogiczne, tak możemy poszukiwać np. podobnych skutków złego działania człowieka zarówno w środowisku przyrodniczym, jak i w środowisku ludzkim. Poprzez silne związki ze środowiskiem osoby ludzkiej jako jednego z gatunków ekosystemu, który jest stworzony przez tego samego Boga, można uznać, że w pewien przybliżony sposób wspólnota ludzka i wspólnota przyrodnicza mogą stanowić przedmiot badania protologii[18] (a w dalszym etapie teologii pastoralnej) i ekologii (zwłaszcza w wymiarze ekologii człowieka). Znów, inaczej mówiąc, znajdujemy się w przedmiocie idei *Sacrum i przyroda* i w punkcie wyjścia ciekawej dyskusji.

W piątym punkcie naszych poszukiwań analogii między teologią pastoralną i ekologią można zauważyć, że w jednej i w drugiej dziedzinie podmiotem poznania jest zawsze człowiek, który jednocześnie stanowi centrum przyrody stworzonej przez Boga i który jako jedyna z istot żywych na Ziemi może budować rozumną i wolną wspólnotę ludzką oraz badać wspólnotę przyrodniczą w świetle objawienia o stworzeniu. Człowiek jako droga Kościoła (podmiot teologii) i człowiek jako dzierżawca stworzenia (podmiot ekologii) jest najważniejszym dziełem stwórczym w Jezusie Chrystusie. Człowiek

---

[18] Nauka teologiczna o początku świata (kosmogenezie) i człowieka (antropogenezie), dawniej analizowana w teologii dogmatycznej jako traktat o stworzeniu i traktat o grzechu pierworodnym. Por. K. Góźdź, *Protologia* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XVI, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2012, s. 530. Nie należy tego terminu mylić z utworzonym w dalszej części pracy pojęciem proteologii (por. podrozdział 1.3).

stworzony na obraz Boga i człowieka odkupiony przez Jezusa Chrystusa jest najważniejszym tematem antropologii teologicznej[19], zaś jako część przyrody, będąc jej dobrym gospodarzem i jednocześnie jej największym zagrożeniem, stanowi najważniejszy problem nie tylko ekologii człowieka, ale całej ekologii kosmicznej (w tym znaczeniu, że potrafi już nie tylko kształtować środowisko ziemskie, lecz także zaśmiecać przestrzeń okołoziemską). Ciężar rozwiązania problemu zniszczenia środowiska naturalnego i jednocześnie środowiska ludzkiego coraz bardziej przesuwa się w stronę ekologii człowieka[20] i ekologii ludzkiej, która znajduje szczególne miejsce w najnowszej, ekologicznej encyklice papieża Franciszka[21].

Jeszcze innym (szóstym) podobieństwem teologii pastoralnej i ekologii jest ambicja obu dziedzin, aby ogarnąć całą rzeczywistość świata i człowieka. „Claude Lévi-Strauss stwierdził, iż antropologia jest astronomią o człowieku, zaś ekologia jest astronomią życia. Jak astronomia ukazuje położenie ciał niebieskich, tak ekologia ukazuje rozłożenie organizmów

---

[19] Por. jeden z podstawowych podręczników teologii katolickiej: A. Scola, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tłum. L. Balter, Poznań 2005.

[20] „Dziedzina interdyscyplinarna z pogranicza ekologii i antropologii, badającej człowieka jako gatunek biologiczny w jego związkach ze środowiskiem oraz zależnościach wewnątrzgatunkowych i międzypopulacyjnych". K. Kaczanowski, *Ekologia człowieka*, [w:] *Wielka encyklopedia PWN*, t. 8, dz. cyt., s. 114.

[21] „«Ekologia ludzka» oznacza również coś bardzo głębokiego: niezbędną relację życia człowieka z prawem moralnym, wpisanym w jego naturę, relację konieczną, by można było stworzyć bardziej godne środowisko". Franciszek, enc. *Laudato si'*, dz. cyt., 155.

żywych na Ziemi"[22]. Można z tych porównań stworzyć jeszcze jedną analogię: teologia jest astronomią o Bogu, a teologia pastoralna jest astronomią Boga w człowieku, co oznacza, że obie omawiane dyscypliny są naukami wszechstronnymi, globalnymi, ogarniającymi dynamicznie świat widzialny (przyrody i człowieka). Mało tego, patrząc przez pryzmat współczesnych definicji ekologii i teologii pastoralnej, obie nauki poprzez akt całego stworzenia łączą się ze Stwórcą, istnieją dzięki życiu z Boga, a nawet w swoim przedmiocie przyroda, która „aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia" (Rz 8, 22), i człowiek w „codziennym wzrastaniu Kościoła, w mocy Ducha Świętego, w kontekście historii" są razem odkupione w Chrystusie w niezwykłej obietnicy z Listu do Rzymian: „Stworzenie bowiem zostało poddane marności – nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych" (Rz 8, 20–21). Ta biblijna zapowiedź zbawienia stworzenia jest coraz śmielej podejmowana przez teologię, głównie protestancką[23], w dyskusji o prawach zwierząt i moralnej odpowiedzialności człowieka za zwierzęta (rzadziej jako przedmiot eschatologii) i jest chętnie przenoszona w argumentację ekologiczną o zrównaniu zwierząt z ludźmi, w sprzeciw wobec polowania na zwierzęta, jedzenia zwierząt i inżynierii genetycznej zwierząt[24]. Temat ten, ciekawy również dla teologii katolickiej, gro-

---

22 S. Zięba, *Historia…*, dz. cyt., s. 24.

23 Por. A. Linzey, *Teologia zwierząt,* tłum. W. Kostrzewski, Kraków 2010, s. 162–176.

24 Por. tamże, s. 189–254.

zi jednak rozmyciem problemu relacji zwierząt i ludzi w teologii stworzenia do obcych chrześcijaństwu wniosków[25].

W tym ujęciu możemy założyć ostatnią, siódmą, bardzo odległą, „duchową" analogię między teologią i ekologią, nie tylko we wspomnianej we wstępie teoekologii chrześcijańskiej, lecz także w barwnej mozaice ekologii religii wschodnich, ekologii w nurcie New Age i ekologii głębokich[26], które łączą elementy bardzo różnie pojętej „duchowości" z życiem przyrody. Nie umniejszając znaczenia mistycznego podejścia do przyrody, zwłaszcza w średniowieczu (np. w chrześcijańskim egzemplaryzmie, o którym będzie jeszcze mowa), wydaje się jednak, że nie jest to przestrzeń, w której i teologia, i ekologia zyskałaby pomoc w rozwoju idei *Sacrum i przyroda*. Mimo współczesnej popularności różnych duchowych teoekologii, nieraz o wątpliwej ortodoksji, nie przywiązujemy do nich w tym miejscu większej wagi.

1.3. OD PREEKOLOGII DO PROTEOLOGII

Wróćmy do historycznej bliskości narodzin teologii pastoralnej i nowożytnej ekologii. Przeglądając różne ujęcia historyczne teologii i ekologii, można by tę analogię rozwinąć szerzej, do nietypowego porównania dziejów teologii i nauk o przyrodzie (w większości tej historii nie mówiono jeszcze

---

25 Por. N. J. Saunders, *Dusze zwierząt*, tłum. Z. Dalewski, Warszawa 1996.

26 Przykładowe ujęcie tej dziedziny: B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka. Żyć w przekonaniu, że Natura coś znaczy*, tłum. E. Margielewicz, Warszawa 1994.

o ekologii) i skorzystać z podziału historii myśli ekologicznej stworzonego przez prof. Stanisława Ziębę. Według niego starożytność to w ogóle pojawienie się zagadnienia relacji organizm–środowisko, pierwotny rozwój racjonalności przyrodniczej (w preekologicznej interpretacji przyrody), natomiast nowożytność to negacja „ekologii" spowodowana wpływem idei mechanistycznej na przyrodę i życie (interpretacja antyekologiczna), a następnie pojawienie się nowoczesnego programu ekologii[27]. W ten sposób zdaniem prof. Zięby od XVIII wieku krystalizuje się nowa koncepcja ekonomii natury i badań zbiorowisk organizmów, „wspólnotowości" przyrody[28], zaś bliżej naszych czasów – ekologia człowieka (interpretacja proekologiczna).

Gdyby tę chronologię preekologii, antyekologii i proekologii udało się zestawić z podobną dynamiką rozwoju myśli teologicznej, w kontekście szeroko pojętego duszpasterstwa i stosunku chrześcijaństwa do przyrody zyskalibyśmy ciekawą analogię nie tylko historyczną, ale i ekoteologiczną. Wobec tego początki teologii starożytności chrześcijańskiej z jej biblijno-przyrodniczą duchowością ojców, z refleksją o stworzeniu opartą na Heksameronie, z kosmiczną jednością w Logosie i zależnością świata od Boga[29] oraz

---

[27] Por. S. Zięba, *Historia…*, dz. cyt., s. 16–17.

[28] Por. tamże, s. 206–207.

[29] Por. T. Špidlik, I. Gargano, V. Grossi, *Duchowość Ojców Kościoła*, tłum. K. Franczyk, J. Serafin, K. Stopa, Kraków 2004, s. 90–92 (Historia Duchowości, 3). Za przypisem tłumacza (przyp. 9, s. 91) warto zwrócić uwagę, że „«Kosmos» był dla Greków pojęciem nie tyle przyrodniczym, ile raczej filozoficznym – oznaczał mniej więcej sumę wszystkich istniejących rzeczy, a bardziej ich jedność, spójność, harmonię". Z czasem jednak, w miarę późniejszych odkryć astrono-

średniowieczny zachwyt nad światem stworzonym, obserwacje encyklopedystów przyrody, franciszkańskie braterstwo stworzeń i rozkwit średniowiecznej teologii scholastycznej aż do przyrodoznawstwa odrodzenia włącznie można określić preteologią przyrody. Dalej – nowożytną antyekologiczną interpretację przyrody, zmianę badań esencjalnych (kontemplacja istoty przyrody takiej, jaka jest) na egzystencjalne (matematyczne, geometryczne, mechanistyczne istnienie przyrody), rewolucję naukową przełomu XVI i XVII wieku (od Galileusza, 1564–1642, i Kartezjusza, 1596–1650, do oświeceniowego prymatu rozumu, eksperymentalnego, a później eksploatacyjnego podejścia do świata), upadek teologii scholastycznej, postawienie człowieka w centrum zamiast Boga, schizmę zachodnią i reformację, odrzucenie autorytetu Pisma św. i Kościoła – te wszystkie zmiany można by określić jako antyteologię przyrody. I wreszcie okres od końca XVIII wieku, który przygotował powstanie ekologii i stworzył warunki do odrodzenia teologii m.in. w formie uniwersyteckiej teologii pastoralnej (nie była to jeszcze teologia, jakiej byśmy oczekiwali, ale rozpoczął się wówczas etap jej rozwoju, który trwa nadal), przez XIX wiek, czas poszukiwań teologicznych, i XX-wieczne zmiany w Kościele, aż po soborowe *aggiornamento* teologii pastoralnej, możemy uznać za proteologiczny (analogicznie do proekologii).

---

micznych, kosmos staje się częścią świata widzialnego, a nawet w naszych czasach przyroda Ziemi (biosfera) staje się częścią ekologii kosmicznej, rozumianej jako ekosystemy umożliwiające życie człowieka w przestrzeni pozaziemskiej i jako egzobiologia, nauka o życiu na innych planetach. Por. E. P. Odum, *Podstawy ekologii*, tłum. B. Diehl i in., Warszawa 1982, s. 582.

Ten czas proteologii[30] to nie tylko powstanie nowoczesnych teorii środowiska naturalnego i coraz pełniejszych koncepcji ekologicznych – to również coraz głębsze poszukiwania pastoralne. I chociaż na teologię praktyczną na miarę *Gaudium et spes* trzeba jeszcze poczekać do połowy XX wieku, to bez odrodzenia nauk teologicznych u schyłku nowożytności nie byłoby współczesnych działań proekologiczno-teologicznych i założonej na początku naszych rozważań idei *Sacrum i przyroda*.

1.4. TEOLOGIA I EKOLOGIA – NAUCZYCIELKI PRZYSZŁOŚCI?

Już w XVIII wieku, przynajmniej pięćdziesiąt lat przed Humboldtem, Pierre Louis Maupertuis (1698–1757), francuski fizyk, filozof, astronom i geograf, zauważając powiązanie między organizmami żywymi a nieożywionym otoczeniem, szukał kompleksowego elementu, który scalałby przestrzeń geograficzną z jego bogactwem i pięknem. Była to – jeszcze bardzo prosta – globalna wizja przyrody, w której powiązane ze sobą były metale, minerały, rośliny i zwierzęta[31]. Prawie 300 lat później papież Franciszek napisze w encyklice o ekologii integralnej: „Ponieważ wszystko jest ściśle ze sobą powiązane, a obecne problemy wymagają spojrzenia, które weźmie pod uwagę wszystkie aspekty globalnego kryzysu, proponuję, by obecnie zastanowić się nad różnymi aspektami ekologii integralnej, która obejmowałaby wyraźny

[30] Tego określenia nie należy mylić z pojęciem „protologia" (por. przyp. 25).
[31] Por. S. Zięba, *Historia…*, dz. cyt., s. 177.

wymiar ludzki i społeczny”[32]. Maupertuis nie mógł w swoich czasach odkryć, że w „kompleksowym elemencie, który scalałby przestrzeń geograficzną z jego bogactwem i pięknem”, trzeba uwzględnić jeszcze „wymiar ludzki i społeczny”, i że kiedyś dawny świat francuskiego filozofa i geografa pokryją góry śmieci, zniszczona ziemia, zatruta woda i zanieczyszczone powietrze.

Cofnijmy się jednak jeszcze dalej, aż do początków chrześcijaństwa – odtąd bowiem aż po dziś dzień splatają się ze sobą dzieje refleksji o Bogu Stwórcy i odkrywanie tajemnic przyrody. Poznanie historii punktów stycznych teologii i ekologii może okazać się bowiem przydatne w dzisiejszych czasach, gdy ludzkość musi zatroszczyć się bardziej o bogactwo i piękno stworzonego świata. Być może przeszłość takiej „ekoteologii” pomoże także w rozwijaniu idei *Sacrum i przyroda*?

Sposób ujęcia relacji teologii praktycznej do ekologii podpowiada zestawienie historii teologii z historią ekologii (preekologia, antyekologia i proekologia – preteologia, antyteologia i proteologia), przy czym związek między jedną a drugą dyscypliną można przeanalizować dwuetapowo. Pierwszy etap tej relacji to analiza (szeroko rozumianego) pojęcia „teologii” od początku chrześcijaństwa do oficjalnego ustanowienia teologii pastoralnej jako dziedziny uniwersyteckiej (w latach 1774–1777), przy wzięciu pod uwagę jej przedscholastycznego rozumienia, oraz równolegle analiza pojęcia „ekologii” (również w szerokim znaczeniu, dawniej występującego pod innymi określeniami: natura, filozofia przyrody) od starożytnego przyrodoznawstwa, przez średniowieczną

[32] Franciszek, enc. *Laudato si’*, dz. cyt., 137.

wiedzę o świecie stworzonym, aż po oświeceniowy rozwój nauk przyrodniczych i powstanie nowożytnej ekologii jako nauki (1799). Drugie zestawienie historii obu nauk, to, co dla nas w tym opracowaniu bardziej interesujące, obejmuje etap rozwoju teologii pastoralnej od pojawienia się jej na Uniwersytecie Wiedeńskim przynajmniej do kształtu nadanego przez teologiczną myśl posoborową w połowie XX wieku oraz równoległy rozwój ekologii naukowej w różnych kontekstach badań i ochrony przyrody od końca XVIII wieku (1799), gdy Alexander von Humboldt opisywał już globalne znaczenie „ekologii" (jeszcze nieznanej pod tym terminem), do pierwszych globalnych diagnoz kryzysu ekologicznego na początku drugiej połowy XX wieku (raport U Thanta).

Zarysowany obszar analogii i różnic, inspiracji i wątpliwości, historii i jej znaczenia jako nauczycielki życia, szans na wykorzystanie dorobku teologii i ekologii w ratowaniu środowiska naturalnego w kolejnych dekadach XXI wieku jest ogromny, czasem kontrowersyjny, ale zawsze możliwy do przemyślenia i dyskusji – przynajmniej w wymiarze programu naukowego i praktycznego *Sacrum i przyroda*. Czy było warto? Pokaże przyszłość, gdy na obecny kryzys cywilizacyjny, antropologiczny i ekologiczny (bo tak trzeba oceniać obecna sytuację) popatrzymy za dziesięć czy pięćdziesiąt lat… Tę wielką lekcję teologii i ekologii, które mogą stać się dziś nauczycielkami przyszłości, zacznijmy od pierwszego etapu relacji teologii praktycznej i ekologii, od początku ery chrześcijańskiej: preteologii i preekologii.

ROZDZIAŁ II

STAROŻYTNE CHRZEŚCIJAŃSTWO I JEGO ODNIESIENIA DO PRZYRODY NA TLE POGAŃSKIEJ „WIEDZY EKOLOGICZNEJ"

Podstawowa trudność w opisie pierwszych relacji chrześcijaństwa do przyrody wynika z ówczesnego braku współcześnie rozumianych „teologii" i „ekologii" oraz z braku ścisłego określenia początku czasu i pierwszych miejsc tych relacji, które trzeba byłoby wziąć pod uwagę. O ile dość łatwo ustalić początek chrześcijaństwa, licząc od wydarzeń opisanych w Dziejach Apostolskich, to już trudniej określić – nawet w przybliżeniu do dziesiątków lat – początek oryginalnej teologicznej refleksji chrześcijańskiej, która nawiązywała do judaizmu i źródeł pogańskich oraz wyznaczyć jakiś czas, miejsce czy osobę przyrodnika, filozofa, którego wiedzę i poglądy można by uznać za pierwsze „chrześcijańskie" (w znaczeniu: po powstaniu chrześcijaństwa) odniesienie do przyrody, wyrażające troskę o środowisko naturalne. Pewnego rodzaju częściowym rozwiązaniem problemu początku chrześcijańskich relacji między religią i przyrodą będzie sięgnięcie do etnologii religii, wiedzy o pogańskich, prehistorycznych

rytuałach, kultach i bóstwach, w której znajduje się wiele nawiązań do opisów biblijnych i innych źródeł chrześcijańskiej pobożności ludowej czy rolniczych zwyczajów religijnych (obecnych w teologii i duszpasterstwie), związanych z przyrodą, głównie z roślinami i zwierzętami. Może więc właśnie krótkie odniesienie do „świętej przyrody" będzie dobrym wstępem do historii starożytnego chrześcijaństwa.

2.1. PRZEDSTAROŻYTNA „ŚWIĘTA PRZYRODA"

W religiach przedchrześcijańskich przyroda, rośliny i zwierzęta miały ogromne znaczenie duchowe i zostały przeniesione do religii chrześcijańskiej już u jej początków, ale w nowych znaczeniach i formach:

> Kwiaty, np. róże, które w starożytności stanowiły atrybut bogiń miłości – Afrodyty i Wenus, dziś utraciły co prawda swoją „boskość", lecz pozostały symbolem miłości. Lilia w starożytnej Grecji uznana za atrybut Hery, patronki kobiet, opiekunki małżeństwa i rodziny, […] w tradycji chrześcijańskiej nie ma już znaczenia boskiego, lecz symbolizuje dziewictwo i czystość, także w kontekście poświęcenia Bogu[1].

Im dalej w przeszłość, tym bardziej nadprzyrodzony był świat przyrody otaczający człowieka, dlatego można wręcz mówić o tej zamierzchłej przeszłości jako o świecie „świętej

---

[1] J. Brusiło, *Wielkie religie świata wobec roślin i ich modyfikacji*, „Zeszyty Problemowe Postępów Nauk Rolniczych" 2007 z. 523, *Kultury in vitro w fizjologii roślin*, s. 13.

przyrody". Wszystkie elementy żywe, rośliny, zwierzęta, owady, a nawet niektóre części przyrody nieożywionej (kamienie, góry, jaskinie), nie mówiąc już o ciałach niebieskich (gwiazdy, Księżyc, Słońce) – wszystko miało znaczenie magiczne i boskie. Według jednej z teorii (animizmu Taylora) wśród ludów pierwotnych wszystkie istoty żywe, zjawiska fizyczne (błyskawice, burze) – cały świat posiadał duszę[2], stąd tak wiele elementów przyrodniczych w dawnych religiach przedchrześcijańskich. Do dziś można znaleźć w różnych stronach świata malowidła naskalne, na których poza scenami polowań i wizerunkami zwierząt znajduje się wiele rysunków symbolicznych, rytualnych, o charakterze religijnym. Obok wielkich zwierząt, pięknie namalowanych nawet kilkoma kolorami (np. w jaskini Altamira w Hiszpanii), występują nierealne, groteskowe postacie ludzkie, co może świadczyć o tym, że zwierzęta odgrywają w tych obrazach wiodącą rolę opiekunów duchowych, wprowadzających do świata podziemnego (bramami do tego świata duchów miały być jaskinie z prehistorycznymi malowidłami)[3]. Poza Europą znajdujemy jeszcze bogatsze świadectwa nadprzyrodzonych związków człowieka paleolitu z przyrodą, zwłaszcza ze zwierzętami, bo przecież były to społeczności myśliwsko-zbieracke. „Sztuka naskalna, obrazująca zwierzęta, spotykana jest

---

[2] Por. J. Madej, *„Święte" zwierzęta w religii, kulturze i medycynie*, „Biuletyn Dolnośląskiej Izby Lekarsko-Weterynaryjnej" 25 (2015) nr 2 (98), s. 154.

[3] „Bizon, jeleń, mamut, byk, nosorożec, tarpan, niedźwiedź, lew, np. w jaskini Lascaux we Francji (ok. 600 rysunków i 1500 rytów, a wśród nich «Wielka Sala Byków» o zwierzętach dochodzących do 5,4 m dł.)". Tamże, s. 154.

[…] także w Afryce Południowej (np. w Górach Smoczych w RPA), Afryce Północnej (masywie Tassili i Hogar w Algierii, górach Akakus w Libii) czy Australii (w Parku Narodowym Kakadu malowidła Aborygenów sprzed 20 tysięcy lat, np. Tęczowy Wąż"[4].

W pierwotnej religijności, w relacjach zwierzę (przyroda)–człowiek–społeczność, zwraca uwagę pojęcie totemizmu, w którym „gatunek zwierzęcia, rzadziej rośliny lub zjawiska przyrodniczego, części ciała i in. uznawany jest za obdarzony szczególną mocą i wiązany z pochodzeniem i organizacją społeczną ludzi"[5]. Badania nad totemizmem skłaniają do przyjęcia poglądu o występowaniu w kulturach myśliwsko-zbierackich epoki paleolitu silnego związku człowieka z przyrodą, zwłaszcza ze zwierzętami. Religie tamtych czasów – według cytowanego kręgu interpretacji – wyrażają *sacrum* w cechach zwierząt i przenoszą je do środowisk ludzkich, aby z jednej strony stworzyć boski ideał w postaci zwierzęcia, które „odróżnia się od człowieka, jest potężne, nieludzkie […] dysponuje siłą mięśni, znakomitym wzrokiem i węchem, zmysłem orientacji, bystrością; nadto może fruwać lub poruszać się ze zdumiewającą szybkością", a z drugiej strony „jest dla myśliwych i pasterzy źródłem utrzymania, znanym doskonale i bliskim, dostarczycielem życia przez swoje mięso"[6]. To dlatego Indianie na preriach Ameryki Północnej (jeszcze do niedawna, przed kolonizacją

---

4 Tamże.

5 A. Szyjewski, *Etnologia religii,* Kraków 2001, s. 111–112.

6 „Zwierzęta są jak ludzie, mogą się z ludźmi krzyżować, kobieta może ni z tego ni z owego urodzić niedźwiadka lub legwana, lamparcica może dać życie Pigmejom, narodziny ze zwierzęcia i zaślubiny ze

przez „blade twarze"), polując na zwierzęta, prosili najpierw wielkiego ducha Manitou o zgodę na odebranie życia innym istotom żywym, a po pomyślnych łowach dziękowali duchom zabitych zwierząt za mięso, skóry i inne części ich ciał (najczęściej bizonów, jeszcze przed ich wyniszczeniem), które pomagały całym szczepom Indian przeżyć kolejny rok. Niewykluczone, że późniejsze, biblijne konteksty relacji człowiek–przyroda wywodzą się z tych totemicznych archetypów. Można zgodzić się z Andrzejem Szyjewskim, że „oswajanie zwierząt jest czynnością religijną, ponieważ człowiek i cała społeczność pragnie komunii ze zwierzętami, pragnie wrócić do pierwotnego okresu niezróżnicowania, rajskich czasów, kiedy to dziecię mogło zasiadać między lwem i jagnięciem"[7].

Dawne, przedstarożytne, religijno-przyrodnicze znaczenie miał też tzw. nagualizm, totemizm indywidualny, charakteryzujący się ścisłym połączeniem pojedynczego człowieka z określonym zwierzęciem, jego indywidualnymi cechami. Duch zwierzęcia przez więź mistyczną opanowuje wtedy człowieka, który może nawet przybrać postać zwierzęcia[8]. Tego typu religijne związki ludzi z przyrodą, zwłaszcza z niektórymi gatunkami zwierząt, występują w rozległym tematycznie obszarze szamanizmu[9], który służy przede wszystkim duchowemu

---

zwierzęciem są wydarzeniem zupełnie zwyczajnym. Zwierzę może stać się człowiekiem, a człowiek zwierzęciem". Tamże, s. 118.

7 Tamże, s. 118–119.

8 Por. tamże, s. 119.

9 Nie będziemy poświęcać temu zagadnieniu więcej miejsca. Dodatkowe informacje można znaleźć w dobrym opracowaniu A. Szyjewskiego *Szamanizm*, Kraków 2005.

uzdrawianiu, przepowiadaniu przyszłości, a nie ściśle interesującej nas relacji religia–przyroda. W warstwie religijnej szamanizmu występuje jednakże wiele zjawisk ciekawych np. dla teologii biblijnej. Chodzi o rozpowszechnione w różnych częściach świata praktyki szamańskiego wchodzenia w świat duchów (zwierząt) i warunek podstawowej inicjacji w postaci opanowania tajemnego „języka zwierząt", czyli umiejętności porozumiewania się z duchami-zwierzętami. Jest to w istocie „język" imitacji zwierzęcych krzyków, ptasich śpiewów, którymi szaman komunikuje się z duchami, przenika granice światów i poznaje tajemnice Natury. Naśladując odgłosy zwierząt (do głosu określonego gatunku np. ptaka dochodzi również strój szamana ozdobiony piórami), może on prorokować, przepowiadać przyszłość, diagnozować i leczyć choroby. Według klasyka etnologii i historii religii, rumuńskiego pisarza Mircei Eliadego (1907–1986),

> w wielu tradycjach przyjaźń ze zwierzętami i rozumieniem ich języka stanowią syndromy raju. Na początku, czyli w czasach mitycznych, człowiek żył w pokoju ze zwierzętami i rozumiał ich język. Dopiero na skutek pierwotnej katastrofy, porównywalnej do „upadku" z tradycji biblijnej, człowiek stał się tym, kim jest dzisiaj: śmiertelnym, płciowym, zmuszonym do pracy, aby się wyżywić i pozostającym w konflikcie ze zwierzętami. […] Przyjaźń ze zwierzętami, znajomość ich języka, przeobrażenie się w zwierzę, są oznakami, że szaman przywrócił sytuację „rajską" utraconą u zarania czasu[10].

[10] M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 2011, s. 97.

„Święta przyroda”[11] to nie tylko totemizm, szamanizm czy archaiczne kulty przyrody w czasach poprzedzających starożytność grecko-rzymską; związek człowieka z przyrodą i bóstw ze zwierzętami i roślinami w pierwszych kulturach Mezopotamii i Egiptu również może stanowić inspirujący temat nie tylko dla starożytnego chrześcijaństwa i tradycji biblijnych. Aby to krótko zobrazować, wystarczy wspomnieć o najważniejszym staroegipskim bogu w postaci zwierzęcej – Horusie, który związany z niebem, konkretnie ze wschodzącym słońcem, miał kształt sokoła i w hieroglifie był wyrażony jako „Horus na Horyzoncie”. Spośród zwierząt domowych Egipcjanie szczególnie czcili bóstwa związane z bykiem, krową i baranem, ponieważ te zwierzęta wyrażały siły rozrodcze i opiekuńczość, cechy szczególnie istotne dla ludności rolniczej. Ciekawostką istotną z punktu widzenia naszego tematu może być fakt, że kapłani egipscy na długo przed Grekami (z którymi kojarzymy sformułowanie pierwszych pogańskich „teologii”) zbudowali spójną teologię o relacjach między bóstwami, o charakterze nadprzyrodzonym poszczególnych bóstw-zwierząt czy związkach bogów ze sferami świata, podziemi, życia i śmierci[12]:

---

[11] Można w tym obszarze badań pójść jeszcze tropem nie tylko czysto religijnym, lecz także historii przemian kulturowych (ściśle zresztą w czasach prehistorycznych związanych z religią). Przykładem jest praca W. Burkerta *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, tłum. L. Trzcionkowski, Kraków 2006.

[12] B. W. Matysiak, *Obraz świata, bóstwa i człowieka w kulturze starożytnej Mezopotamii oraz Egiptu*, Olsztyn 2010, s. 77–79. Podobnie jest z roślinami: „Wszystkie żeńskie bóstwa egipskie mają łodygę papirusu z pióropuszem jako swe berła. Bardzo duże znaczenie wśród bóstw roślinnych posiada Nefertem – bóstwo z Memfis określane ja-

W Ur w Mezopotamii (2600–2100 r. przed Chr.) znaleziono świętego kozła ze złota, srebra, lazurytu i macicy perłowej, wspinającego się na krzew. Bóg zarazy Nergal w Mezopotamii, a także bóg Baal-Zebul u Filistynów i Fenicjan występowali jako owady, gdyż już wówczas przypuszczano, że muchy są źródłem wielu chorób zakaźnych. […] W Babilonii (ok. 560 r. przed Chr.) wykonano bazaltową stelę przedstawiającą niebo bogów, gwiazdy i duchy w kształcie zwierząt. W towarzystwie smoka (Muszuchszu) przedstawiano babilońskiego boga Marduka. Babilończycy wierzyli, że zmarli są „ubrani w skrzydła" jak ptaki i żywią się tylko tym, co otrzymają w ofierze od żyjących[13].

Podobnie jest ze starożytnymi kulturami Azji, Afryki i Ameryki Południowej[14] oraz z teologią i przyrodą obecną w wielkich religiach Wschodu[15]. Wystarczy wspomnieć o znanym w Indiach kulcie świętej krowy. To przecież ciągle żywe, dawne wierzenia hinduistyczne, buddyjskie, taoistyczne i animistyczne. Znajdują one odzwierciedlenie w modnym obecnie m.in. w rozwiniętych krajach zachodnich wegetarianizmie i weganizmie[16]. Wszystkie te możliwości, fakty

---

ko «doskonałe piękno» i przedstawiane w postaci młodzieńca siedzącego na kwiecie lotosu". Tamże, s. 80.

13 J. Madej, *„Święte" zwierzęta…*, dz. cyt., s. 157.

14 Wiele ciekawych przykładów w cytowanym artykule: tamże, s. 155–158.

15 Por. J. Brusiło, *Święte przestrzenie Wschodu: Perspektywa międzyreligijna*, [w:] *Dom Pana. XIX Międzynarodowe seminarium Sacrum i przyroda*, red. J. Brusiło, P. Tirpák, M. Petro, Kraków–Presov 2011, s. 89–99.

16 Święte „dla wegan są wszystkie istoty żywe, w tym owady, stąd maski na ich ustach (*muhpatti*), aby przypadkowo nie zjeść tych ostatnich. Ich mnisi schodzą z drogi nawet insektom, a także, aby nie nadepnąć

i tradycje dotyczące „świętej przyrody" mogą wiele wnieść nie tylko w naszą wiedzę o historii relacji człowieka z przyrodą, ale i współcześnie, pokazując ducha tamtych czasów, zaistnieć w nowoczesnych programach ekologicznych, w tym również – co warto byłoby osobno, szerzej pokazać – do idei *Sacrum i przyroda*. Jak to się zaczęło w chrześcijańskiej starożytności?

2.2. STAROŻYTNA TEOLOGIA WOBEC PRZYRODY

Charakteryzując preteologiczną epokę w relacji człowieka do przyrody, trzeba sięgnąć do najstarszych źródeł obu dyscyplin. Trudno określić, która z nich, teologia czy ekologia (w znaczeniu najszerszym), była wcześniejsza. Terminologicznie bez wątpienia „teologia" pojawia się jako pierwsza, w starożytności przedchrześcijańskiej; już Grecy słowem *theo-logia* określali mówienie o bogach (mitologie), a Arystoteles (384–322 przed Chr.) oddzielił religijne opowieści mitologiczne od „teologii" rozumowej, nazywanej przez niego „nauką teologiczną" i „filozofią teologiczną"[17], która oczywiście nie miała jeszcze nic wspólnego z chrześcijaństwem.

---

na jakąkolwiek istotę żywą, zmiatają drogę przed nogami odpowiednią miotełką. Weganie nie jedzą też warzyw bulwiastych, np. marchwi, cebuli, gdyż rośliny te rosnąc, mogą uszkodzić bytujące w glebie robaki". J. Madej, *„Święte" zwierzęta*…, dz. cyt., s. 157.

[17] Por. M. Fiedrowicz, *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, tłum. W. Szymona, Kraków 2009, s. 49–50.

Inaczej ma się sprawa od – jak to pięknie określono – „świtu teologii chrześcijańskiej", gdy autorzy pism apostolskich i apologeci chrześcijaństwa (ojcowie apostolscy)[18] nadali nowe rozumienie „teologiom" pogańskim (ciągle nie była to jeszcze dyscyplina teologiczna, którą znamy przynajmniej od powstania średniowiecznych uniwersyteckich wydziałów teologicznych), zarazem medytując biblijne piękno przyrody. Byli to jednocześnie znawcy Pisma św. i obrońcy prawd wiary. Święty Justyn (100–163/167) używał wówczas czasownika *theologein* na oznaczenie egzegezy biblijnej[19], a anonimowy autor *Listu do Diogneta* w ramach tej pierwotnej teologii pierwszych wieków sięgnął po – jak można powiedzieć w naszym języku – obrazy ekologiczne, gdy „twierdzi, że poznanie prawd *ta theia* (boskich) staje się kwitnącym i wydającym najróżniejsze owoce «ogrodem rozkoszy». W tym ogrodzie prawd zasadzone zostały zarówno Drzewo Poznania, jak i Drzewo Życia; rosną one obok siebie, ponieważ nie ma życia bez poznania, a bez życia nie ma wiarygodnego poznania"[20]. Tak też obok teologii jako rozumowej „odpowiedzi na wezwanie prawdy, [która] poszukuje zrozumienia wiary"[21] od początku

---

[18] Por. A. N. Williams, *Boski zmysł. Intelekt w teologii patrystycznej*, tłum. W. Dawidowski, Kraków 2014, s. 29.

[19] Por. J. Morales, *Wprowadzenie do teologii*, tłum. P. Bąk, Kraków 2006, s. 17.

[20] A. N. Williams, *Boski zmysł…*, dz. cyt., s. 32, na podstawie *Listu do Diogneta*, 12. Te motywy rajskich drzew będą rozwijane dalej w teologii XIII w.

[21] Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis*, 6, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. i tłum. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2010, s. 427.

istniało duszpasterstwo jako praktyczne zastosowanie prawd teologicznych, które można znaleźć w pismach św. Cyryla Jerozolimskiego (315–386), św. Ambrożego z Mediolanu (339–397), św. Jana Chryzostoma (350–407) i innych[22]. W II wieku św. Ireneusz z Lyonu (140–202) bronił teologii stworzenia, odnosząc się w argumentach o wszechwiedzy i mądrości Stwórcy nie do pojedynczych dzieł stworzenia, ale patrząc w stronę całego wszechświata[23]; w III wieku Tertulian (160–225), w polemice z ówczesnymi herezjami, stworzył używane do dziś takie pojęcia teologiczne jak *persona* czy *trinitas*[24].

W pismach wczesnych aleksandryjczyków, Klemensa (150–212) i Orygenesa (185–254), pojawiają się wątki przyrodnicze w analizach istot żywych posiadających zmysły (w opisach zwierząt, ptaków, a nawet robaków, gąsienic), w porównaniach miłości Bożej do troski ptasiej matki broniącej pisklęcia, które wypadło z gniazda, w ukazywaniu wielkości słowa Bożego, które nie pochodzi od „kruka czy kawki", i świętości Stwórcy i świętych ludzi, a nie „drzew, ptaków i węży"[25]. W odniesieniu do świata stworzonego oryginalne

---

22 R. Kamiński, *Historyczny rozwój teologii pastoralnej,* [w:] *Teologia pastoralna*, t. I, *Teologia pastoralna fundamentalna*, dz. cyt., s. 59.

23 Por. A. N. Williams, *Boski zmysł…*, dz. cyt., s. 42.

24 Por. B. Pouderon, *W odpowiedzi na krytykę. Apologeci – od Arystydesa do Tertuliana*, [w:] *Historia chrześcijaństwa. By lepiej zrozumieć nasze czasy*, red. A. Corbin i in., przeł. A. Kocot, Kraków 2009, s. 42.

25 Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, [w:] *Apologie*, red. E. Stanula, tłum. M. Szarmach, A. Świderkówna, J. Sołowianiuk, wstęp i oprac. M. Szarmach, J. Sołowianiuk, Warszawa 1988, s. 154, 182, 190. W porównaniach człowieka do zwierząt św. Klemens Aleksandryjski ubolewał nad głupotą pogańskich wierzeń: „Zwierzęta, szczęśliwsze jesteście niż ludzie żyjący w błędzie! One, tak jak wy żyjecie w nie-

było też intelektualne podejście Orygenesa do „prawdopodobnie pierwszej systematycznej teologii chrześcijańskiej”[26], która zostanie w XI wieku jeszcze mocniej naznaczona *ratio* przez św. Anzelma z Canterbury. W pismach Ewagriusza z Pontu (345–399) obok teologii jest też mowa o elementach „praktyki”, ale dotyczy ona jednak nauki o Chrystusie w sensie ascetycznym, jako oczyszczenia duszy, nauki, która poprzedza „teologię” właściwą jako wiedzę wlaną, mistyczną kontemplację Boga. Według cytowanego autora „Chrześcijaństwo jest nauką o Chrystusie, naszym Zbawicielu, która składa się z praktyki, fizyki i teologii”[27]. Warto zwrócić uwagę, że poprzedzający „teologię” element „fizyki” odnosi się do kontemplacji (analizy) stworzenia, natury i przyrody. W IV wieku nie istnieje jeszcze teologia w naszym kontekście przyrodniczym, ale już wtedy wiąże się wiedzę (kontemplację) przyrody z „teologią” jako poznaniem Bożych tajemnic. Ojcowie Kościoła starożytnego współcześni Ewagriuszowi, św. Atanazy Aleksandryjski (295–373) i św. Bazyli Wielki (329–379), uściślali i ubogacali pojęcie teologii, głównie w kontekście Pisma Świętego (św. Atanazy) i w rozróżnieniu

---

wiedzy, ale nie udają obłudnie, że znają prawdę. Nie ma u nich gromady pochlebców. Ryby nie są zabobonne, ptaki nie znają bałwochwalstwa, jedynie tylko podziwiają niebo, a ponieważ nie mają rozumu, nie mogą poznać Boga. Czyż wam nie wstyd, że staliście się bardziej nierozumni niż nierozumne zwierzęta; że przez tyle wieków byliście pogrążeni w bezbożności?”. Tamże, s. 192.

26 A. N. Williams, *Boski zmysł…*, dz. cyt., s. 56.

27 Ewagriusz z Pontu, *Traité Pratique, ou Le Moine*, t. 1, édition critique du texte grec, traduction, commentaire et tables par A. Guillaumont et C. Guillaumont, Paris 1972, s. 498–499 (Sources Chrétiennes, 171); cyt. za: J. Morales, *Wprowadzenie…*, dz. cyt., s. 18.

na „teologię" jako naukę o Bogu i „ekonomię" jako urzeczywistnienie zbawienia ludzi przez Jezusa Chrystusa (św. Bazyli)[28]. Bazyli Wielki wniósł zresztą cenny wkład w samo starożytne przyrodoznawstwo. W teologiczno-przyrodniczych pismach[29] podał szereg określeń przyrody i natury: była ona definiowana przez niego teologicznie jako „dzieło sztuki", słowo Boże, dar Boga oraz antropologicznie jako środowisko życia człowieka, otoczenie tworzące wraz z nim całość oraz jako świat zewnętrzny człowieka (w odróżnieniu od wewnętrznego „ja"). Ten ojciec Kościoła wschodniego zajmował się jednocześnie w swoich pismach duchową kontemplacją natury i estetyczną wartością przyrody, sięgał do Boga Stwórcy i do badań przedmiotowych roślin i zwierząt[30]. Jest to mocne świadectwo wczesnochrześcijańskiej teologii i ekologii, przykład preteologicznych i preekologicznych źródeł idei *Sacrum i przyroda*.

Inny pisarz zachodniego chrześcijaństwa, św. Augustyn (354–430), mimo wypracowanej przez siebie nauki teologicznej, która przez wiele wieków miała znaczący wpływ na naukę chrześcijańską, nie wniósł wiele do sposobu rozumienia pojęcia teologii; często pod tym terminem rozumiał filozofię platońską: „wyróżniał on teologię fizyczną albo

---

28 Por. tamże.

29 Głównie są to: *Homiliae in Hexaemeron* („Homilie na temat Heksameronu"), *Epistulae* („Listy") i homilie moralne. Por. E. Osek, *Przyroda w pismach Bazylego Wielkiego*, Lublin 2009, s. 17–20.

30 „Ty zaś, ilekroć widzisz rośliny uprawne czy dzikie, wodne czy naziemne, kwitnące czy też nie kwitnące, w małym poznając Wielkiego, stale powiększaj swój podziw dla nich a miłość do Stwórcy". Bazyli Wielki, *Homiliae in Hexameron,* V, 9 (Sources Chrétiennes, 26 bis); cyt. za: E. Osek, *Przyroda…*, dz. cyt., s. 111.

naturalną (filozoficzna interpretacja teologii), poetycką (mitologię) i polityczną (kult)"[31].

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa nie przykładano wagi do ścisłego określenia pojęć: nie określano, czy teologia powinna być spekulatywna, systematyczna czy praktyczna. Była to dyscyplina budowana na refleksji nad Pismem Świętym, z wykorzystaniem filozofii, skierowana na modlitwę, liturgię i kontemplację Boga; ponadto chodziło wówczas raczej o dawanie świadectwa w prześladowaniach niż o budowanie jakieś spójnej nauki teologicznej. Faktem jednak jest, że w II i III wieku pojawiło się w Kościele szereg teologów (apologetów, nauczycieli i komentatorów Pisma św.), których pisma ocenia się dziś jako mocne i bogate ze względu na powstanie w ekstremalnych warunkach zagrożeń i w czasie prześladowań chrześcijaństwa[32].

Starożytność chrześcijańska przyniosła również początki życia zakonnego w postaci ascetyzmu pustelników i mnichów żyjących we wspólnotach zakładanych w surowych warunkach naturalnych. Zanim ukształtowały się reguły zakonne (od św. Antoniego Pustelnika i Pachomiusza do św. Bazylego na Wschodzie i św. Marcina z Tours na Zachodzie), ascetyzm monastyczny – życie na pustyni, w umartwieniu

---

[31] J. Morales, *Wprowadzenie…*, dz. cyt., s. 19.

[32] Por. N. Tanner, *Krótka historia Kościoła katolickiego. Nowe spojrzenie*, tłum. A. Gomola, Kraków [2015], s. 39. Po upadku cesarstwa zachodniorzymskiego (V w.) teologia biblijna i patrystyczna wraz z ich późniejszymi kontekstami praktycznymi (duszpasterskimi) rozwijała się w Bizancjum w kręgu prawosławia; nie analizujemy tutaj tej kwestii szczegółowo, ponieważ niniejszy zarys historii teologii, duszpasterstwa i relacji do świata stworzonego ogranicza się do Kościoła zachodniego do XVII w. i dalej, po 1774 r., Europy Zachodniej.

i modlitwie – był ideałem prostego, oszczędnego stosunku chrześcijanina do przyrody i stworzenia, którego uczyli dawni zakonnicy[33]. Z punktu widzenia wiedzy przyrodniczej i filozoficznej dominujące przez wiele wieków poglądy Arystotelesa na temat budowy i funkcji przyrody ożywionej i nieożywionej[34] połączone z biblijnymi znaczeniami roślin i zwierząt uzupełniały ten teologiczno-przyrodniczy obraz pierwszych wieków chrześcijaństwa.

2.3. NAJDAWNIEJSZA WIEDZA PRZYRODNICZA A EKOLOGIA

Poza mitycznymi, nadprzyrodzonymi relacjami człowieka prehistorycznego do przyrody (o których wspomniano wyżej) zwróćmy również uwagę na szeroko pojęte pierwsze koncepcje, w naszym ujęciu – preekologiczne. Niewątpliwie człowiek zawsze obserwował przyrodę, starał się ją zrozumieć (świadczą o tym choćby symbole zwierząt i roślin, malowidła naskalne z górnego paleolitu) i wykorzystywać w miarę swoich możliwości, niezależnie od swoich wierzeń i magicznego

---

[33] Według łacińskiego powiedzenia „Benedictus montes, Bernardinus valles amabat" w górach osiedlali się mnisi św. Benedykta (benedyktyni) i eremici św. Romualda (kameduli), a w dolinach uczniowie św. Bernarda z Clairvaux (cystersi) – z dala od ludzi i zgiełku. Por. S. Jaromi, *Idea ogrodu św. Franciszka jako przykład chrześcijańskiej troski o bioróżnorodność*, [w:] *Ogród Pana. XVIII Seminarium Sacrum i przyroda*, red. J. Brusiło, Kraków 2010, s. 86.

[34] Z nowszych opracowań tego tematu można wskazać publikację M. Wilejczyka *Filozofia przyrody Arystotelesa – wokół koncepcji czterech elementów*, Wrocław 2008.

stosunku do przyrody. Również współcześnie Buszmeni tworzą wiele malowideł o tematyce przyrodniczej, w których występują gromadnie różne gatunki np. drzew. Indianie bardzo dokładnie znają struktury i funkcjonowanie istot żywych, ale trudno powiedzieć, że ich wiedza ma cechy nauki, szczególnie ekologicznej. Można zatem stwierdzić, że od najdawniejszych czasów ludzkość gromadziła wiedzę o przyrodzie (wiedzę „ekologiczną"), ale nie były to nauki przyrodnicze czy ekologia w naszym rozumieniu[35].

O współczesnej „ochronie przyrody" czy „ekologii" zaczęto mówić stosunkowo późno, w XIX wieku, co nie znaczy, że już w starożytności (a nawet wcześniej) nie istniała świadomość niszczącego działania człowieka i potrzeby ochrony środowiska naturalnego. Wykopaliska paleolityczne wskazują na wysoką specjalizację u prehistorycznych myśliwych, którzy aby sami się wyżywić (nie znano jeszcze uprawy zbóż) i nie wyniszczyć całych gatunków zwierząt łownych, prowadzili – mówiąc językiem współczesnym – łowiectwo selektywne: zabijali starsze zwierzęta oraz młode samce, a chronili samice, aby zapewnić odtworzenie stad i przetrwanie zwierząt. Musieli przy tym bardzo dobrze znać biologię, fizjologię zwierząt, ich szlaki migracyjne i środowisko naturalne[36]. W związku z tym nie wydaje się słuszne, aby pierwotni myśliwi – jak sugerują niektórzy[37] – byli odpowiedzialni

---

35 Por. S. Zięba, *Historia…*, dz. cyt., s. 70.

36 Por. P. Matthiae i in., *Od prehistorii do cywilizacji na kontynentach pozaeuropejskich*, red. A. H. Stachowski, Madryt–Kraków 2007, s. 102 (Biblioteka Gazety Wyborczej. Historia Powszechna, 2).

37 Por. R. Southwood, *Historia życia. Od początków do dzisiaj i dalej…*, przeł. Ł. Fostowicz-Frelik, G. Frelik, Warszawa 2004, s. 266–270.

za wyniszczenie paleolitycznych gatunków zwierząt o dużych rozmiarach i powolnym rozrodzie (m.in. wielkiego leniwca *Megatherium*, czterometrowych gliptodontów), które zamieszkiwały tereny objęte migracjami dawnych koczowników: przez Syberię i Alaskę do obu Ameryk. Mimo udoskonalonych narzędzi i technik polowań ludzi było zbyt mało i prawdopodobnie mieli o wiele większy szacunek do zwierząt niż ma to miejsce dziś – jest więc mało prawdopodobne, by w stosunkowo krótkim czasie, lokalnie mogli dokonać zniszczeń prehistorycznej fauny na skalę współczesnego, globalnego spustoszenia, którego skutkiem jest zniknięcie o wiele większej liczby gatunków niż kilkanaście tysięcy lat temu[38].

Sytuacja zmieniła się od początku neolitu, wraz z ekspansją rolnictwa, rozrostem społeczności osiadłych, co wiązało się już z intensywnym oddziaływaniem na środowisko, zaś takie przejawy „rozwoju rolnictwa" jak wypalanie traw i karczowanie lasów stanowią do dziś poważny problem ekologiczny. „Biorąc pod uwagę warunki klimatyczne i rolnicze działanie człowieka (zwłaszcza w późniejszych rozwiniętych cywilizacjach Egiptu i Mezopotamii), wobec obfitości wody, roślin i zwierząt trudno mówić nie tylko o «ochronie przyrody» (w naszym współczesnym rozumieniu), ale nawet o «oszczędzaniu» dóbr przyrodniczych"[39]. Już wtedy nie były to małe problemy. Według niektórych źródeł skutkiem

---

[38] Szerzej na ten temat zob.: J. Brusiło, *Bioetyka źródeł: neolityczne rolnictwo i udomowienie zwierząt u początków ochrony przyrody*, [w:] *O wychowaniu do ochrony przyrody. Warsztatowe materiały edukacyjne AOP 2007/2008*, oprac. i red. M. Grzegorczyk, Kraków 2008, s. 14–15.

[39] Tamże, s. 18.

ekspansji prehistorycznego rolnictwa około 4 tys. lat przed Chr. wycięto w Europie 25 proc. pierwotnych puszcz[40].

Egipcjanie i ludy Mezopotamii (Asyryjczycy, Babilończycy) nie podporządkowywali sobie całkowicie swego środowiska naturalnego. Nie można mówić o ekologii staroegipskiej, kiedy życie uzależnione było od wylewów Nilu, przyroda obumierała i ożywiała w cyklu przemian świata zależnego od słońca, ciepła, wody i ziemi – choć rytmowi temu podporządkowane było życie całej społeczności. Podobnie w dorzeczu Tygrysu i Eufratu, na nizinie otoczonej górami i pustyniami, istniała świadomość związku między roślinnością a środowiskiem i te obserwacje, zbieranie „wiedzy ekologicznej", kontynuowane później w starożytnej Grecji[41], skłaniały przyrodników i filozofów do pytań o „pierwszą ekologię": jak praktycznie żyć według rytmu przyrody? Jak zachować naturalne środowisko, aby nie narażać się na jego negatywne wpływy?

Aby coś chronić, należy to najpierw zbadać. Ekologia w znaczeniu troski o środowisko jest ściśle związana z poznawaniem i budowaniem obrazu biosfery. Świat przyrody, rośliny, zwierzęta, nawet ciała niebieskie i zasady funkcjonowania kosmosu były przedmiotem obserwacji i analiz, najczęściej umysłowych, również przed starożytnością i w jej okresie. Osobno można potraktować badania i odkrycia astronomiczne, które często miały odniesienia religijne – doszukiwano się w kosmosie działania sił boskich, ale nie wiązano w jakiś szczególny sposób wiedzy astronomicznej z potrzebą

---

40 Por. J. McIntosh, C. Twist, *Cywilizacje. Dziesięć tysięcy lat historii starożytnej*, tłum. B. Mierzejewska, Warszawa 2002, s. 21.

41 Por. S. Zięba, *Historia…*, dz. cyt., s. 100–102.

troski o przyrodę. Możliwe, że jakiś nie do końca znany sens praktyczny związany z układem gwiazd i planet miały np. budowle w Stonehenge w Anglii[42], ale uznaje się powszechnie, że od starożytności do XVII wieku astronomia stawiała sobie głównie za cel wykazanie matematycznej harmonii ciał niebieskich i umiejętne przewidywanie ich zmian. Taką wiedzę o kosmicznej części świata, imponującej zresztą wartości, przekazywano kolejnym epokom od czasów podbojów Aleksandra Macedońskiego (po połączeniu filozofii ateńskiej z tradycją babilońską w IV wieku przed Chr.)[43].

Wśród badaczy przyrody ożywionej na Ziemi chyba jednym z pierwszych greckich filozofów był Anaksagoras z Kladzomen (ok. 500 – ok. 430 przed Chr.), który pozostawił następującą wiedzę na temat świata istot żywych: „Organizmy żywe zostały zaprojektowane przez istotę rozumną, która następnie wszystko zorganizowała tak, aby pojawiły się zgodnie z planem. Świat jako całość jest zbudowany celowo, co znaczy o tym, że za zdarzeniami kryje się rozumna moc"[44]. Są tu podstawy do opisania pewnej „teologii przyrody", chociaż Anaksagoras nie uznaje rozumnego projektanta życia za istotę boską. Hipokrates z Kos (460–370 przed Chr.) był pierwszym, który ukazał znaczenie relacji między człowiekiem a środowiskiem w oryginalnej koncepcji humorów: krwi,

---

42 Por. C. Ruggles, M. Hoskin, *Astronomia prehistoryczna*, [w:] *Historia astronomii*, red. M. Hoskin, tłum. J. Włodarczyk, Warszawa 2007, s. 17–20.

43 Por. M. Hoskin, *Astronomia w starożytności*, [w:] *Historia astronomii*, dz. cyt., s. 29.

44 W. Sady, *Dzieje religii, filozofii i nauki. Od Talesa z Miletu do Mahometa*, Kęty 2010, s. 34.

flegmy, żółci żółtej i żółci czarnej[45]. Równowaga między tymi czynnikami wpływa na zdrowie, a zaburzenie powoduje chorobę. Duże znaczenie mają tutaj pokarm, warunki atmosferyczne i stan środowiska naturalnego.

Jednak pod względem rozległości wiedzy przyrodniczej, dokładnego poznania roślin i zwierząt oraz wniosków praktycznych pochodzących z tej wiedzy największym starożytnym autorytetem (na długie wieki przed oświeceniem) jest Arystoteles ze Stagiry (384–322 przed Chr.). W dziełach *Historia zwierząt*, *O rodzeniu się zwierząt* (pięć ksiąg), *Zoologii* (dziesięć ksiąg), *O poruszaniu się zwierząt*, *O częściach zwierząt* (cztery księgi) oraz we fragmentach wielu innych pism jeden z największych umysłów starożytności opisał kilkaset gatunków zwierząt morskich i lądowych. Badał ssaki, gady, płazy, ptaki, owady i bezkręgowce, wiele z nich podczas sekcji. Zdumiewające są np. badania poszczególnych faz rozwoju zarodka kurczaka dokonane przez obserwacje rozbijanych codziennie, po kolei, jaj kurzych[46] (w tym wypadku brak ochrony kurzych zarodków poświęconych dla nauki można Arystotelesowi podarować…).

Nie chodzi w tym miejscu o dokonanie opisu całej nauki Stagiryty o przyrodzie; choć liczne obserwacje zdumiewają swoją przenikliwością, pojawia się też w jego pismach wiele błędów i fałszywych wniosków, które później powielano w przyrodoznawstwie przez wiele wieków. Ważne jest, aby w obserwacjach Arystotelesa, w podejmowanych przez

---

45 Jest to „modyfikacja koncepcji izonomii medycyny pitagorejskiej, według której zdrowie to wynik równowagi między czterema zasadniczymi elementami jakościowymi: ciepło, zimno, suchość, wilgotność". S. Zięba, *Historia…*, dz. cyt., s. 103.

46 Por. W. Sady, *Dzieje religii…*, dz. cyt., s. 177.

niego próbach wytłumaczenia różnorodności i dynamiki świata poruszanego przez Boga, w wielopoziomowych badaniach od morfologii po zachowania zwierząt, w obserwacjach zmienności form życia od jednego gatunku do drugiego[47], w wysiłkach stworzenia systemu przyrody i umiejscowienia w nim człowieka, zauważyć kształty pierwszej wizji stwórcy, Pierwszego Poruszyciela[48] świata, pierwszych zasad-praw w przyrodzie, hierarchii roślin, zwierząt i człowieka.

> Hierarchiczny model przyrody wpłynął u Stagiryty na kształt porządku we wszechświecie. W charakterystyce tego porządku dowodził zasadności reguły, że każdy organizm (byt żywy) ma wyznaczone miejsce w przyrodzie. Z tym wiążą się jego zadania, wykonywane przez niego funkcje (nie używa Stagiryta pojęcia „środowisko", posługuje się terminem „miejsce", które pełni funkcję środowiska). Każdy organizm istnieje w swoim otoczeniu, które jest warunkiem jego istnienia[49].

To już przecież, innymi słowy, zapowiedź nowoczesnej ekologii. Rzeczywiście preekologia starożytności zapowiada proekologię współczesności – być może w obliczu obecnych zagrożeń, dysharmonii i kryzysu przyrody spowodowanych przez człowieka trzeba nawet podkreślić arystotelesowskie reguły porządku i ekonomii natury:

> natura nie czyni nic na próżno, ona wie, co chce, nie traci z pola widzenia swych celów i nie działa lekkomyślnie. […] Przyroda

---

47 Por. L. Russo, *Zapomniana rewolucja. Grecka myśl naukowa a nauka nowoczesna*, tłum. I. Kania, Kraków 2005, s. 173.

48 Por. W. Sady, *Dzieje religii…*, dz. cyt., s. 171.

49 S. Zięba, *Historia…*, dz. cyt., s. 104.

nie działa ani za wcześnie, ani za późno, kieruje się ona zasadą ekonomii, gospodarności i oszczędności[50].

Po Arystotelesie botanikę rozwijał Teofrast (370–287), który jako pierwszy zajął się meteorologią i mineralogią, oraz Lukrecjusz (99–55 przed Chr.) który rozważał koncepcje biologicznej zmienności organizmów[51]. Teofrast poświęcił roślinom ponad 200 traktatów, badał rozprzestrzenianie się roślin w zależności od geografii, podłoża i występowania innych istot żywych, dostrzegał związek między glebą a kształtem i wielkością owocu, uwzględniał w środowisku nie tylko stałe warunki, ale również powietrze, wodę i ciepło. To wszystko świadczy już o ekologicznym myśleniu Teofrasta i czyni z niego prekursora XVIII- i XIX-wiecznych ekologów. Obecne w jego dziełach opisy zagrożeń dla przyrody, negatywnego oddziaływania na siebie różnych gatunków roślin i zwierząt, a nawet wyróżnienie zagrożeń pochodzących od człowieka pozwalają określić tego przyrodnika jako starożytnego rzecznika ochrony przyrody ożywionej (zwłaszcza roślin)[52].

Za pierwszą „oficjalną" wypowiedź na temat ochrony przyrody, już bliżej czasów chrześcijańskich, można uznać słowa Marka Tulliusza Cycerona (106–43 przed Chr.): „niszczenie lasów jest największym wrogiem dobrobytu społeczeństwa"[53]. Wypowiedź ta ma motywację ekonomiczną, a nie estetyczną czy moralną, jednak starożytność grecko-rzymską możemy

---

50 Cyt. za: tamże, s. 106–107.

51 Por. L. Russo, *Zapomniana rewolucja…*, dz. cyt., s. 173–179.

52 Por. S. Zięba, *Historia…*, dz. cyt., s. 108–111.

53 E. James, *Schütz unsere Erde*, „Rund um die Welt" 8 (1956), s. 7; cyt. za: E. Symonides, *Ochrona przyrody*, Warszawa 2008, s. 69.

uznać za właściwy czas, kiedy „ekologia" (jeszcze długo tak nienazywana) pojawiła się w świadomości ludzi. Poza cywilizacją zachodnią, w Chinach, w 1100 roku przed Chr. wydano prawdopodobnie najstarsze na świecie przepisy dotyczące lasów i gospodarki leśnej, chroniące cenne drzewa. Perski król Kserkses w VI wieku przed Chr. polecił strażnikom chronić olbrzymi platan, a hinduski król Asioka w III wieku przed Chr. zakazał zabijania zwierząt w ofiarach dla bogów i ograniczył ubój w celach spożywczych[54].

Bliższe naszemu sposobowi widzenia świata dotkniętego kryzysem ekologicznym są słowa zaczerpnięte z dialogów platońskich, w których pobrzmiewa nie tylko starożytna wiedza przyrodnicza, ale i tęsknota za utraconym dziewiczym środowiskiem naturalnym oraz żal za nieodwracalnością często lekkomyślnych działań człowieka. Problem dotyczy masowej wycinki lasów w górach Attyki skutkującej denudacją, zmywaniem ziemi i odsłanianiem nagich skał – powstaniem krajobrazu krasowego charakterystycznego dla Chorwacji, Dalmacji i Grecji.

> I zostają tak jak na małych wyspach, jeśli porównać z tym, co dawniej, to co dziś, jakby same kości z ciała, które choroba zjadła; spłynęła naokoło ziemia, która była tłusta i miękka, a został tylko chudy szkielet ziemi. A wtedy była jeszcze nietknięta i góry miały wysokie okrycie z ziemi na sobie, doliny, dziś kamieniste, pełne były ziemi tłustej i dużo lasów było w górach, po których jeszcze i dziś są widoczne ślady. Przecież niektóre góry mają pokarm tylko dla pszczół, a nie bardzo dawno temu wycinano tam drzewa na wiązania dachowe do największych budowli i te dachy

[54] Por. tamże, s. 69.

> jeszcze stoją całe. A było też wiele innych drzew sadzonych, wysokich i ziemia dawała nieprzebraną paszę dla bydła. I zbierała sobie przez cały rok wodę od Zeusa – woda nie spływała marnie jak dziś, z gołej skały do morza; ziemia przechowywała ją w sobie i miała jej dużo w zbiornikach z nieprzepuszczalnej gliny, i tę pochłoniętą wodę z wysokości spuszczała w doliny i tworzyła wszędzie niezliczone strumienie źródeł i rzek; po nich i dziś jeszcze stoją nad źródłami, które niegdyś istniały, kapliczki – na znak, że dzisiaj prawdę mówimy o naszej dawnej ziemi. Więc ziemia w ogóle taka była z natury, a uprawiali ja oczywiście rolnicy prawdziwi i ci, którzy się rolnictwem zajmowali a kochali się w pięknie i natury mieli dobre ziemię mieli najlepszą i wody pod dostatkiem, a nad ziemią pory roku w kombinacji najbardziej umiarkowanej[55].

Pozostawiając na boku inne, bardzo ciekawe, dawne przykłady relacji człowieka do przyrody (są one łatwo dostępne w literaturze[56], przejdźmy do omówienia rosnącej roli teologii, zwłaszcza teologii stworzenia, w średniowiecznym obrazie relacji teologia–przyroda.

---

[55] Platon, *Kritias*, 111 B–E [w:] tenże, *Dialogi*, t. II, tłum. i oprac. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 756; por. również przyp. 6, s. 756.

[56] Zob. A. M. Mannion, *Zmiany środowiska Ziemi. Historia środowiska przyrodniczego i kulturowego*, tłum. J. Wibig, Warszawa 2001; P. J. Bowler, *Historia nauk o środowisku*, tłum. J. Popiołek, W. Studencki, Warszawa 2007; B. Dobrzańska, G. Dobrzański, D. Kiełczewski, *Ochrona środowiska przyrodniczego*, red. G. Dobrzański, Warszawa 2010; A. W. Crosby, *Imperializm ekologiczny. Biologiczna ekspansja Europy 900–1900*, tłum. M. Kowalczuk, Warszawa 1999.

ROZDZIAŁ III

ŚREDNIOWIECZNA TEOLOGIA W ASPEKCIE PRAKTYCZNYCH RELACJI DO PRZYRODY

Wczesne średniowiecze chrześcijańskie, mimo że spokojniejsze od czasów prześladowań, musiało ciągle zmagać się z niepokojami wędrówek ludów, zmianami politycznymi, napięciami społecznymi przeobrażającego się świata zachodniego i częstymi błędami, herezjami wiary. Mimo tych trudności, jakby na przekór czasom, pojawili się teolodzy zapowiadający postęp w relacji teologii do świata przyrody.

3.1. PIERWSI BISKUPI-PRZYRODNICY

Nie było jeszcze wówczas ukształtowanej doktryny, teologia miała wiele znaczeń, koncentrowała się m.in. wokół pojęcia Logosu i bywała utożsamiana z pracą duszpasterską. „Chrystus, przedwieczny Logos, był jednocześnie Pasterzem, który swoim słowem wyprowadzał ludzi na pastwiska prawdy. Dlatego także *pastores* Kościoła, właśnie jako nauczyciele wiary, starali się ukazywać ludziom zbawienną i uzdrawiającą

prawdę Logosu"[1]. Ważnym przedstawicielem takiej teologii i takiego duszpasterstwa był papież Grzegorz I Wielki (540–604), benedyktyn, pionier duszpasterstwa uporządkowanego w *Księgach reguły pasterskiej,* w której na początku swego czternastoletniego pontyfikatu (590–604) stawia pytanie, jakie należy podjąć funkcje duszpasterskie, aby sprostać wymaganiom różnych grup wiernych:

> Lista dziesięciu kategorii wiernych, która stanowi najdłuższą część tego traktatu, świadczy o prawdziwej trosce duszpasterskiej. Grzegorz starał się dotrzeć do każdego człowieka w jego rzeczywistości psychologicznej, społecznej i moralnej. […] Sam papież uczył w nowy sposób, przez *exemplum*, ciekawą anegdotę, często związaną z kultem jakiegoś świętego i ściśle odnoszącą się do życia codziennego, która rozbudzała uwagę słuchaczy[2].

Takie wszechstronne podejście do człowieka będzie wiele wieków później podstawowym punktem wyjścia zarówno posoborowej teologii pastoralnej, jak i nowoczesnej ekologii osoby ludzkiej.

Dopełnieniem kompleksowej troski duszpasterskiej wielkiego papieża było dzieło jego przyjaciela, duszpasterza i pisarza-teologa, Izydora biskupa Sewilii (560–636), który poza pismami doktrynalnymi, komentarzami do Pisma św. oraz świeckimi dziełami historycznymi i gramatycznymi stworzył pierwszą średniowieczną encyklopedię wszystkich ówcześnie znanych dziedzin wiedzy. W tym złożonym z dwudziestu ksiąg

---

1 M. Fiedrowicz, *Teologia ojców Kościoła…*, dz. cyt., s. 344.

2 B. Judic, *Grzegorz Wielki. Pasterz na miarę Zachodu*, [w:] *Historia chrześcijaństwa. By lepiej zrozumieć nasze czasy*, dz. cyt., s. 129.

Etymologiarum znajdują się – szczególnie interesujące duszpasterza-przyrodnika – dwunasta księga zoologiczna i siedemnasta księga opisująca rolnictwo i botanikę. Poza innymi dziedzinami (od geometrii, medycyny, historii, geografii po sztukę wojskową, organizację igrzysk i budowę okrętów) przyrodnicze dzieło Izydora było przez wieki najczęściej po Biblii przepisywanym i czytanym tekstem w całej średniowiecznej Europie. Do dziś zachowało się około 1 tys. manuskryptów tej encyklopedii, co pozwala przypuszczać, że w średniowieczu istniało mniej więcej 10 tys. jej kopii[3] (nawet tysiąc lat później mimo wynalazku druku nie od razu osiągano takie nakłady). Znawcy tego typu literatury opisują dzieło Izydora następująco:

> *Etymologie* są dziełem pełnym pogody i optymizmu. Ich Autor postrzega otaczający nas świat jako wspaniałe, warte poznania i opisania dzieło Stwórcy; wyraża podziw dla geniuszu człowieka, który oddaje hołd Bogu, tworzy alfabet, ustanawia prawa, zakłada państwa, przemierza morza, wydobywa kosztowne kruszce, szyje stroje i warzy piwo, jest mówcą, lekarzem, rolnikiem, budowniczym, poznaje świat i panuje nad nim, nadając każdej rzeczy jej imię. Encyklopedysta pragnie poznać Boga i wszystko, co istnieje – niebo i ziemię, oceany i pustynie, mrówkę i jednorożca, cedr i miętę, dąży do zgłębienia tajemnic piękna wymowy, harmonii melodii, budowy ludzkiego ciała. Ponadto czuje przemożną chęć ocalenia, usystematyzowania i zawarcia w ścisłych, przejrzystych formułach starożytnej wiedzy o tym wszystkim, wychodząc od Słowa, które wszystko nazywa i zawiera odpowiedź na pytanie o istotę wszystkiego, poprzez co zasługuje na najwyższy szacunek[4].

---

[3] Por. T. Krynicka, *Świat roślin w XVII księdze „Etymologii" Izydora z Sewilli*, Lublin, 2007, s. 5–9.

[4] Tamże, s. 7.

Świadczy to nie tylko o zainteresowaniu chrześcijan ówczesnym światem, lecz także o znaczeniu szeroko pojętego przyrodoznawstwa w twórczości wczesnośredniowiecznych teologów-duszpasterzy.

O przyrodzie, zwłaszcza o roślinach, pisali również: św. Bazyli Wielki (329–379), św. Ambroży z Mediolanu (339–397), św. Hieronim ze Strydonu (331/347–419/420)[5] i św. Hilary z Poiters (315–367). Najwięcej o roślinach pisze św. Ambroży w pochodzącym z 389 roku *Heksameronie* (opisie dzieła stworzenia świata w ciągu sześciu dni), w którym komentując opis biblijny, kontempluje piękno roślinności, rozważa prawa rządzące światem roślinnym, wywodząc z tego opisu naukę wiary. Biskup Mediolanu dokładnie analizuje sposób rozmnażania wielu roślin, kwitnienie, wydawanie owoców, różnorodność liści, podkreślając przy tym mądrość praw Stwórcy, dobroć Boga, aby wzbudzić w wiernych uwielbienie i wdzięczność za dary Boże i dzieło stworzenia[6]. Co prawda teologia miała się jeszcze długo kształtować do poziomu uniwersyteckiego, ale po lekturze *Etymologii* budzi podziw poziom – jak można powiedzieć naszym językiem – ujęcia naukowego, ekologicznego botaniki biskupa Izydora. Mimo że od VII wieku do współczesnych nam osiągnięć w badaniach ekosystemów, biotomu i uwarunkowań środowiskowych w życiu roślin przyjdzie botanice jeszcze długo poczekać, w Izydorowych dziewiątej i siedemnastej

---

[5] Znaczne różnice w datach urodzin i śmierci Hieronima wynikają z rozbieżności źródłowych, por. M. Ożóg, *Wprowadzenie*, [w:] Hieronim ze Strydonu, *Listy I (1–50)*, red. M. Ożóg, tekst łac. H. Pietras, Kraków 2010, s. V, XIII.

[6] Por. T. Krynicka, *Świat roślin…*, dz. cyt., s. 75–76.

księdze *Etymologii* znajdujemy próbę poprawnej systematyki roślin, pogrupowanie i charakterystykę zwłaszcza gatunków uprawnych, dokładne opisy budowy i funkcji całych roślin i ich części oraz – co najbardziej zdumiewa – analizy charakterystycznych skupisk oraz miejsc występowania uwarunkowanych klimatem i środowiskiem abiotycznym. Mało tego, wiele danych dotyczących roślin użytkowych jest powiązanych z kulturą ludzką, z lecznictwem, hodowlą zwierząt, z okolicznościami religijnymi (obrzędy i kulty pogańskie), a także z kontekstem historycznym i literackim, co zostało rozwinięte dopiero w nowożytności[7].

3.2. POCZĄTKI NAUKOWEJ TEOLOGII (*FIDES QUAERENS INTELLECTUM*)

Od początku tradycji chrześcijańskich i rozwoju szkół we wczesnym średniowieczu do powstania dojrzałej teologii średniowiecznej musiało upłynąć jeszcze sporo czasu[8]. Dopiero Piotr Abelard (1097–1142) zaczął używać słowa „teologia" w kontekstach, jakie znamy dzisiaj w kręgu zachodnioeuropejskim, z zaznaczeniem charakteru naukowego i poznawczego tej dziedziny, która pojawi się wkrótce na średniowiecznych uniwersytetach. Abelard wyraźnie wyodrębnia doktrynę chrześcijańską w ramach, które dziś znamy, ogólnie określa cechy odróżniające ją od innych nauk, takich jak filozofia czy matematyka, i tym samym

---

7 Por. tamże, s. 111–118, 139–162, 166–171.

8 Por. J. Pelikan, *Rozwój teologii średniowiecznej (600–1300)*, tłum. J. Pociej, Kraków 2009.

przygotowuje grunt do uznania teologii za znaczącą dyscyplinę naukową na powstających pierwszych uniwersytetach europejskich[9].

W XI i XII wieku już coraz bardziej ujednoznaczniona teologia wczesnoscholastyczna znajduje odniesienia do starożytnych nauk o przyrodzie (Arystotelesa) i filozofii przyrody (Platona i Arystotelesa) w szkole z Chartres, która po raz pierwszy w historii teologii i przyrodoznawstwa kreśli obraz teologicznego *ratio* scholastyki w relacji do dotychczasowych osiągnięć nauk przyrodniczych kręgu zachodniego (Euklides, Pitagoras, Ptolemeusz, Chalcydiusz, Galen) i nauki arabskiej (Abu Mashar), również skupionej na wiedzy przyrodniczej:

> Powiązanie studium *artes liberales* [siedem sztuk wyzwolonych jako wstęp do nauki prawa, medycyny lub teologii na uniwersytetach średniowiecznych: gramatyka (łacińska), dialektyka (logika), retoryka, arytmetyka, geometria, muzyka i astronomia – przyp. mój J. B.]) z wykształceniem filozoficzno-teologicznym prowadzi do poszerzenia zakresu racjonalnego poznania prawd wiary. […] W połowie XII stulecia w Chartres łączy się kosmologię Platona, biblijną egzegezę Księgi Rodzaju z neoplatońską psychologią i *Organonem* Arystotelesa[10].

W jednym ze słynnych dzieł szkoły z Chartres *De sex dierum operibus* („Traktat o dziele sześciu dni") Teodoryka

---

[9] Por. J. Morales, *Wprowadzenie*…, dz. cyt., s. 19–20.

[10] S. Bafia, *Wprowadzenie. Środowisko naukowe w XII w. w Chartres*, [w:] Teodoryk z Chartres, *Traktat o dziełach sześciu dni*, wstęp i tłum. S. Bafia, Kraków 2006, s. 19, 23.

z Chartres odnajdujemy połączenie teologicznego, biblijnego obrazu stworzenia świata z filozofią działania czterech żywiołów sprawczych (ogień, powietrze, woda i ziemia) oraz z kategoriami charakterystycznymi dla nauk przyrodniczych zaczerpniętych z dzieł Platona i Arystotelesa[11]. Tego typu przyrodnicze dane naukowe w naszym rozumieniu połączone z określoną wizją filozoficzną będą dostępne dopiero w epoce nowożytnej.

W XII wieku jeszcze trzy osoby zakonne mogą ubiegać się o zaszczyt „średniowiecznych ekologów": Hugon od św. Wiktora (1096–1141), Konrad z Hirschau (1070–1150) i św. Hildegarda z Bingen (1098–1179). Pierwszy z nich, Hugon od św. Wiktora, kanonik regularny św. Augustyna, odczytywał teologię z księgi natury i uczył duchowości przez „podziw dla świata widzialnego"[12]. Konrad z Hirschau, mnich benedyktyński, „pisząc pieśń na zaślubiny duszy z Chrystusem, personifikuje świat roślin: «drżą różowe łąki, czerwieniejące pola oblewają się rumieńcem»"[13].

---

[11] Por. Teodoryk z Chartres, *Traktat…*, dz. cyt., s. 18. 21.

[12] „Widzimy czerwone róże, białe lilie, purpurowe bratki, a w każdym z tych kwiatów godne podziwu jest nie tylko jego piękno, lecz także przyczyna jego powstania: sposób, w jaki Boża mądrość stworzyła z prochu ziemi jego postać. Wreszcie zieleń, piękniejsza nad wszystko, raduje tego, który na nią spogląda, gdy tylko z nastaniem kolejnej wiosny nowe życie nakazuje młodym kiełkom wydostać się spod ziemi, wznieść się na łodyżkach, jakby miały podeptać śmierć; wydobywają się razem do światła, na wzór mającego nadejść zmartwychwstania!". Fragment *De tribus diebus*, cyt. za: P. de Plunkett, *Ekologia – stereotypy i rzeczywistość. Od Biblii do naszych czasów*, tłum. S. Filipowicz, Poznań 2008, s. 75.

[13] Tamże.

Święta Hildegarda z Bingen, benedyktynka, od 2012 roku doktor Kościoła, którą Patrice de Plunkett nazywa „matką chrzestną współczesnej ekologii", była postacią barwną i wszechstronną; mimo że nie otrzymała wykształcenia, sama przyswoiła sobie wiele dziedzin średniowiecznej nauki: teologię, psychologię, medycynę, farmakologię, zielarstwo, astronomię i muzykę (komponowała nietypowe dla średniowiecza symfonie i kantaty). Przede wszystkim jednak miała niezwykłą wizję solidarności człowieka z rzeczami widzialnymi i niewidzialnymi:

> Bóg stworzył świat, by wywyższyć swe imię. Wzmocnił świat wiatrem. Połączył z gwiazdami. Wypełnił go mnogością wszelkiego stworzenia. Następnie wszędzie na świecie rozmieścił ludzi, dając im wielką moc, jako strażnikom swego Stworzenia. Ludzie nie mogą żyć bez natury. Muszą otoczyć opieką wszelkie stworzenie[14].

Przeorysza klasztoru w Bingen nie zatrzymuje się tylko na kontemplacji harmonii człowieka z przyrodą, ale stawia bardzo trafną diagnozę co do konsekwencji braku troski człowieka o świat stworzony. Porównując elementy obecnego kryzysu ekologicznego do demonów trapiących ludzkość można stwierdzić, że mamy do czynienia wręcz z wizją proroczą (nieprzypadkowo przypisuje się Hildegardzie dar proroctwa). Człowiek jest w ekologii Hildegardy postacią kluczową, mikrokosmosem postawionym na szczycie stworzenia, i ma obowiązek chronić świat stworzony. Jeżeli

---

[14] Hildegarda z Bingen, *Przyrodolecznictwo*, t. 1, wybór i oprac. M. Czekański, Kraków 2007, cyt. za: P. de Plunkett, *Ekologia…*, dz. cyt., s. 76.

temu nie sprosta, „świat stworzony zbuntuje się przeciw niemu […] zostaniemy zniszczeni przez demony i pozbawieni opieki aniołów”[15]. Bardzo ciekawa z punktu widzenia teologicznego i ekologicznego, jak można dziś powiedzieć, jest koncepcja siły, witalności i płodności natury (*viriditas*, czyli „zieloność”), która jest częścią niewidzialnej zasady istnienia pochodzącej z boskiego dzieła stworzenia. Najwyraźniej owa *viriditas* przejawia się wiosną, czasem rozpoczęcia okresu wegetacji roślin, zaś teologicznie rzecz biorąc, według św. Hildegardy siła „zieloności” przyrody i łaska odkupienia, uświęcenia człowieka ma to samo źródło w miłości Bożej, która stwarza świat i podtrzymuje go w nieustanym istnieniu[16].

Wiek XIII i następne stulecia będą nadawać teologii stworzenia coraz bardziej jednoznaczne, naukowe i epistemologiczne znaczenie, chociaż wciąż będą funkcjonować jej synonimy: nauka chrześcijańska, nauka święta i inne (zwłaszcza w bogatej terminologii w *Summie teologicznej* św. Tomasza z Akwinu, 1225–1274). Będzie to jednak aż do naszych czasów „konkretna dyscyplina, zajmująca się racjonalną analizą danych objawionych”[17] i na mistykę stworzenia znajdzie się

---

[15] Hildegarda z Bingen, *Liber Divinorum Operum* („Księga Dzieł Boskich”), cyt. za: P. de Plunkett, *Ekologia…*, dz. cyt., s. 77.

[16] Tę trudną i bardzo głęboką myśl o „nieustającym stwarzaniu” 800 lat później teologia stworzenia nazwie *creatio continua*. Por. P. de Plunkett, *Ekologia…*, dz. cyt., s. 77. Koncepcję ciągłego stwarzania w wydaniu współczesnym można znaleźć np. w: J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danielewicz, Kraków 1995, s. 353–364.

[17] J. Morales, *Wprowadzenie…*, dz. cyt., s. 20. Definicji teologii jako takiej, niezależnie od jej pastoralnego charakteru, było w historii bardzo wiele, np. w Instrukcji o powołaniu teologa w Kościele Kongre-

tu coraz mniej miejsca. W ten nurt akademickiej, dojrzałej teologii historia wpisuje oprócz Abelarda i Tomasza z Akwinu św. Anzelma z Canterbury (1033–1109), benedyktyńskiego filozofa i teologa, jednego z twórców scholastyki, autora słynnego powiedzenia „wiara szukająca zrozumienia" (*fides quaerens intellectum*), bł. Dunsa Szkota (1265–1308), franciszkańskiego profesora teologii na uniwersytecie w Cambridge, i Wilhelma Ockhama (1285–1347), również franciszkanina, filozofa, który starał się uprościć metodę badań filozoficznych i teologicznych w oryginalnej „brzytwie Ockhama": „bytów nie mnożyć, fikcji nie tworzyć, wyjaśniać zjawiska jak najprościej"[18].

3.3. TEOLOGIA ŚW. FRANCISZKA Z ASYŻU – PATRONA EKOLOGÓW – I JEGO KONTYNUATORÓW

Skoro o franciszkanach mowa, nie można tu pominąć najważniejszego teologia przyrody wszechczasów, twórcy zakonu franciszkańskiego, wspomnianego na początku św. Franciszka z Asyżu (1181/1182–1226), który już w XIII wieku zbudował niedościgniony ideał relacji Bóg–człowiek–przyroda przez oryginalne braterstwo stworzeń, do tego stopnia, że choć do powstania ekologii upłynie jeszcze kilka

gacji Nauki Wiary, ale ich analiza pod kątem ewentualnej „praktyczności" teologii nie jest celem niniejszego opracowania.

[18] Por. N. Tanner, *Krótka historia…*, dz. cyt., s. 160–164. Formułę „brzytwy Ockhama" cytuję za: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1993, s. 299.

wieków, Biedaczyna z Asyżu zostanie (już w naszych czasach) ogłoszony jej patronem[19]. Ponownie, jak u Hildegardy z Bingen, pojawia się tu wątek kontemplacyjnego podejścia do przyrody – ale daje w nim o sobie znać coś więcej niż podobieństwo wspaniałego stworzenia do Stwórcy, niż odczucie podziwu, wdzięczności i czci człowieka wobec Boga. Franciszek jako teolog i mistyk – co przejawia się w jego *Pieśni słonecznej* – całą przyrodę, także nieożywioną, traktował jako braci i siostry we wspólnym uwielbianiu Boga za jego miłość wyrażoną w stworzeniu; „czuł, widział oczami duszy, a może nawet w takich uniesieniach jak otrzymanie stygmatów, przeżywał całym sobą, że bez względu na upływ czasu we wszystkim, co żyje, […] nieustannie powtarzał się akt stwórczy z pierwszych zdań Księgi Rodzaju"[20]. Z punktu widzenia ekologii jest tu praktyka, konkretny sposób troski o przyrodę, nie tylko duchowe uniesienia, lecz także codzienna, sumienna ochrona świata stworzonego. Teologicznie największy dowód swojej miłości do stworzenia (dziś jest oczywiste, że także stworzenia całej przyrody) Stwórca daje w Synu – Jezusie Chrystusie, w dziele odkupienia i dziejach zbawienia, ale to Święty z Asyżu jako pierwszy pokazuje, że już stworzenie jest aktem miłości Boga do człowieka i że odbicie tej miłości powinno być widoczne także w relacji

---

[19] Jan Paweł II, List apostolski *Inter sanctos* ogłaszający św. Franciszka z Asyżu patronem ekologów, [w:] tenże, *Dzieła zebrane*, t. III, *Listy*, red. P. Ptasznik, Kraków 2007, s. 625.

[20] J. Brusiło, *Bogactwo Boga Stwórcy i ubóstwo człowieka ekologicznego*, [w:] *Bóg Stwórca*, red. A. Paciorek, G. M. Baran, J. Królikowski i in., Tarnów 2014, s. 439 (Scripturae Lumen. Biblia i Jej Oddziaływanie, 6).

człowieka do środowiska naturalnego. Kilka wieków później, w kryzysie ekologicznym, stanie się to niestety już nie wyrazem radosnej, po franciszkańsku, miłości człowieka do stworzeń, ale pilnym obowiązkiem ratowania przyrody przed zniszczeniem. Dziś okazuje się, że powstała 800 lat temu *Pieśń słoneczna* (albo *Pieśń do brata słońce*) to teologiczny traktat ekologiczny i apel nawet nie o miłość, ale przynajmniej o ochronę, troskę i szacunek dla biosfery.

Średniowiecze powinno zwrócić uwagę na istotny dla biosfery proces wycinania lasów, który zaczął przybrać na sile w Europie około XII wieku wraz ze wzrostem liczby ludności, zwłaszcza w miastach, rozwojem metalurgii i produkcji szkła. Wcześniej wprawdzie rozwijało się ekstensywne rolnictwo, rosła produkcja w młynarstwie, sukiennictwie i hutnictwie, ale mimo to antropogeniczne zmiany środowiska do XII wieku były powolne i lokalne. Nieodwracalne zniszczenie pierwotnych puszcz w Europie w jeszcze większej skali następowało od XVI wieku, gdy odkrycia geograficzne i podboje Nowego Świata wiązały się z ogromnym zapotrzebowaniem na drewno do budowy statków. Był to początek intensywnej synatropizacji świata (procesu przemian świata przyrody ożywionej – zwłaszcza roślin – pod wpływem działań cywilizacji ludzkiej)[21].

---

[21] Por. E. Symonides, *Ochrona przyrody*, dz. cyt., s. 31–33. „Do budowy jednego statku zużywano wówczas surowca pozyskanego z wycięcia 700 dorodnych dębów, a tylko Anglia w okresie 60 lat zużyła tyle drewna, ile w ciągu kilkunastu wieków wcześniej. Flota holenderska, angielska i częściowo hiszpańska rozwijały się kosztem lasów wycinanych na ogromnych obszarach Europy, m.in. w północno-wschodniej Polsce". Tamże, s. 32.

W toku rozwoju teologii w różnych znaczeniach i w wielorakich przejawach duszpasterstwa czy religijności ludowej historia Kościoła do końca XVII wieku notuje szereg przykładów chrześcijańskiego stosunku do przyrody, do stworzenia i naturalnego środowiska życia ludzkiego, zarówno w bezpośredniej obserwacji, jak i w refleksji nadprzyrodzonej. Nie jest celem tego opracowania podawanie licznych szczegółów chrześcijańskiej i teologicznej troski o przyrodę, ale warto zwrócić uwagę przynajmniej na niektóre tendencje w tym zakresie.

Jeden z wielkich teologów XIII wieku, poprzednik św. Tomasza z Akwinu, również dominikanin – Albert Wielki (1193–1280), nie tylko nawiązywał do przyrodniczych dokonań Arystotelesa i przygotował swoimi pismami klasyczną filozofię i teologię św. Tomasza, lecz także jako jeden z pierwszych badaczy przyrody uznał, że na naturalne środowisko można patrzeć zarówno oczami wiary, jak i oczami nauki („samej rzeczy"). Albert „zbierał rośliny, obserwował zwierzęta i tak, jak przemierzał świat w swoich sandałach, tak też uprawiając refleksję poznawczą próbował krok po kroku zbliżyć się do następnego etapu poznania"[22] – analizy danych i wniosków przyrodniczych. Dominikański przyrodnik w swoich badaniach uwzględniał także kamienie i minerały, o których pisał wiele, dochodząc do szeregu obserwacji drogą eksperymentów.

Wspomniani franciszkańscy teolodzy, Duns Szkot i Wilhelm Ockham, w nowatorski jak na swoje czasy sposób określali teologię i nauki przyrodnicze. Szkot wskazywał, że

---

[22] H. Hesse, *W 80 powiedzeń dookoła świata*, tłum. A. Wziątek, Wrocław 2009, s. 95.

przyroda powinna być badana w sposób doświadczalny, probabilistycznie i intencjonalne, Ockham odrzucał zaś wszelkie spekulacje przyrodnicze na rzecz absolutnej wolności Boga w stworzeniu, pozbawionej ograniczeń i uwarunkowań ludzkiej myśli[23].

Jeszcze bardziej rozbudowaną relację teologii i filozofii z naukami przyrodniczymi reprezentował Roger Bacon (1214–1292), kolejny franciszkanin, który sprzeciwiał się spekulacjom scholastycznym w badaniach przyrodniczych, propagując eksperyment, powtarzalne wywoływanie zjawisk, aby uczynić ich badanie pewniejszym. Doświadczenie oparte na eksperymencie Bacon rozumiał szerzej niż we współczesnej metodologii naukowej – uważał, że można doświadczać rzeczy przyrodzonych i nadprzyrodzonych; tak samo poznajemy przyrodę i Boga, mimo że jest to doświadczenie innego rodzaju (poznanie Boga jest mistyczne, pozazmysłowe, związane z boskim oświeceniem)[24].

3.4. ZAKONNY MODEL „TEOLOGII EKOLOGICZNEJ"

Wątek poznania Boga przez tzw. „duchowe zmysły", wprawdzie oddalony od „praktycznej" teologii duchowości, pojawia się już w starożytności chrześcijańskiej II wieku (u Orygenesa) i IV wieku (u św. Grzegorza z Nyssy, 335–394/395)

---

[23] Por. G. D'Onofrio, *Historia teologii*, t. II, *Epoka średniowieczna*, tłum. W. Szymona, Kraków 2010, s. 488, 522.

[24] Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, *Filozofia starożytna i średniowieczna*, dz. cyt., s. 268–269.

i jest obecny w późniejszych wiekach: przez średniowiecznych klasyków scholastyki Aleksandra z Hales (1183–1245), św. Bonawenturę (1217–1274) i św. Tomasza z Akwinu, aż do teologów XX wieku: Karla Rahnera (1904–1984) i Hansa Ursa von Balthasara (1905–1988)[25].

Warto zatrzymać się na chwilę przy franciszkańskim „księciu teologii mistycznej"[26], św. Bonawenturze, który wypracował ciekawą syntezę przyrodniczo-teologiczną w postaci „Drzewa życia" (*lignum vitae*). Zainteresowanie drzewem w myśli teologicznej w tamtym czasie wynikało nie tylko z jego ekonomicznego znaczenia w średniowieczu, tak jak dziś nie wynika ono ze skutków zniszczeń drzewostanu światowego ostatnich dziesiątków lat (wpływ wycinania puszczy amazońskiej na zmiany klimatu są dziś oczywiste), ale ma swoje źródła jeszcze w czasach przedchrześcijańskich. Idea „drzewa kosmicznego", *axis mundi* („osi świata"), była wśród ludów północnej i środkowej Europy podstawowym elementem religijnym łączącym świat nieba (koronę drzewa), przyrodę i powierzchnię ziemi (silny pień) z podziemiami (korzeniami głęboko sięgającymi w ziemię), symbolem relacji bóstw i duchów z człowiekiem[27]. Dąb, jesion,

---

[25] Por. P. L. Gavrilyuk, S. Coakley, *Duchowe zmysły. Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, tłum. A. Gomola, Kraków 2014.

[26] Tytuł nadany doktorowi Kościoła św. Bonawenturze przez papieża Leona XIII w przemówieniu z dnia 11.10.1890 r., por. G. F. LaNave, *Bonawentura*, [w:] P. L. Gavrilyuk, S. Coakley, *Duchowe zmysły. Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, dz. cyt., s. 205, przyp. 1.

[27] Szerzej na ten temat w: J. Brusiło, *Od symboliki drzewa w religiach świata do teologicznych znaczeń chrześcijańskiego „Drzewa Krzyża"*, [w:] *Ogród Pana. XVIII Seminarium Sacrum i Przyroda*, dz. cyt., s. 52–54.

wiąz były świętymi drzewami w wielu religiach i kulturach rolniczych i leśnych, od czasów prehistorycznych symbolizującymi siłę, ducha i władzę, ochronę przed złem, relację między niebem a ziemią, noc uzdrawiania i oczyszczania przez korę i liście, panowanie nad żywiołem wody oraz przekaz mocy Słońca[28]. Dodanie do tego bogatej symboliki biblijnego drzewa „poznania dobra i zła" oraz drzewa „nieśmiertelności" wystarczyło, aby w średniowiecznej teologii i sztuce zbudować obraz „Drzewa Krzyża" jako znaku zbawienia człowieka, przykładu miłości Boga i drogi do zjednoczenia z Chrystusem. Święty Bonawentura, jeden z największych teologów średniowiecznych, wykorzystał kształt symbolicznego „drzewa życia", ukazując w formie gałęzi i liści mistyczne rozważania o Jezusie Chrystusie, Jego historię i nauczanie[29]. Stosowanie takich figur było w piśmiennictwie religijnym średniowiecza bardzo popularne; ten sposób rozumowania wielokrotnie przepisywano, modyfikowano,

---

[28] Por. F. Hageneder, *Magia drzew*, przeł. M. Czekański, Warszawa 2006, s. 103–105.

[29] „Z pnia tego drzewa wyrasta na trzech poziomach 12 gałęzi z owocami i liśćmi. Na całym drzewie mamy 12 owoców i 48 liści. Każdy z liści to jeden werset, który przypomina jakąś cnotę lub wydarzenie z życia Chrystusa i stanowi tytuł osobnego rozważania, czyli rozdziału. Cztery wersety stanowią zwrotkę. Mamy więc 12 zwrotek. Trzy rozgałęzienia konarów to trzy części dzieła. Rozgałęzienie najniższe ukazuje obrazowo tajemnice pochodzenia i życia Jezusa (część I), rozgałęzienie znajdujące się nieco wyżej [w oryginale jest «niżej», co pozbawia tekst sensu; przyp. mój – J. B.] ukazuje tajemnice męki (część II), a rozgałęzienie najwyższe – tajemnice uwielbienia (część III)". K. Żuchowski, *Drzewo życia. Wprowadzenie*, [w:] Bonawentura, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, [b.d. o tłumaczu; przekł. z j. łac.], Warszawa 1984, s. 259.

tłumaczono i komentowano. Nie tylko pojedyncze drzewa, lecz także całe ogrody stawały się od średniowiecza niezwykłymi syntezami treści teologicznych i znaczeń przyrodniczych. Ogród na Wschodzie, zwłaszcza w islamie, w oszałamiającym bogactwie kolorów i form (i to w oazach pośrodku pustyni) zawierał obraz świata idealnego, rozkoszy raju, do którego tęsknili pobożni muzułmanie. Nie tylko duchowość islamu, lecz także wrażliwość ludzi Wschodu rozpowszechniła model ogrodu czteroczęściowego (arab. *czahar bagh*), który wzbogacił architekturę, malarstwo, kaligrafię i zdobnictwo w krajach arabskich.

> Ogród islamski charakteryzują cztery określone elementy, które, z niewielkimi odstępstwami i dodatkami uzależnionymi od warunków lokalnych, nie uległy zmianom od wieków. Od początku otoczony murem teren w kształcie kwadratu lub prostokąta, w którym znajdowało się monumentalne wejście, był dzielony na cztery części przecinającymi się kanałami doprowadzającymi wodę, symbolizującymi cztery rzeki życia: „Rzeki wody świeżej, rzeki mleka o niezmiennym smaku i rzeki wina – rozkosz dla pijących, a także rzeki czystego miodu”[30].

Miasta-ogrody, pałace-ogrody miały często znaczenie praktyczne, dawały spokój, orzeźwienie i odpoczynek. Wzory geometryczne i motywy roślinne (splątane gałązki winorośli) są dziś nieprzypadkowo nazywane arabeskami; wraz z arabską medycyną, astronomią, botaniką i osiągnięciami nauk przyrodniczych przeniesione przez podboje

---

[30] P. Hobhouse, *Historia ogrodów*, tłum. B. Mierzejewska, E. Romkowska, Warszawa 2007, s. 60.

islamskie do Europy (Hiszpanii)[31] stały się w średniowieczu impulsem do rozwoju ogrodnictwa, rolnictwa i sadownictwa.

Chrześcijańskie ogrody średniowieczne miały znaczenie praktyczne, nierzadko ochronne, dziś można powiedzieć – ekologiczne. Podobnie jak w starożytności, i w średniowieczu było to zasługą zakonów; przykładowo „u cystersów każdy zakonnik w dniu profesji musiał zasadzić drzewo i objąć nad nim opiekę przez całe swe życie. Cystersi, którzy do XV w. nie jedli potraw mięsnych, zasłynęli wspaniałymi gospodarstwami rybnymi i ogrodami, trwale wpływając na krajobraz swoich rozległych fundacji"[32]. Święty Franciszek, o którym była już mowa, pogłębia te znaczenia teologicznie, kontemplując Stwórcę w stworzeniu i wyrażając miłość do roślin, zwierząt (nawet bezkręgowców i owadów) i przyrody nieożywionej (jak w *Pieśni słonecznej*); świadczą o tym słowa, które warto tu zacytować ze względu na zawartą w nich do dziś niedoścignioną syntezę teologii praktycznej z ekologią:

> Wszystkie rzeczy obejmował uczuciem niesłychanej pobożności, mówiąc im o Panu i zachęcając do chwalenia Go. Chronił lampy, świeczniki i świece, nie chcąc swą ręką gasić blasku, co jest skinieniem światła wiecznego. Z szacunkiem chodził po skałach, a to ze względu na tego, co zwie się Opoką. […] Braciom drwalom zabraniał ścinać całe drzewo, żeby miało nadzieję odrośnięcia na nowo. Ogrodnikowi kazał dookoła ogrodu pozostawić nieuprawne obrzeże, ażeby na nim w swoich

[31] Por. tamże, s. 68–71.

[32] Por. K. Michalski, *Filozofia wieków średnich*, Kraków 1997, s. 306–321; cyt. za: S. Jaromi, *Idea ogrodu św. Franciszka…*, dz. cyt., s. 85–86.

porach zieleń ziół i piękno kwiatów głosiły Ojca wszystkich pięknych rzeczy. W ogrodzie polecił wydzielić działkę na pachnące zioła i kwiaty, ażeby patrzącym przywoływały na myśl błogość wiekuistą. Robaczki usuwał z drogi, aby ich nie podeptano, a pszczołom kazał dostarczać miód i najlepsze wino, by w czasie mrozu nie poginęły z głodu. Mianem brata nazywał wszystkie żyjątka, chociaż ze wszystkich zwierząt przede wszystkim lubił zwierzęta łagodne[33].

Chociaż do końca wieków średnich historia nie odnotowała jeszcze głębszych relacji między teologią (zwłaszcza protologią) a troską o środowisko, to wiedza teologiczno-przyrodnicza szkoły z Chartres i uniwersytetów średniowiecznych między rewolucyjną teologią braterstwa stworzeń u św. Franciszka z Asyżu a rozkwitem scholastyki z obserwacjami i eksperymentami przyrodniczymi XIV wieku oraz osiągnięty poziom – mówiąc językiem współczesnym – teologii przyrody (lecz jeszcze nie ekologicznej teologii pastoralnej[34]), mogłyby być już poważnymi przesłankami idei typu

---

[33] Tomasz z Celano, *Życiorys drugi świętego Franciszka z Asyżu*, tłum. C. T. Niezgoda, [w:] *Źródła franciszkańskie. Pisma świętego Franciszka, źródła biograficzne świętego Franciszka, pisma świętej Klary i źródła biograficzne, teksty ustalające normy dla braci i sióstr od pokuty*, red. R. Prejs, Z. Kijas, tłum. z j. łac. K. Ambrożkiewicz i in., tłum. z j. wł. B. A. Gancarz i in., Kraków 2005, s. 686–687.

[34] W średniowieczu refleksja teologiczna rozwija się zarówno w aspekcie teoretycznym (spekulatywnym), jak i w aspekcie praktycznym (duszpasterskim), chociaż, jak większość obecnych dziedzin teologicznych, teologia pastoralna zostaje wyodrębniona jako „nowa" dopiero w okresie nowożytnym. Por. R. Kamiński, *Wprowadzenie…*, dz. cyt., s. 13–16.

Sacrum i przyroda w wydaniu przednowożytnym, a nawet nowożytnym. Można zgodzić się też z opinią, że „nie jest wykluczone, że franciszkański kult natury, który przybrał rozmaite formy filozoficzne, naukowe i religijne, przyczynił się w jakimś stopniu do powstania doktryny ochrony przyrody w krajach cywilizacji zachodniej i do jej gwałtownego rozpowszechnienia się w ostatnim stuleciu”[35]. W dużej mierze obecność zakonników (od benedyktynów i cystersów przez franciszkanów i innych zakonników średniowiecza aż do nowożytnych zgromadzeń), nie tylko pobożnych, ale i wykształconych w teologii, otwierała drzwi Kościoła najpierw na nauki wyzwolone (*artes liberales*) a później na świeckie, nowożytne nauki przyrodnicze.

---

[35] R. Dubos, *Pochwała różnorodności*, przeł. E. Krasińska, Warszawa 1986, s. 155.

ROZDZIAŁ IV

W KIERUNKU NOWOŻYTNOŚCI

RENESANS I REFORMACJA (WIEK XV I XVI)

Omawiając granicę średniowiecza i nowożytności, można się zgodzić z opinią, że późne wieki średnie (koniec XII i XIII stulecie) to apogeum chrześcijaństwa zachodniego w znaczeniu przede wszystkim równowagi – rozróżnienia między „wiarą i rozumem, nadprzyrodzonym i naturalnym, Bogiem i cesarzem, kontemplacją i aktywnością"[1]. Biorąc pod uwagę temat naszych rozważań, warto przytoczyć kolejne słowa Guy Bedouelle'a: „Rzetelna teologia stworzenia, która odróżniana jest od niestworzonego Stwórcy, pozwala w optymizmie humanizmu opartego na Bogu wypełniać przykazanie o «panowaniu nad ziemią» (Rdz 1, 26), dane człowiekowi stworzonemu na obraz i podobieństwo Boga"; jednak badając historię idei (niespokojnego ducha ludzkiego) i zauważając przyspieszoną ewolucję świata pośredniowiecznego, nietrudno przewidzieć, że „taka synteza, oparta na równowadze tylu elementów, nie mogła przetrwać, choć

[1] G. Bedouelle, *Kościół w dziejach*, tłum. A. Fabiś, Poznań 1994, s. 94.

na zawsze naznaczyła mentalność zachodnią, obdarzając ją głębokim optymizmem oraz pociągając w kierunku poszukiwań technicznych […]"[2]. Czy renesans odnalazł więc równowagę między teologią i przyrodą?

4.1. PRZEŁOMOWA ZMIANA W OBRAZIE BOGA, PRZYRODY I CZŁOWIEKA

W rozdziale pierwszym, w schemacie kompozycyjnym historii teologii i ekologii, na podstawie podziału prof. Zięby włączono do okresu preteologicznego przyrodoznawstwo odrodzenia, które korzysta jeszcze z dorobku poprzednich epok, ale ujmuje je już na nowo, co wynika z pewnego przyspieszenia rozwoju, ze zmiany sposobu postrzegania czasu. We Włoszech humaniści wracają do starożytnego sposobu widzenia świata i człowieka, a flamandzcy artyści malują otaczającą ich naturę[3]. Jednak w połowie XV wieku następują nieodwracalne zmiany. Dobrym punktem wyjścia do charakterystyki renesansu w nauce, kulturze i sztuce są słowa św. Bernarda ze Sieny (1381–1444), ponownie franciszkanina (jak zaznaczono wcześniej, myśl franciszkańska bardzo mocno zaznaczyła się w teologii i refleksji przyrodniczej średniowiecza), które dokładnie charakteryzują ducha czasu kończących się wieków średnich:

> Naśladujcie wołu, który najadł się trawy. Przeżuwa i przeżuwa, a czynność ta jest mu większą radością niż samo jedzenie.

---

2 Tamże.

3 Por. *Renesans i reformacja*, red. B. Słama, tłum. M. Boberska, [Warszawa] 2015, s. 11 (Historia. National Geographic, 23).

> Czyńcie toż samo ze słowem Bożym, gdy Go wysłuchacie. Rozważajcie je często w sobie, by w rozważaniu waszym wydało się wam jeszcze lepsze niż wtedy, gdyście Je wysłuchali[4].

Oczywiście nie tylko o naśladowanie i przyjaźń z naturą tu chodzi – jak to było w średniowieczu – lecz także o pojęcie i znaczenie czasu. W wiekach średnich (podobnie jak w starożytności) czas miał znaczenie fundamentalne dla poznawania przyrody i w relacji człowieka do Boga. W tych epokach wiedziano, że człowiek i zwierzę potrzebują czasu, żyją w nieprzyspieszonym rytmie, w naturalnym (spokojnym) poznawaniu prawdy o świecie i człowieku[5]. Nowożytność od odrodzenia wypracowuje nowe podejście do natury, do człowieka, przyrody, i w konsekwencji również do Boga. Pojawia się „wynalazek" eksperymentu, który przesądził o dalszych dziejach nauki i przyspieszył zdobywanie wiedzy. Eksperymentalny sposób poznawania i przekształcania świata (mimo swych metodologicznych walorów) zakłócił dawne obserwacyjne śledzenie, rejestrowanie i analizowanie rzeczywistości w poszukiwaniu głębi istnienia na rzecz manewrowania rzeczywistością, przestawiania rzeczy w nienaturalne układy, przymuszanie siłą natury, by wyjawiała prawdę o sobie.

> To co dotychczas uchodzi za główną zaletę eksperymentu – przyspieszenie postępu wiedzy, stanowi jego wadę. W pojęciu eksperymentu zawiera się mianowicie radykalna przemiana ludzkiego stosunku do c z a s u. Wedle starożytnych to właśnie czas bywał dawcą

---

4 Bernard ze Sieny, *Opera omnia, prédicationes*, Quaracchi 1965; cyt. za: P. de Plunkett, *Ekologia…*, dz. cyt., s. 95.

5 Por. tamże, s. 75.

> prawdy. To jego upływ w y j a w i a ł autentyczną Prawdę, zarówno prawdę Natury, która potrzebowała odpowiednio długiego czasu, aby się wyistoczyć, jak też prawdę Człowieka, który będąc we władaniu Losu [lub Logosu – przyp. mój J. B.], wpierw musiał odegrać przeznaczoną mu rolę, aby – pod koniec życia – mógł zrozumieć sens poszczególnych przygód i wydarzeń, wchodzących w skład całej ich kompozycji[6].

Odrodzenie nawiązywało do antyku, ale zmieniło sposób postrzegania przyrody i człowieka: zamiast dotychczasowego pytania o istotę rzeczy „dlaczego" postawiło pytanie o istnienie rzeczy, o sposób funkcjonowania przyrody – najpierw „jak" świat istnieje, a później, w oświeceniu, „jak" zmienić funkcjonowanie świata. Stąd w teologicznym obrazie świata tak znaczące było wynalezienie zegara mechanicznego (pod koniec XIII wieku), który spowodował, że pomiar czasu nie zależał już od rytmu przyrody i zjawisk astronomicznych (pory roku, długości dnia), ale od mechanizmu „czasu neutralnego", konkretnej długości. Można było uniezależnić się od liturgicznych „godzin kanonicznych", krótkich godzin zimowych i długich godzin letnich, można było też później uniezależnić się od Kościoła i zasad religijnych[7]. Stąd też reprezentatywną postacią w budowaniu przyrodniczego obrazu świata

---

6 J. Mizińska, *„Bestia w człowieku" i eksperyment pełni człowieczeństwa*, [w:] *Homo experimentator*, red. D. Sobczyńska, P. Zeidler, Poznań 2003, s. 68–69 (Pisma Filozoficzne. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 88).

7 Por. R. Ferrarese i in., *Odrodzenie*, tłum. P. Wrzosek i in., Warszawa 2000, s. 49 (Dzieje Cywilizacji). „Pojawienie się zegara było związane z rozwojem cywilizacji miejskiej. […] Rewolucja w mentalności stopniowo doprowadziła do zastąpienia «czasu kościelnego» «cza-

w odrodzeniu był Leonardo da Vinci (1452–1519), z jednej strony ze względu na swoją wszechstronność, rozległą wiedzę w licznych dziedzinach: astronomii, botanice, inżynierii i medycynie, geniusz w malarstwie i wizjonerstwo w technice, a z drugiej strony – z racji dużej odwagi w renesansowej interpretacji teoretycznego poznania natury (na pograniczu ortodoksji kościelnej i praktycznych zastosowań nauki nawet wbrew zakazom Kościoła). Chodzi głównie o niejawne sekcje zwłok ludzkich, których wyniki wykorzystywano np. do studiów malarskich, wykonywane wbrew niechęci Kościoła do badań anatomicznych, związanej bynajmniej nie z zamiarem hamowania postępu medycyny – jak się dziś uważa w niektórych środowiskach laickich – ale z szacunkiem do ciała ludzkiego i świadomością możliwości naruszenia uczuć religijnych w czasie publicznej sekcji zwłok ludzkich. Zmiana w tym względzie nastąpiła w czasie pontyfikatu franciszkańskiego papieża Sykstusa IV (1471–1484), który zezwolił na wykonywanie badań anatomicznych na człowieku[8].

Odrodzenie, mimo że rozwijało filozofię pozascholastyczną (antyteocentryzm, antydogmatyzm, antyracjonalizm), odwróciło swoją uwagę od teologii i skupiało się na przyrodzie i na człowieku. Jednak w ocenie historyków filozofii, wbrew powszechnemu mniemaniu, ani dogłębne badania przyrody nie były zasługą odrodzenia, ani renesans nie był całkowicie przeciwny chrześcijaństwu. Ogólnie rzecz biorąc, humanizm miał oblicze antyczne, sceptyczne lub religijne, będące echem optymistycznej pobożności franciszkańskiej.

---

sem kupieckim». […] Czas poddany precyzyjnemu pomiarowi nie należał już tylko do Boga, stał się własnością człowieka". Tamże.

[8] Por. tamże, s. 150–151.

Przedstawicielem teologów-humanistów był św. Franciszek Salezy (1567–1622), człowiek renesansu, ale i duszpasterz, kaznodzieja i pisarz poświęcający się idei „nie odrywać religii od życia", odrzucającej rygoryzm, pokutę i ascezę, ukazującej piękno i dobro doczesnego życia z Bogiem[9]. Jednak zainteresowania humanistyki nie dotyczyły niestety teologii na większą skalę i nie wzniosły duszpasterstwa Kościoła na wyższy poziom niż w poprzednich stuleciach. Szczegółowy opis źródeł renesansowej filozofii przyrody, która miała zastąpić teologię i filozofię średniowiecza, pozwala stwierdzić, że łączyła ona myśli starożytnych przyrodników, elementy religijnych tradycji średniowiecznego poznawania przyrody i zdobycze nowych odkryć przyrodniczych, zwłaszcza astronomii kopernikańskiej. Miała ona dwie odmiany: teoretyczną, metafizyczną, poznającą przyrodę oraz praktyczną, magiczną, starającą się zapanować nad naturą[10].

Nie były to jednak koncepcje oryginalne i twórcze; przyrodoznawstwo renesansowe dopiero przygotowywało grunt pod filozofię przyrody i naukę o przyrodzie, która pod koniec odrodzenia wyraziła się w myśli Francisa Bacona (1561–1626), a w wersji oświeceniowej u Kartezjusza. Ten pierwszy, wszechstronnie wykształcony filozof, przyrodnik, prawnik, polityk żyjący na przełomie odrodzenia i oświecenia jest w historii relacji nauka–teologia prekursorem nowego ducha w praktycznym uprawianiu nauki, zwłaszcza przyrodoznawstwa. To Francis Bacon „w wiedzy widział nie tylko prawdę, ale przede wszystkim potęgę, potęgę człowieka

---

9 Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, *Filozofia nowożytna do roku 1830*, Warszawa 1993, s. 9, 11, 17–18.

10 Por. tamże, s. 18–19.

w jego walce z przyrodą. Ona tylko, poznawszy tajemnice przyrody, pozwoli zawładnąć przyrodą i osiągnąć «panowanie człowieka», «tyle mamy władzy, ile wiedzy», mówił [i] chciał znaleźć środki opanowania przyrody"; chciał, aby przez naukę „życie ludzkie obdarzone zostało nowymi wynalazkami i bogactwami" (napisał nawet utopię, *Nową Atlantydę*, w której społeczeństwo dzięki technice i wynalazkom wiedzie przyjemne i wygodne życie). Stwierdzał:

> Jeśli cele nauki są praktyczne, to i sposób uprawiania nauki musi tak samo zyskać charakter praktyczny. Bezskuteczna jest kontemplacyjna wiedza i książkowa uczoność. Chodzi o zwyciężanie przyrody, a nie przeciwnika w dyspucie. Trzeba nie oglądać, lecz „rozcinać" przyrodę; zbada się ją nie przez rozmyślania i kontemplację, lecz przez czynne zabiegi, przez eksperyment[11].

Z punktu widzenia narastającego do dziś kryzysu ekologicznego te sformułowane w XVII wieku praktyczne cele nauki, łącznie z wykorzystaniem metody eksperymentalnej, które pomogły „pokonać przyrodę", stanowią początek opanowania środowiska naturalnego w skali globalnej. Osiemnastowieczna rewolucja przemysłowa doda do tej „potęgi człowieka" pierwsze masowe narzędzia, a skali zniszczenia dopełnią nasze czasy z nadkonsumpcją ograniczonych zasobów naturalnych i zniszczeniem, zatruciem pozostałej „opanowanej przyrody". W sumie zmiana myślenia teologicznego na humanistyczne, inne pojęcie czasu i baconowskie „opanowanie

[11] Tamże, s. 24–25.

przyrody" ujawniają już wyraźnie tendencję antyteologiczną i antyekologiczną w relacji człowiek–przyroda.

Zanim jednak to nastąpi, renesans i humanizm XV i XVI wieku przygotują się do zmian w teologii, w teologicznym obrazie świata i człowieka i w próbie stworzenia nowej, naturalnej religijności. Nawroty epidemii dżumy, które pustoszyły Europę od XIV do XVIII wieku, głód i wojny związane z przełomem epok (efekt zmian ekonomicznych i rozszerzenia władzy starych i nowych dynastii królewskich), zagrożenie islamem Turków osmańskich (upadek Konstantynopola w 1453 roku, traktowany jako koniec średniowiecza), reformacja Marcina Lutra (1483–1546), podział Europy na ugrupowania protestanckie i Kościół katolicki, wielkie odkrycia geograficzne i astronomiczne zmieniające obraz Boga i świata – to wszystko nie sprzyjało powszechnemu pogłębieniu religijności, rozwojowi teologii i nowych sposobów duszpasterstwa; człowiek renesansu i reformacji czuł się zagubiony i zapomniany przez Boga[12]. Każdy z tych czynników miał swoje znaczenie zarówno dla teologii praktycznej (jeszcze nie traktowanej jako „pastoralna"), jak i dla ówczesnej relacji człowieka do przyrody.

4.2. KRYZYS TEOLOGII I KRYZYS KOŚCIOŁA – RENESANS I REFORMACJA

Koniec średniowiecznego porządku religijnego i społecznego ujawnił się w słabości struktur kościelnych, od papieży począwszy, gdy rozbudowa administracji, wzrost bogactwa

[12] Por. *Renesans i reformacja*, dz. cyt., s. 11.

(zwłaszcza wyższego duchowieństwa) oraz walka o władzę doprowadziły do długiego kryzysu Kościoła rzymskiego, wielkiej schizmy zachodniej (1378–1417)[13] i utraty dotychczasowego duchowego autorytetu hierarchii. Nie pomagały kolejno zwoływane sobory, jednocześnie wybierani papieże i antypapieże, wpływy świeckie i nadużycia władzy politycznej. W takich warunkach łatwiej było o szerzenie się herezji, rozłamy i zgorszenie niż o wzrost duchowy i rozwój teologii. Trwałą konsekwencją ponad 100 lat niepokojów w Kościele[14], kryzysu duchowieństwa, problemów instytucji kościelnych, korupcji i upadku moralnego wobec zagrożeń zewnętrznych (epidemie i najazdy tureckie) była reformacja, podział chrześcijaństwa.

Chociaż renesans nie przyniósł takiego odrodzenia w teologii jak w innych dziedzinach nauki, nie można mówić tylko o kryzysie w Kościele tamtych czasów. Dobrze opisał to jeden z historyków reformacji:

> Autor *Księcia*, Nicolo Machiavelli sugerował, że im jest się bliżej Rzymu, tym większą dostrzega się korupcję. Luter, siedem lat przed swym publicznym wystąpieniem w 1510 roku, był zszokowany tym, co zobaczył w Świętym Mieście. Podobnie jak dziś występek trafia na czołówki gazet, a cnota jest przemilczana, tak też w okresie przedreformacyjnym rzucały się w oczy raczej skandale niż wzorce pobożnego życia. Nie ma żadnej wątpliwości co do tego, że we wszystkich warstwach społeczeństwa w XV wieku, nawet w Rzymie, było wiele autentycznej, nieostentacyjnej pobożności.

---

13 Por. R. Ferrarese i in., *Odrodzenie*, dz. cyt., s. 200.

14 Por. R. Finucane, *Stulecie niepokoju*, [w:] J. S. Andrews i in., *Historia chrześcijaństwa*, tłum. T. Szafrański, red. B. Bojar, P. Wacławik, P. Woszczenko, Warszawa 2002, s. 346–359.

> Wielu księży diecezjalnych prowadziło godne, oddane Bożej sprawie życie. Ale niestety, nie przeszli oni do annałów historii[15].

Mimo że w odrodzeniu łatwiej było powrócić w kulturze, literaturze i sztuce do ideałów klasycznych niż do ideałów pierwotnych gmin chrześcijańskich wyrażających się w głębokiej religijności, moralności i organizacji kościelnej, humanistami byli w większości chrześcijanie, nawet jeśli – zgodnie z duchem czasów – czytali autorów pogańskich. W postawach religijnych, w krytyce nadużyć Kościoła, w poszukiwaniu własnego wyrażania wiary „humaniści stali się przeciwieństwem chrześcijańskich filozofów-scholastyków, a humanistyka – tradycyjnej pobożności"[16].

Powszechniejsza kontestacja religii jako takiej nastąpiła później, w oświeceniu, natomiast w XV i XVI wieku, chociaż nie był to czas poważnych analiz teologicznych, na miarę wiary renesansu szukano pewnych form – powiedzmy językiem współczesnym – teologii praktycznej. Przytacza się tu często przykład Erazma z Rotterdamu (1467–1536), niewątpliwie humanisty chrześcijańskiego, ale i prekursora reformacji, który opowiada się za Chrystusem, lecz w wymiarze filozoficznym:

> [Chrystus jest – przyp. mój J. B.] jedyną Mądrością tego świata, ale w odwrocie od pokory, ubóstwa i Krzyża. „Wszystko odnosić do Chrystusa" – mówi Erazm i podaje sposoby tego odnoszenia na swoją miarę, która jest miarą teologa i uczonego: najlepszy

---

15 P. McNair, *Zarodki odnowy*, [w:] J. S. Andrews i in., *Historia chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 368.

16 Tamże, s. 371.

dostęp do Biblii i komentarzy Pisma Świętego; korzystanie z największych pisarzy chrześcijańskich, zwłaszcza Augustyna i drogiego mu Orygenesa; teologia praktyczna, uprawiana we „właściwym" sensie i w sensie ewangelicznym[17].

Takie rozumienie teologii i poszukiwanie czystych tez preekologicznych w renesansie, zwłaszcza w jego późniejszej fazie, mogło być skazane na niepowodzenie. Jeszcze zachwycano się światem stworzonym, zwłaszcza człowiekiem, który stanowi jego najdoskonalszą część, jeszcze sięgano do świetności scholastyki, jeszcze Kościół zachodni był jednością i posiadał pewien autorytet teologiczny, ale już na horyzoncie pojawiały się chmury kontrowersji, podziałów i wizja laickości świata nowożytnego – nie bez winy Kościoła i duchowieństwa, które w okresie reformacji bardziej zabiegało o stypendia mszalne niż o nauczanie wiary, rozwój duszpasterstwa i pogłębianie teologii. Sobór Trydencki zreformował sposób kształcenia duchownych, ponieważ księża nie tylko na wsiach, ale i w parafiach miejskich byli słabiej wykształceni w porównaniu z niektórymi zakonnikami, którzy otrzymywali wykształcenie teologiczne na poziomie uniwersyteckim. Często kapłani nie byli żadnymi duszpasterzami, lecz księżmi „mszalnymi"[18]. Gdyby poszukiwać w tym czasie inspiracji dla idei *Sacrum i przyroda*, nie byłoby tego zbyt wiele ani w obszarze teologii (duszpasterstwa), ani w obszarze relacji człowieka do przyrody. Głównym punktem zaczepienia w szerokim rozumieniu teologii mogłaby być pobożność i mistyka, która jednak raczej nie dotyczyła przyrody; w stosunku

---

17 G. Bedouelle, *Kościół w dziejach*, dz. cyt., s. 117.

18 Por. *Reformacja*, pl.wikipedia.org/wiki/Reformacja (10.03.2015).

człowieka do przyrody, a raczej przyrody do człowieka, problemem staną się wielkie śmiercionośne epidemie.

4.3. CO POMIĘDZY PRETEOLOGIĄ I ANTYTEOLOGIĄ?

Przed reformacją, duszpasterską próbą połączenia średniowiecznej scholastyki i chrześcijańskiego humanizmu, był ruch *devotio moderna* („pobożność nowożytna"), powstały w północnej Europie pod koniec XIV wieku w środowisku kaznodziei, diakona i autora traktatów przeciw nadużyciom, symonii i niemoralności wyższego duchowieństwa, Gerarda Groote (1340–1384). Po jego śmierci grupa zwolenników tej drogi utworzyła wspólnotę Braci Wspólnego Życia, która zachowywała czystość, ubóstwo i posłuszeństwo, ale nie składała ślubów zakonnych. Później przyjęli oni regułę augustiańską, zajęli się edukacją i rozpowszechnianiem piśmiennictwa religijnego (dzięki książkom i broszurom z własnej drukarni). Najbardziej znanym propagatorem dążeń i dzieł *devotio moderna* był Tomasz Haemerken (Tomasz à Kempis, 1380–1471), prawdopodobnie autor słynnego w kolejnych wiekach tekstu *O naśladowaniu Chrystusa*[19]. Wśród innych form pobożności, które powstały w późnym średniowieczu i rozwinęły się w odrodzeniu, należy wyróżnić świeckie bractwa, stowarzyszenia powołane głównie dla celów dobroczynnych, bractwa różańcowe rozpowszechnione przez dominikanów oraz kult drogi krzyżowej i relikwii męki Pańskiej, które na długo

[19] Por. P. McNair, *Zarodki odnowy…*, dz. cyt., s. 376–381.

stały się praktykami pobożności popularnej. Podobnie z pielgrzymkami – poza Ziemią Świętą ich celem były sanktuaria maryjne i szlaki świętych we Włoszech, Niemczech i Hiszpanii (słynny szlak św. Jakuba)[20]. Ascetyzm i kontemplacja, pochodne *devotio moderna*, i wpływ wcześniejszych świętych XIV wieku (mistyczek św. Brygidy Szwedzkiej, 1303–1373 i św. Katarzyny ze Sieny, 1347–1380) stworzyły atmosferę duszpasterstwa ludu, który częściowo osamotniony, pozbawiony Kościoła hierarchicznego w kryzysie, skłaniał się ku intymności, medytacji, spokojowi, trosce o relikwie zapewniające bezpieczeństwo, zbieraniu dobrych uczynków i odpustów oraz kontemplowaniu i adorowaniu Eucharystii[21]. Konkretnymi przejawami duszpasterstwa ludu były: ustanowienie przez Urbana IV święta Bożego Ciała dla Kościoła rzymskiego w 1264 roku, potwierdzone obowiązkiem jego obchodzenia w 1311 roku na soborze w Vienne, praktyka codziennej komunii św., która w 1500 roku pojawiła się w Oratorium Miłości Bożej w Genui, i od 1527 roku początek nabożeństwa czterdziestogodzinnego[22]. W innym praktycznym, teologicznym wymiarze doświadczenie mistyczne stało się impulsem do dynamicznego rozwoju teologii duchowości, dawniej łączonej z mistycyzmem i ascetyką (teologią mistyczną) od

---

[20] Por. R. Ferrarese i in., *Odrodzenie*, dz. cyt., s. 206. „Niektóre kościoły niemieckie przechowywały bogaty zbiór relikwii. W katedrze w Trewirze znajdował się płaszcz Jezusa, gwóźdź i duży fragment krzyża, ząb św. Piotra i połowa jego kija, głowa św. Mateusza, włosy św. Jana Chrzciciela, relikwie św. Andrzeja". Tamże, s. 204.

[21] Por. G. Bedouelle, *Kościół w dziejach*, dz. cyt., s. 100–101.

[22] Por. C. Vincent, N. Lamaitre, *Kult Najświętszego Sakramentu (XIII wiek)*, [w:] *Historia chrześcijaństwa. By lepiej zrozumieć nasze czasy*, dz. cyt., s. 42.

XIV wieku, czasów działalności wspomnianej wyżej św. Katarzyny ze Sieny, Johannesa Eckharta (Mistrza Eckharta, 1260–1327/1328), Johannesa Taulera (1301–1361) i Tomasza á Kempis do XVI wieku, później św. Jana od Krzyża (1542–1591) i św. Teresy z Avila (1515–1581)[23].

Sprawą dobrych uczynków i zbierania odpustów zajął się na początku XVI wieku Marcin Luter, ale ani jego 95 tez z Wittenbergi (ogłoszonych 31 października 1517 roku), ani późniejsza teologia protestancka nie wnoszą do naszego tematu żadnych istotnych przyrodniczych treści. Również kontrreformacyjne postanowienia Soboru Trydenckiego (1545–1563) i reforma katolicka XVI wieku była skierowana przede wszystkim na dyscyplinę nauczania teologii, uściślenie ortodoksji, ocenę pism i ksiąg (*Index librorum prohibitorum*) oraz reorganizację struktur kościelnych.

W naukach przyrodniczych, zanim nastąpi przewrót Mikołaja Kopernika (1473–1543) i rozwinie się mechanistyczna, antyekologiczna koncepcja przyrody w jej relacji do teologii, pod koniec średniowiecza i na początku nowożytności można zaobserwować jedynie bezradność człowieka renesansu wobec chorób, złego stanu higieny i epidemii. W XV wieku we Francji, po spustoszeniach kolejnych fal dżumy – „czarnej śmierci", słusznie upatrując przyczyny epidemii w kontaktach między ludźmi, stopniowo wprowadzano skuteczne środki zaradcze: zakazywano handlu meblami i odzieżą zarażonych, dezynfekowano domy ofiar epidemii, zatrudniono wyspecjalizowane służby do kontroli, ochrony i likwidacji skutków zarazy (palenia zwłok zarażonych). Pracownicy najemni zajmujący

---

[23] Por. M. Wojciechowski, *Teologia*, [w:] *Wielka encyklopedia PWN*, dz. cyt., t. 27, Warszawa 2005, s. 323.

się ofiarami epidemii mieli specjalne czarne ubrania ochronne oraz maski w kształcie dzioba kruka (aby ostrzegać inne osoby przed możliwością zarażenia) i pracowali w pierwszych szpitalnych izolatkach dla zarażonych chorych, np. w Bourg-en-Bresse w 1472 roku. Epidemie dziesiątkowały ludność Europy przez całą nowożytność[24], a w XIV i XV wieku, zwłaszcza w Niemczech, powodowały nawet porzucanie przez nieliczną pozostałą przy życiu ludność wiejską ziem uprawnych, zamienianie ich na pastwiska lub zalesianie. Na krańcach północnej Europy tereny wiejskie zatapiało morze, np. w Holandii w 1421 roku morskie fale wtargnęły do ujścia Mozy, zatapiając 70 wiosek, a wielki sztorm w 1362 roku pochłonął miasto Rungholt[25]. Teologicznie i „ekologicznie" można by dziś te wydarzenia uznać za karę boską lub klęskę żywiołową, ale z perspektywy renesansu i reformacji była to zapowiedź kolejnego etapu w nowożytnej historii relacji człowiek–środowisko. Z punktu widzenia teologii praktycznej i ekologii pojawia się tu napięcie między preteologią i antyteologią. W zasadzie nie można jeszcze powiedzieć, że któraś z tendencji jest dominująca – jedynie na krótko, w XVII i XVIII wieku, przeważy antyekologiczna interpretacja przyrody.

---

24 Por. Ch. Duncan, S. Scott, *Czarna śmierć. Epidemie w Europie od starożytności do czasów współczesnych*, tłum. A. Siennicka, Warszawa 2008, s. 49.

25 Por. R. Ferrarese i in., *Odrodzenie*, dz. cyt., s. 140.

ROZDZIAŁ V

ZWROT ANTYTEOLOGICZNY W ROZWOJU NAUKI OŚWIECENIOWEJ

Co zaważyło na oddaleniu się chrześcijańskiej, postśredniowiecznej, humanistycznej nauki Kościoła od nowych metod badań naukowych, eksperymentu, indukcyjnego poznawania zjawisk przyrodniczych i nowych odkryć, najpierw w dziedzinie astronomii, które zmieniły obraz starego świata? Dlaczego w oświeceniu próbowano nawet przeciwstawiać naukę wierze chrześcijańskiej, a wielu uczonych i przyrodników najpierw deklarowało swój ateizm, później zaś zmieniało na świeckie poglądy na świat i człowieka? XVI- i XVII-wieczni pionierzy w badaniach przyrodniczych byli przecież ludźmi wierzącymi, pragnącymi pozostać przy nauce Kościoła. Przykładem może być Mikołaj Kopernik, kanonik katedry we Fromborku, który swoje najważniejsze dzieło, wydane w 1543 roku *De revolutionibus orbium coelestium* zadedykował papieżowi Pawłowi III[1]. Przyczyn odejścia humanistycz-

[1] Por. H. Tüchle, C. A. Bouman, *Historia Kościoła*, t. III, *1500–1715*, tłum. J. Piesiewicz, Warszawa 1986, s. 230–231.

nej nauki Kościoła od empirycznych nauk szczegółowych należałoby poszukać najpierw po stronie chrześcijaństwa.

5.1. PRZESZKODY ZE STRONY TEOLOGII

Rozdźwięk między kościelnym (teologicznym) widzeniem przyrody a założeniami nauki nowożytnej ma kilka przyczyn. Po pierwsze, wydaje się, że jednym z ważniejszych powodów zakwestionowania przez wiarę katolicką nowych badań i odkryć przyrodniczych było błędne przekonanie, że teologia średniowieczna w wydaniu św. Tomasza z Akwinu była tak nierozerwalnie połączona z fizyką Arystotelesa, że jakakolwiek zmiana tego paradygmatu byłaby traktowana nie tylko jako podważenie jedynie słusznej nauki starożytnego filozofa, lecz także jedynie słusznej wizji średniowiecznego świata chrześcijańskiego. Ludzie odrodzenia (XV–XVI wieku) i ludzie baroku (XVII wieku) w dużej części mentalnie byli jeszcze u schyłku średniowiecza, w czasach apogeum teologii scholastycznej i początków nauk wyzwolonych na pierwszych uniwersytetach; tak jak przed reformacją Kościół nie docenił nowych tendencji teologicznych, tak i u progu nowożytności nie zwrócił też większej uwagi na nowe odkrycia i teorie w astronomii, fizyce, geografii i innych naukach przyrodniczych[2]. Przy procesie Galileusza było już na to za późno, zmuszono go do odwołania swoich tez i umieszczono przy okazji w 1616 roku na indeksie dzieło Kopernika (aż 83 lata po śmierci polskiego astronoma),

[2] Por. tamże, s. 230.

ale sprawa włoskiego fizyka i astronoma z Pizy była dla nauki w Kościele katolickim tym samym, co wystąpienie Lutra dla jedności chrześcijaństwa. W ten sposób wielkie nowożytne koncepcje kosmologiczne, odkrycia Kopernika, Johannesa Keplera, Galileusza i Isaaca Newtona, niezrozumiałe i nieprzyjęte przez Kościół katolicki, stały się antyteologicznymi interpretacjami świata i człowieka, podobnie jak nowożytne badania przyrody, roślin i zwierząt, koncepcje mechanistyczne, redukcjonistyczne, materialistyczne i racjonalistyczne stały się antyekologiczną interpretacją przyrody ożywionej[3].

Po drugie, na antyteologiczny charakter tego nowożytnego, antyekologicznego spojrzenia na świat stworzony miały wpływ błędne założenia metodologiczne samych nauk szczegółowych. Nie można było podejmować refleksji teologicznej, na przykład z punktu widzenia teologii stworzenia, nad światem przyrody pozbawionym istotnych dla niej cech (co było przedmiotem badań starożytnych i średniowiecznych przyrodników). Obraz przyrody w nowożytności po prostu nie odpowiadał rzeczywistości i być może słusznie teologia nie podjęła dialogu z taką nauką (albo nie potrafiła zaakceptować takiego antyekologizmu i antyarystotelizmu). Nauka nowożytna przestała zajmować się metafizyką, a zaczęła studiować fizykę, dokładnie obserwować przyrodę, mierzyć, ważyć, określać ją matematycznie i geometrycznie, lecz nie ze względu na jej wewnętrzną naturę i głębsze wewnętrzne relacje jako całości. Wielkość, liczba i ilość w nowożytności były ważniejsze od jakości, sensu i istoty ważnych w poprzednich

[3] Por. S. Zięba, *Historia…*, dz. cyt., s. 121–124.

epokach[4]. Błąd nowożytności polegał na tym, że odrzucając wielowiekowy dorobek nauki i metodologii, musiała ona znaleźć nową metodologię do nowej, własnej nauki. Chociaż eksperymentalny, matematyczny sposób badania przyrody sam w sobie był poprawny i ważny, to po odrzuceniu modelu nauki przednowożytnej stał się subiektywny, redukcjonistyczny i – co istotne z punktu widzenia tematu naszych rozważań – nie sprzyjał ani ekologii, ani teologii.

Po trzecie, nowożytnego konfliktu teologia praktyczna–przyrodoznawstwo (lub szerzej: wiara–nauka) nie łagodził też fakt, że wielu duchownych przez całą historię nowożytną przyczyniało się do odkryć i wynalazków – były to badania i zainteresowania pozateologiczne, na marginesie teologii i duszpasterstwa, a nawet niekiedy prowadzone bez poparcia przełożonych i hierarchii kościelnej. Jako reprezentatywny przykład możemy podać badaczy z kręgu franciszkańskiej myśli przyrodoznawczej – oprócz wspomnianego w trzecim rozdziale Rogera Bacona, który najbardziej zapisał się w metodologii nauk eksperymentalnych, przywołajmy nazwiska innych fizyków i badaczy przyrody: Jana z Casale Monferrato (koniec XIV wieku), Pellegrina Ricciego (z drugiej połowy XVIII wieku), Juliana Della Valle (1746–1805), badacza zwierząt Angelo Zilianiego z Padwy (1734–1819)[5], botaników i zoologów: Bernardina de Sahagúna (1499–1590), Charlesa

---

4 Por. A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. II, *Nauka w późnym średniowieczu i na początku czasów nowożytnych w okresie XIII–XVII w.*, przeł. S. Łypacewicz, Warszawa 1960, s. 153.

5 Por. J. Brusiło, *Franciszkanie wobec nauk przyrodniczych. Uzasadnienie postulatu formacji ekoetycznej*, „W Nurcie Franciszkańskim" 12 (2003), s. 371–372.

Plumiera (1647–1706), Louisa Feuillée (1660–1732)[6], misjonarzy: Krzysztofa z Lizbony (pierwszego badacza brazylijskiej fauny i flory, zm. 1652) i jego następcy Józefa Mariana z Concezione Veloso, ojca brazylijskiej botaniki, zm. 1811), wybitnych przyrodników XVII i XVIII wieku: Fortunata z Rovigo (zm. 1701) i Petroniusza z Werony (zm. 1744), Ludwika Beltrán (zm. 1827) oraz Piusa Titiusa z Iaszo na Węgrzech (zm. 1844)[7]. Poza franciszkanami antyteologicznego obrazu nowożytnej nauki nie zmienili inni duchowni odkrywcy i uczeni, np. z powstałego w czasach kontrreformacji zakonu jezuitów: w dziedzinie astronomii działali Christoph Schreiner z Ingolstadt, odkrywca plam na Słońcu, czy Francesco Grimaldi, autor mapy Księżyca i opis widma słonecznego[8].

5.2. PRZESZKODY ZE STRONY NAUKI

Na drugim biegunie przyczyn rozejścia się teologii i przyrodoznawstwa znajduje się w szczegółach sama mechanistyczna koncepcja przyrody w badaniach przedmiotowych, ustalona przez Galileusza i rozwijana przez późniejszych uczonych, zwłaszcza filozofów – Kartezjusza, Thomasa Hobbesa (1588–1679), Blaise'a Pascala (1623–1662), Barucha Spinozę (1632–1677) i Immanuela Kanta (1724–1804). Opierała się ona na

---

6 J. M. R. Morales, *Kościół i nauka. Konflikt czy współpraca*, tłum. S. Jędrusiak, Kraków 2003, s. 198, 200.

7 Por. L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, tłum. S. Kafel, A. Zębik, K. Kuklińska, Kraków 1998, s. 388–389, 458.

8 Por. H. Tüchle, C. A. Bouman, *Historia Kościoła*, t. III, *1500–1715*, dz. cyt., s. 232.

dwóch elementach postępowania badawczego: kompozytywności (syntetycznym, matematycznym stawianiu twierdzeń ogólnych na podstawie obserwacji) i rezolutywności (analitycznym podejściu do najmniejszych, rozłożonych z całości faktów, w celu zbadania, czy wynika z nich jakieś prawo ogólne)[9]. Koncepcja ta wydaje się interesująca i do pewnego stopnia w prostych modelach fizycznych może mieć zastosowanie, ale dla przyrodoznawstwa, praw przyrody i w przyszłości dla ekologii stwierdzenie, że „natura jest mechaniczna, a jej wytwory są «maszynami» […] nie sprzyjał[o] tworzeniu ekologicznego obrazu przyrody"[10]. Już między innymi Galileusz rozpoczął budowanie mechanistycznej koncepcji życia i przyrody, nie wchodził jednak w badanie wewnętrzne, istotowe świata, lecz tylko odkrywał porządek przyrody ze względu na zaspokajanie potrzeb człowieka. Jego nowa definicja poznania to „fabrykowanie" (tworzenie nauki). „Natura nie czyni nic innego, jak tylko realizuje to, co my tworzymy, dzięki naszej pomysłowości technicznej. Bóg nam daje misję pracy nad jego dziełem, to jest tworzenie świata według naszego myślenia"[11].

Mechanistyczna koncepcja przyrody i życia w swej radykalności jest dziś z punktu widzenia ekologii oceniana negatywnie mimo znaczenia, jakie nauka (metoda) nowożytna miała dla rozwoju techniki i badań nad przyrodą nieożywioną. Wizja organizmów żywych jako „maszyn" według Kartezjusza zawiera wiele sprzeczności i jest raczej efektem rozważań filozoficznych niż badań przyrodniczych, wynika ze

---

9 Por. S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1998, s. 80, 83.

10 Por. S. Zięba, *Historia…*, dz. cyt., s. 127.

11 Tamże, s. 127. Por. również przyp. 9.

zmiany myślenia, a nie z obiektywnego poznania przyrody. Można się zgodzić z twierdzeniem, że

> metodologicznie i poznawczo XVII wiek [a w konsekwencjach także następne stulecia – przyp. mój J. B.] zawęził pole badawcze, skoncentrował się na „powierzchni" przedmiotów. Do ich poznawania zastosował metodę analizy, koncentrując się na elemencie, tym samym pominął cechy jakościowe przysługujące przedmiotowi jako całości. Wybór swoistej strategii badawczej doprowadził do utraty przez naturę hierarchiczności, finalności, aksjologiczności, na rzecz legalizmu, mechanicyzmu. Konsekwencją tych poczynań było zatarcie różnicy między naturalnym i sztucznym, wykreowanie kategorii „maszyna" do rangi wzoru. Wielu myślicieli tego wieku posługiwało się terminem „natura", jednak niewiele zawierał on treści. Wśród nowych cech na plan pierwszy wysunęła się przygodność świata i przypadkowość, które to idee pozostały trwałe w nauce[12].

Następną przyczyną antyteologiczności nauki nowożytnej było założenie antymetafizyczne oświeceniowej koncepcji przyrody. Z zasady nauka XVII i XVIII wieku odrzucała ważność elementu nadprzyrodzonego, nie mówiąc o rozwoju teologii systematycznej, była przeciwna każdej religii objawionej, deprecjonowała dotychczasowe dziedzictwo duchowe i wprowadzała do nauki program pozytywistyczny, który zaciążył na relacji nauka–wiara przez kilka stuleci. Najostrzej przeciw chrześcijaństwu wystąpiło oświecenie, najpierw w ideałach rewolucji XVIII wieku, a później w programie ateistycznym XIX wieku. Wcześniej, na początku nowego paradygmatu nauki

[12] Tamże, s. 132, 148–149.

XVI i XVII wieku, w nurcie deizmu[13], jeszcze przyjmowano pewne zmienione elementy chrześcijaństwa, lecz z „antyteologiczną" wizją nieosobowego Boga; już wtedy chętnie mówiło się o filozofach mechanicystach jako o „«księżach przyrody», […] zdatnych do celebrowania służby bożej w świątyni przyrody", o „badaniach doświadczalnych jako odmianie nabożeństwa: praca w laboratorium [jest – przyp. mój J. B.] […] jak odprawianie mszy w niedziele"[14]. To nie tylko przyrodnicza antyteologia, ale wręcz przyrodnicza antyteologia praktyczna – można powiedzieć skrajne przeciwieństwo ideału *Sacrum i przyroda*.

5.3. PRZESZKODA REWOLUCJI

Wyróżniając kolejne przyczyny narastania antyteologii w rozwoju nauki oświeceniowej, trzeba wreszcie poruszyć

---

[13] W duchu racjonalistycznego oświecenia i sekularyzacji kultury ostrze krytyki naukowej było wymierzone przeciwko mitom, przesądom i religiom. W związku z tym stworzenie deizmu, m.in. przez irlandzkiego filozofa i teologa, Johna Tolanda (1670–1722), miało sprowadzić religię do granic rozumu, a zasady teologiczne na poziom zdrowego rozsądku. „Dla deistów wszystkie kościoły trzeba uznać za patologiczne zjawisko naturalnej religijności: w najlepszym przypadku ich historyczne działanie było niepotrzebne; najczęściej było szkodliwe, ponieważ często kasty kapłanów przeszkadzały postępowi naukowemu i przyczyniały się do utrzymywania ludu w niewiedzy, wzbudzając fale nienawiści i fanatyzmu". U. Nicola, *Deizm*, [w:] *Filozofia*, tłum. M. Salwa, Warszawa 2006, s. 340.

[14] S. Shapin, *Rewolucja naukowa*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 2000, s. 136.

bardzo poważny historycznie, społecznie i religijnie problem rewolucji. Nie chodzi tu tylko o rewolucję francuską, która może być dziś archetypem wszystkich tego typu przemian na świecie – z punktu widzenia teologii, jej praktycznego rozwoju, każda rewolucja ma genezę antyreligijną, antychrześcijańską i antyteologiczną. W bardzo dobrej *Historii chrześcijaństwa* znajdujemy wnikliwą analizę początku rewolucji francuskiej (1789–1799) i, pomijając szereg historycznych, politycznych, społecznych i ekonomicznych jej przyczyn, jedno wydaje się pewne:

> Wielu rewolucjonistów było ateistami albo agnostykami; nieliczni spośród nich, którzy wyznawali chrześcijaństwo, byli w mniejszym lub większym stopniu heretykami. Część z nich nadal wierzyła w Stworzenie, niektórzy we Wcielenie, prawie żaden nie wierzył w chrześcijańską Apokalipsę. Prokurowali własną. Tym właśnie była dla nich rewolucja[15].

To oznacza, że rewolucja w swej istocie różni się od kryzysów, reform i ewolucji, które do końca XVIII wieku przechodziła nasza cywilizacja – od pierwotnej religijności, łącznie z historią zbawienia (od Abrahama do Jezusa), i przez historię chrześcijaństwa do rewolucji francuskiej. Nawet wystąpienie Marcina Lutra nie było w tym znaczeniu rewolucją, lecz „reformacją" (łac. *reformatio*, przekształcenie), podjętą w dobrej wierze próbą odnowy chrześcijaństwa, a nie jego całkowitego zniszczenia. Reformatorzy i odnowiciele działali w określonych granicach, różnie interpretowali religie, ale uznawali

---

[15] W. H. Carroll, A. W. Carroll, *Historia chrześcijaństwa*, t. VI, *Kryzys chrześcijaństwa*, tłum. J. Morka, Bielany Wrocławskie 2014, s. 18.

Boga, uznawali Chrystusa, liczyli się z Kościołem; rewolucjoniści nie mieli żadnych granic w radykalizmie działań ani żadnego szacunku wobec tradycji czy jakichkolwiek względów przyzwoitości, estetyki i moralności. Dlatego przywódcy rewolucji francuskiej chcieli zburzyć wszystko aż do podstaw, a nawet zbudować nowy fundament nowego ustroju, nowego świata. Niszczyli nie tylko monarchię, arystokrację, hierarchię kościelną, lecz także chrześcijaństwo, całe społeczeństwo. Aby to absurdalne zamierzenie osiągnąć, doprowadzili nawet do tego, że w kolejnych falach rządów terroru niszczyli samych siebie, skazywali na śmierć własnych przywódców – „rewolucja pożerała własne dzieci" – chcąc za wszelką cenę stworzyć jeszcze lepsze społeczeństwo rewolucyjne[16].

Nie ma tu mowy o antyteologii czy nawet antychrześcijaństwie – w każdej rewolucji od 1789 roku zawsze będzie chodzić o walkę z Bogiem, walkę z człowiekiem i walkę ze światem, nawet jeśli pozory będą mówić co innego. Po rozpoczęciu rewolucji francuskiej (zdobyciu Bastylii przez mieszczan paryskich 14 lipca 1789 roku) w katedrze Notre-Dame w Paryżu z okazji święta 4 sierpnia 1789 i w rocznicę wybuchu rewolucji 14 lipca 1790 roku odśpiewano uroczyste *Te Deum* – początkowo duża część niższego duchowieństwa sympatyzowała z ideami Wielkiej Rewolucji, zgadzała się na ograniczenie przywilejów i wsparcie finansowe państwa dzięki środkom pochodzącym

---

[16] „Oznaczało to między innymi wprowadzenie nowego sposobu datowania oraz nowego kalendarza. Rewolucjoniści wzniecili rewolucję przeciwko chrześcijaństwu, chcąc w miejsce Chrystusa wynieść samych siebie: rządzić światem, osądzać go i ferować wyroki, własnoręcznie tworząc nowe niebo i nową ziemię". W. H. Carroll, A W. Carroll, *Historia chrześcijaństwa*, t. VI, *Kryzys chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 18–19.

ze sprzedaży dóbr kościelnych[17]. Antyteologiczny wymiar będzie miało zastosowanie śmiercionośnej gilotyny, symbolu terroru rewolucji francuskiej i przedmiotu bluźnierczego kultu śmierci, wobec wrogów rewolucji (w tym wielu duchownych) 21 sierpnia 1792 roku w Paryżu na placu Karuzeli, naprzeciw Tuileries: „[…] Członek Konwentu Narodowego, niejaki Amar, w czasach Wielkiego Terroru miał powiedzieć: «podejdźmy do stóp wielkiego ołtarza i weźmy udział w celebrowaniu czerwonej mszy»"[18]. Do zadawania śmierci na większą skalę (zwłaszcza duchownym katolickim) przyczynił się Jean-Baptiste Carrier, który

> uważając, że gilotyna pracuje zbyt wolno, wymyślił nowy sposób wykonywania egzekucji, znany jako *noyades*. Ofiary wyprawiano na środek rzeki na olbrzymich barkach, posiadających w dnach zaczopowane otwory. W odpowiednim momencie czopy owe wyciągano i wszyscy skazańcy tonęli. Na *noyades* Carriera zginęło ponad sześć tysięcy ludzi, w tym wielu księży. Zakonników, kobiet i dzieci. Pierwsza taka egzekucja miała miejsce 17 listopada [1793 roku – przyp. mój J. B.], a wśród ofiar było 90 księży[19].

W rewolucji francuskiej mamy również wątki „ekologiczne" czy raczej antyekologiczne, przeciwprzyrodnicze. W maju 1794 roku, a więc po prawie dwóch latach pracy rewolucyjnej

---

17 Por. G. Bedouelle, *Kościół w dziejach*, dz. cyt., s. 161.

18 W. H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa*, t. V, *Rewolta przeciw chrześcijaństwu*, tłum. J. Przybył, Bielany Wrocławskie 2011, s. 180. „Śpiewano nawet pieśni o «Świętej Gilotynie» i mówiono, że uczyniła ona więcej cudów niż św. Genowefa (patronka Paryża)". Tamże, przyp. 7.

19 Tamże, s. 272.

gilotyny, która pochłonęła tysiące ofiar, nieoczekiwanie rewolucjoniści musieli przenieść śmiercionośne narzędzie w inne miejsce – tam, gdzie dawniej stała Bastylia). Zwierzęta, które prawie codziennie ciągnęły wozy skazańców pod gilotynę, odmówiły wejścia na plac, miejsce egzekucji, dosłownie przesiąknięty krwią. To jakby instynktowny, paniczny symbol oporu natury wobec rewolucji, oświecenia i tryumfu antyekologicznego ducha przełomu XVIII i XIX wieku[20]. Na większą skalę rewolucja francuska pokazała swój bezwzględny, niszczący i totalny charakter w pacyfikacji przeciwrewolucyjnego powstania w jednym z najbardziej katolickich rejonów Francji – Wandei. Oprócz dokonania – jak oceniają niektóre źródła – pierwszego w historii ludobójstwa[21] nie tylko celowo i metodycznie niszczono zasoby materialne regionu (domy, kościoły i infrastrukturę w miastach i na wsi), lecz także wycinano lasy, zabijano zwierzęta, palono zbiory, niszczono całą przyrodę[22]. 18 listopada 1793 roku, kilka miesięcy

---

[20] „Zapach nasączonej krwią ziemi drażnił ich nozdrza i budził w nich przerażenie. Zwierzęta, równie dobrze jak ludzie, wiedziały, co oznacza krew, a zmysł powonienia miały nieporównywanie lepszy. Za nic nie chciały postawić nogi na placu i nie mógł tego zmienić żaden dekret Komitetu Bezpieczeństwa Publicznego". W. H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa*, t. V, *Rewolta przeciw chrześcijaństwu*, dz. cyt., s. 296.

[21] A. Jones, *Genocide. A comprehensive introduction*, Forthcoming 2006, s. 6–7; cyt. za: *Wojny wandejskie*, pl.wikipedia.org/wiki/Wojny_wandejskie (11.03.2015).

[22] „2 sierpnia 1793 roku Konwencja ogłosiła lapidarny dekret: «Minister wojny wyśle do Wandei wszelkiego rodzaju materiały palne, a to w celu zniszczenia drzew, zarośli i janowców. Lasy zostaną wycięte, schroniska buntowników zburzone, zbiory skoszone i wywiezione na zaplecze działającej armii. Bydło domowe ulegnie konfiskacie […]»". P. Jasienica, *Rozważania o wojnie domowej*, Kraków 1985, s. 64.

przed największymi masakrami Wandejczyków (w czasie działalności tzw. „kolumn piekielnych"), „niejaki Fayau, deputowany z Wandei, zgłosił w Konwencie wniosek o całkowitym zniszczeniu swej ojczystej krainy: «całe terytorium musi doszczętnie strawić ogień, tak aby przez co najmniej rok żaden człowiek ani zwierzę nie mogło tam znaleźć pożywienia»"[23]. „Kolumny piekielne" były rzeczywiście diabolicznym pomysłem republikańskiego generała Turreau, który rozkazał sformułować armię rewolucyjną na 24 kolumny z poleceniem palenia i niszczenia wszystkiego na swej drodze. Przemierzały one Wandeę od stycznia do marca 1794 roku, nie tylko torturując, okaleczając i zabijając niewinną ludność cywilną (armia wandejska była już rozbita w grudniu 1793 roku), lecz także pozostawiając po sobie dosłownie spaloną, martwą ziemię[24]. Motyw takich działań w czasie największego nasilenia terroru był oczywisty: po pierwsze – pacyfikacja kraju, zduszenie oporu i fizyczna likwidacja buntowników (najdłużej rewolucji opierała się właśnie Wandea), a środkiem do osiągnięcia takiego celu miało być zniszczenie lasów, zagajników, krzewów (słynnych wandejskich żywopłotów, doskonałej kryjówki dla znających swój teren obrońców), oraz po drugie – zniszczenie Kościoła, duchowieństwa i wszystkich wiernych (Wandea to najbardziej katolicki z departamentów

---

[23] M. Ross, *Banners of the king: the war of the Vandée 1793–4*, New York 1975, s. 302; cyt. za: W. H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa*, t. V, *Rewolta przeciw chrześcijaństwu*, dz. cyt., s. 269. Wspomniany pomysłodawca topienia łodzi z kobietami i dziećmi (Jean-Baptiste Carrier) wydał również zalecenie, aby zatruwać arszenikiem wody w Wandei. Por. P. Jasienica, *Rozważania…*, dz. cyt., s. 20.

[24] Por. W. H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa*, t. V, *Rewolta przeciw chrześcijaństwu*, dz. cyt., s. 280.

Francji), bezwzględne wytępienie religii jako przeszkody w drodze do osiągnięcia rewolucyjnego raju.

W tym samym czasie, gdy wydano rozkaz pacyfikacji Wandei, w listopadzie 1793 roku władze rewolucyjne (Konwent) uchwaliły dekret o przemianowaniu katedry Notre-Dame w Paryżu na Świątynię Rozumu; następnie przeprowadzono deifikację Jeana-Paula Marata (jednego z przywódców rewolucji) i Rozumu. W niedzielę 17 listopada zakazano w stolicy pogrzebów religijnych, zamknięto większość kościołów, a większa liczba księży posłusznych rewolucji wyrzekła się kapłaństwa i zaparła się wiary[25]. Podobnie sprofanowano inne wielkie katedry we Francji: w Chartres, Reims, Metz, Bordeaux i Tours. W Paryżu wydano nawet rozkaz zniszczenia posągów Chrystusa, Najświętszej Maryi Panny i świętych umieszczonych w portyku katedry Notre-Dame, ale żaden z rewolucjonistów nie odważył się tknąć tych figur i tylko zasłonięto je drewnianą obudową. Poza tym dziwnym zbiegiem okoliczności, jak podają świadkowie tamtych czasów, rewolucjoniści omijali ołtarz i prezbiterium, mimo że nie praktykowano tam liturgii katolickiej, a cała katedra byłą „Świątynią Rozumu"[26]. Był to, po zniesieniu niedzieli i siedmiodniowego tygodnia (zastąpiono go dziesięciodniowym) oraz wprowadzeniu nowego kalendarza (nowej ery rewolucyjnej, rok pierwszy od 22 września 1792 roku), kulminacyjny etap likwidacji chrześcijaństwa we Francji okresu Wielkiej Rewolucji[27].

---

[25] Por. tamże, s. 266–267.

[26] „Być może katedra Notre-Dame nadal znajdowała się pod opieką Matki Bożej, której została poświęcona". Tamże, s. 266.

[27] Por. tamże, s. 261.

Do przeszkody, jaką jest kwestia rewolucji, możemy jeszcze zaliczyć zmiany ekonomiczne związane z początkami przemysłu w Anglii w latach 1789–1848 (pojawieniem się mechanicznego przędzalnictwa i wynalezieniem silnika parowego) oraz rozwojem społeczeństwa przemysłowego (1848–1980)[28]. Z jednej strony miały one charakter rewolucyjny, radykalny, nagły i trwały; komentatorzy tych zmian stwierdzali: „Nasza epoka oszalała na punkcie nowości; wszystkie sprawy tego świata mają być załatwione w nowy sposób" (Samuel Johanson) i „Jakkolwiek byśmy na to patrzyli, było to prawdopodobnie najważniejsze wydarzenie w historii świata, w każdym razie od czasu zmian w uprawie roli i życiu miast" (Eric Hobsbawm)[29]. Z drugiej strony hasła postępu i pozytywizmu, które rewolucja przemysłowa przeniesie na całą Europę i później do Ameryki Północnej, w rzeczywistości przyniosły ubóstwo rosnącej liczby mieszkańców świata i powstanie klasy robotniczej z jej problemami duszpasterskimi[30]:

> Najważniejszą cechą ery przemysłowej jest rozwój działalności gospodarczej niezależnej od wpływu cykli przyrodniczych. Transport, przechowywanie żywności oraz eksploatacja kopalnych paliw umożliwiły gwałtowny rozwój technologiczny (rewolucyjne zmiany jakościowe i ilościowe). […] Charakterystyczne dla tego okresu jest dążenie do zawładnięcia przyrodą i zwielokrotnienie

---

[28] Por. E. Albińska, *Człowiek w środowisku przyrodniczym i społecznym. Zarys problematyki ekologii społecznej*, Lublin 2005, s. 156–157.

[29] J. Briggs, *Pierwsze społeczeństwo przemysłowe*, [w:] J. S. Andrews i in., *Historia chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 541.

[30] Por. G. Bedouelle, *Kościół w dziejach*, dz. cyt., s. 168–169.

skutków ekologicznych, powodujące znaczące oraz trwałe przekształcenie wszystkich ekosystemów[31].

Spośród przeszkód, jakie wpłynęły na antyteologię i antyekologię, wielka rewolucja francuska oraz jej liczne późniejsze mutacje i kontynuacje nie była, mimo swojego radykalizmu i szkód, jakie wyrządziła, największym problemem dla duszpasterstwa, szeroko pojętej teologii czy duchowości. Rzeczywistym problemem były powolne, często niezauważalne zmiany w myśleniu nowożytnym, w warunkach społecznych, ekonomicznych i zmieniającej się kulturze europejskiej. Nie była ona tak religijna jak w poprzednich epokach i w nieodwracalnych zmianach rzeczywistości trzeba było szukać nowych rozwiązań na nowe czasy.

5.4. PROBLEM DUSZPASTERSTWA WOBEC ANTYTEOLOGII OŚWIECENIOWEJ

Sytuacja pastoralna w XVII i XVIII wieku (nie będziemy jej omawiać szeroko w tym miejscu, ponieważ wykracza poza cel niniejszego opracowania) jest już w zasadzie skutkiem antyteologii oświeceniowej. Aby nie być źle zrozumianym – w antyteologii (praktycznej i przyrodniczej) chodzi o taki brak nauki teologicznej lub zatrzymanie jej rozwoju, które wystąpiły w nowożytności, zwłaszcza w XVIII wieku, mimo równoczesnego rozkwitu duchowości i mistyki, zwłaszcza w formach pisanych, literackich i modlitewnych. „Nauka nie studiów,

[31] E. Albińska, *Człowiek w środowisku…*, dz. cyt., s. 157.

lecz modlitwy, nie dyskursu, lecz praktyki, nie kłótni, lecz pokory, nie spekulacji, lecz miłości" – podkreślał Piotr de Bérulle, francuski odnowiciel mistyki wcielenia i służby, założyciel Kongregacji Oratorium Naszego Pana Jezusa Chrystusą i późniejszy kardynał, wyrażając tym samym popularną postawę wewnętrznego doświadczenia Boga wśród duchownych i świeckich XVII wieku. „Prawdziwa «nauka świętych», której nie wykłada się w szkołach" to droga alternatywna wobec kryzysu Kościoła i prześladowań hierarchii, pozwalająca niewspólnotowo, bez zorganizowanego duszpasterstwa trwać w osobistej wierze, nawet ocierając się niekiedy o herezję czy życie bez sakramentalnego pośrednictwa Kościoła[32]. Była to bogata tradycja duchowa, zapoczątkowana przez karmelitów – św. Jana od Krzyża i św. Teresę z Avila, wykorzystująca symbolikę biblijną (serca, ognia, góry), doświadczenie oczyszczenia, nawrócenia, uświęcenia, czerpiąca z uczuć, rozważań i objawień prywatnych, skupienia się na miłości do Boga, zwłaszcza w kontekście kultu Serca Jezusa, który rozwinął się głównie we Francji w XVII wieku (dzięki wizjom świętej wizytki Małgorzaty Marii Alacoque, 1647–1690).

Kult Najświętszego Serca Jezusa, znieważonego, zranionego i pełnego miłosierdzia, zaaprobowany przez Rzym w 1765 roku dla całego Kościoła, w swym wyrazie uczuciowym, ekspiacyjnym i dolorystycznym był w nowożytnym chrześcijaństwie przeciwwagą dla zeświecczenia, zgorszenia,

---

[32] Por. M.-É. Henneau, *Mistyka serca, ognia i góry*, [w:] *Historia chrześcijaństwa. By lepiej zrozumieć nasze czasy*, dz. cyt., s. 256, por. także dane o P. de Bérulle'u w: M.-É. Henneau, *Mistyka wcielenia i służby*, [w:] *Historia chrześcijaństwa. By lepiej zrozumieć nasze czasy*, dz. cyt., s. 261–262.

rewolucji, wojen i okrucieństw[33], ale nie wnosił wiele w rozwój teologii systematycznej i praktycznej, która mogłaby zainspirować pogłębienie relacji teologia–przyroda. Może gdyby rozwinąć w teologii pastoralnej konsekwencje wcielenia Syna Bożego nie tylko dla zbawienia każdego człowieka i dla odnowy całego społeczeństwa uwikłanego w skutki zniszczenia przyrody, można by wykorzystać motyw nowego stworzenia w Chrystusie do programu odbudowy środowiska naturalnego? Taka mistyka wcielenia w wydaniu Piotra de Bérulle mogłaby znaleźć miejsce również we współczesnej teologii praktycznej[34]. Nie tylko na poziomie mistycznym uczuciowość była w nowożytności (jakby wbrew oświeceniowemu rozumowi) typowym przejawem pobożności ludowej; powstawały nowe, przeniknięte emocjami modlitwy i nabożeństwa, które lud wierny tworzył sam, nie przejmując się zgodą Kościoła[35].

W opisie warunków, jakie stawiała teologii i teologii pastoralnej końca XVIII wieku ówczesna Europa, dobrą diagnozę sytuacji prezentuje Milan Kundera: „W średniowieczu jedność europejską podtrzymywała wspólnota religii.

---

[33] Por. tamże, s. 257–259.

[34] „Poprzez miłość do człowieka Słowo zgodziło się oddać całkowicie ludzkiej naturze, unicestwionej przez grzech. Rozważywszy Bóstwo wiecznego Syna poświęconego w pełni dla ludzkości, Bérulle zdziwił się tym «przebóstwionym» człowieczeństwem i brał odtąd pod uwagę możliwość powrotu stworzenia do Boga. Aby to osiągnąć, musiało ono zaprzeć się samego siebie, zdając się całkowicie na działanie Ducha, «przylgnąć» do Chrystusa we wszystkich Jego stanach". M.-É. Henneau, *Mistyka wcielenia i służby*, dz. cyt., s. 262.

[35] Por. H. Tüchle, C. A. Bouman, *Historia Kościoła*, t. III, *1500–1715*, dz. cyt., s. 236.

W czasach nowożytnych miejsce religii zajęła kultura (twórczość kulturalna); urzeczywistniała ona najwyższe wartości, dzięki którym Europejczycy rozpoznawali się, określali się i utożsamiali ze sobą"[36]. Historia duchowości XVIII wieku wskazuje natomiast w tym oświeceniowym, przejściowym okresie chrześcijaństwa podwójną rzeczywistość. Z jednej strony można bez wątpienia określić sytuację w Kościele jako rozpowszechnioną dekadencję, zmęczenie barokiem, bezsilność wobec wyzwań nowych czasów racjonalizmu, „postawę obronnego rozdrażnienia", „brak żywotności" – „epoka «chrześcijaństwa stabilnego» rzeczywiście kończy swoje istnienie na wielkim stosie rewolucji"[37]. Z drugiej jednak strony pojawia się nowe życie religijne w potrzebach ludu chrześcijańskiego jako „ukryta sprężyna prawdziwej reformy katolickiej", „jakby ogień tlący się w popiele" w przykładach życia i „w zjawiskach odkrywania autentycznej wiary i Kościoła, w którym tętni dojrzałe życie Ewangelią"[38].

Duszpasterstwo, mimo że nadal podporządkowane oświeceniowej mentalności „oblężonej twierdzy", wiary statycznej, instytucjonalnej i niezmiennej, próbuje np. w kaznodziejstwie nauczać w pewnym rozdwojeniu: z jednej strony walczy z niemoralnością, sceptycyzmem i racjonalnością, a z drugiej ciągle powraca do tradycyjnej pobożności, nieskutecznych form

---

[36] *Historia Europy*, pod red. A. Mączaka, oprac. S. Grzybowski i in., Wrocław 1997, s. 236.

[37] C. Brovetto, *Duchowość XVIII wieku: ogień tlący się w popiele (1700–1799)*, [w:] *Duchowość chrześcijańska czasów nowożytnych*, red. C. Brovetto, L. Mezzadri, F. Ferrario, P. Ricca, tłum. E. Dobrzelecka, Kraków 2005, s. 199–200 (Historia Duchowości, 5).

[38] Tamże.

przepowiadania, „świętej elokwencji" i barokowej przewagi formy nad treścią[39]. Pojawiają się jednak wielcy święci duszpasterze (Alfons Maria de Liguori, 1696–1787), nowe formy duszpasterstwa (misje ludowe, kult Najświętszej Maryi Panny), przykłady głębokiej wiary ludu (wzrastająca popularność lektury Pisma św., rozumienie liturgii, rozwój edukacji religijnej wśród prostych ludzi), powstają nowe zgromadzenia zakonne i rodzą się dzieła miłosierdzia z miłością bliźniego w centrum – jedne z wielu przykładów żywotności Kościoła katolickiego[40].

Historia duszpasterstwa do końca XVIII wieku, łącznie z jego oświeceniowym, paradoksalnym rozkwitem w prostych, ludowych, żywych formach (mimo problemów Kościoła hierarchicznego), jest cenną wskazówką we współczesnym poszukiwaniu aktywizacji, dynamiki, pomysłów w inicjatywach pastoralnych Kościoła. Tradycyjne, praktykowane od wieków nabożeństwa, zwyczaje religijne, pobożność ludowa, ów powszechny „zmysł wiary" wiernych mogą być pomocne w ożywieniu duchowym danej grupy czy inicjatywy parafialnej. Oczywiście także w poruszanym przez nas temacie w pobudzaniu do nowych wyzwań w idei *Sacrum i przyroda* sięganie do kultu świętych, tradycyjnych nabożeństw i pobożności – jak uczy historia – może być inspirujące.

---

39 Tamże, s. 218–219.

40 Tamże, s. 322–332, 340–362.

ROZDZIAŁ VI

POCZĄTKI TEOLOGII PASTORALNEJ I PROGRAMU EKOLOGII – WIEK XIX

Z przedstawionego schematu przyczyn antyteologii w oświeceniu wynika już, że sytuacja nauki w Kościele katolickim w Europie (ciągle mówimy o relacji teologia–przyroda) jest trudna. Mimo dynamicznego rozwoju przyrodoznawstwa oświeceniowego (w istocie było ono również antyekologiczne) negatywnie wpłynęło ono na relację wiara–nauka (w pogłębiony sposób w XIX wieku przez ewolucjonizm, darwinizm i psychologizm) aż do połowy XX wieku. Dlatego proteologia spotka się z proekologią dopiero po Soborze Watykańskim II, aby stworzyć warunki do rozwoju takich projektów jak *Sacrum i przyroda* (reprezentatywnego dla naszego głównego tematu).

6.1. KULISY REFORMY FRANZA S. VON RAUTENSTRAUCHA

W atmosferze dominacji filozofii i kultury oświecenia w Europie schyłek XVIII wieku w Kościele europejskim

charakteryzowała religijność prostych wiernych i słabość teologiczna wśród duchowieństwa, ale poza Starym Kontynentem katolicyzm był wręcz rozkwitający (w młodych krajach Ameryki Północnej, na Dalekim Wschodzie); i chociaż wkrótce rewolucja francuska i zeświecczenie miały poddać chrześcijaństwo w Europie największym próbom, paradoksalnie w skali całego świata katolicyzm dowodził swojej żywotności i uniwersalności. Ten paradoks powtórzy się w Europie nie tylko w kryzysowym schyłku XVIII wieku, lecz także 200 lat później, na przełomie XX i XXI wieku:

> W ogólnej historii cywilizacji jest faktem nader zaskakującym, że tak bardzo europejska (z powodu swej hierarchii, formuł dogmatycznych, legislacji kanonicznej, rytów) religia […] okazała się zdolna do uniwersalizmu i zaspokaja skutecznie potrzeby tak odmiennych ludów. […] rzadko podkreślano fakt, że w tym samym czasie, kiedy „filozofowie" opróżniali pojęcie religii z jakiejkolwiek zawartości dogmatycznej, rytualnej, eklezjalnej, misje katolickie zaprzeczały temu poprzez fakty[1].

Analiza historii powstania teologii pastoralnej jako wyodrębnionej dyscypliny w programie uniwersyteckim (od 1774 roku) wskazuje na to, że czynniki świeckie, a dokładnie rzecz biorąc zewnętrzne, pozakościelne, a nawet polityczne, przez chęć podporządkowania Kościoła władzy państwowej znacząco wpłynęły na kształt tej „nowej" dziedziny teologicznej. Nie można wyłączać powstania uniwersyteckiej teologii pastoralnej w Wiedniu z szerokiego kontekstu historii Europy

---

[1] A. Fliche, V. Martin, *Storia della Chiesa*, t. XIX/1, Torino 1976, s. 976; cyt. za: C. Brovetto, *Duchowość XVIII wieku…*, dz. cyt., s. 392.

w drugiej połowie XVIII wieku, tendencji oświeceniowych, absolutystycznych i kolonialnych[2], czasu dojrzewania rewolucji francuskiej, powstania Stanów Zjednoczonych i rozbiorów Polski[3] – podobnie jeśli chodzi o naukę, kulturę, filozofię, sztukę i literaturę[4]. Na szczególną uwagę zasługuje organizacja nauki i kultury w towarzystwach i akademiach (najsłynniejsze to założone w 1660 roku londyńskie Towarzystwo Królewskie, Royal Society) oraz rozwój produkcji książek i czytelnictwa także w niższych warstwach społeczeństwa. Stare uniwersytety doczekały się reform, co czasami było przejawem XVIII-wiecznej mody na zmiany; pojawiła się też tendencja do tworzenia uczelni nowego typu przygotowujących do zawodów rzemieślniczych (szkoły inżynierskie, górnicze, wojskowe, nauczycielskie), co było odpowiedzią na oświeceniowy wymóg praktyczności, obserwacji i doświadczenia[5].

Z jednej strony u schyłku rządów cesarzowej Marii Teresy w Austrii przeprowadzono reformę teologii uniwersyteckiej

---

[2] „Walka o przewagę w wieku XVIII dała pierwszoplanowe pozycje w Europie dwom państwom z jej przeciwległych krańców: Anglii i Rosji. Niższą od nich pozycję utrzymały Francja i Austria. Prusy miały niebawem okazać się mocarstwem sezonowym. Szwecja, Hiszpania, Holandia i Turcja stały się wielkościami trzeciorzędnymi. Rzeczpospolita polsko-litewska utraciła swa egzystencję państwową". *Historia Europy*, dz. cyt., s. 437.

[3] Z punktu widzenia chronologii przyczynkiem do pierwszego rozbioru Polski (1772) była aneksja Spiszu przez Austrię trzy lata wcześniej. W związku z tym reformująca teologię uniwersytecką w Wiedniu Maria Teresa była już w 1777 prekursorem-zaborcą Polski. Por. tamże, s. 266.

[4] Syntetyczne opracowanie tych obszarów można znaleźć w *Historii Europy*, dz. cyt., s. 445–456.

[5] Por. tamże, s. 447.

i zaczęto wdrażać nowożytną regalistyczną politykę kościelną, a z drugiej strony dokładnie w 1777 roku „poddano brutalnym «dragonadom» 10 tysięcy protestantów morawskich, zabierając rodzicom dzieci”[6]. W 1769 roku zaczął działać dekret *Concenssus in Publico-Ecclesiasticis* dla krajów austriackich i czeskich, którego mocą w kolejnych latach nakładano podatki na duchowieństwo, dokonywano kasacji klasztorów (przekazując majątek zakonów ubogim parafiom) i ingerencji w wewnętrzne sprawy zakonne (władza państwowa ustalała minimalny wiek 24 lat do składania ślubów zakonnych). Po kasacie zakonu jezuitów w 1773 roku przez papieża Klemensa XIV majątek tego zgromadzenia przekazano świeckiemu Funduszowi Edukacyjnemu, a sprawy szkolnictwa kościelnego i państwowego powierzono Nadwornej Komisji Edukacyjnej na czele z augustianinem Johannem Felbigerem. Do 1780 roku powstało dzięki temu 500 nowych szkół ludowych, całkowicie podległych władzy państwa[7]. Rozpoczęta w ten sposób polityka kościelna, rozwinięta po śmierci Marii Teresy (w 1780 roku) przez jej syna Józefa II (samodzielne rządy w latach 1780–1790) i od jego imienia nazwana józefinizmem, doprowadziła w efekcie do całkowitego uniezależnienia Kościoła katolickiego w cesarstwie od papieża. Józef II rozpoczął sprawowanie władzy nad Kościołem w cesarstwie od edyktów: tolerancyjnego dla protestantów i prawosławnych (1781) i „o obowiązkowym cesarskim *placet* dla każdej bulli papieskiej”; następnie zsekularyzował klasztory kartuzów, skasował wszystkie męskie i żeńskie

---

6 E. Rostworowski, *Historia powszechna. Wiek XVIII*, Warszawa 2001, s. 485.

7 Por. tamże, s. 486.

zakony niezajmujące się szkolnictwem, lecznictwem i nauką (przeszło 700 domów zakonnych przeznaczono na magazyny, warsztaty, szkoły i szpitale, usuwając z nich 38 tys. zakonników i zakonnic). Paradoksem tych działań było to, że w latach 1782–1783 utworzono 800 nowych parafii, ponieważ cesarz postawił sobie za cel „tworzenie tak gęstej sieci parafialnej, aby z każdej miejscowości można było w ciągu godziny dojść do kościoła"[8]. Nie miało to oczywiście znaczenia duszpasterskiego, lecz było częścią planu udoskonalania administracji i funkcjonowania państwa (burzono niekiedy kościoły, jeśli to nie odpowiadało założeniom administracji „kościelnej"). Za decyzjami administracyjnymi szły ich historyczno-teologiczne uzasadnienia, formułowane przez radcę Franza Josepha Heinkego i kanclerza Wenzela Antona von Kaunitza. Zestawienie różnych koncepcji społeczno-religijnych i manipulacja nimi pozwoliła wypracować teorię o dominacji władzy świeckiej w całym Kościele i duszpasterstwie, poza wąskim zakresem zadań duszpasterskich, które według Ewangelii „Chrystus wyraźnie przekazał apostołom"[9].

Dopiero w takiej perspektywie polityczno-kościelnej należałoby rozpatrywać propozycję opata benedyktyńskiego Franza S. von Rautenstraucha, który przedstawił austriackiemu dworowi cesarskiemu projekt reformy studiów teologicznych w warunkach oświeceniowych, naznaczonych wpływem Kartezjusza, Kanta i Hegla. Inicjatywa ta, podjęta w ramach trwającego już od XVII wieku kryzysu teologii w ogóle, „stanęła wobec konieczności ponownego przemyślenia własnych

---

8 Tamże.

9 Tamże.

początków”[10] w rozdarciu między dogmatyką a duszpasterstwem. Tak narodziła się w 1774 roku teologia pastoralna[11]. W niektórych niemieckojęzycznych opracowaniach uznaje się tę datę otwarcia studiów teologicznych za początek teologii pastoralnej – z okazji 200-lecia tej dziedziny w dniach 2–5 stycznia 1974 roku odbył się we Wiedniu duży kongres naukowy „Teologia praktyczna 1774–1974”[12].

Nowe *Ratio studiorum* z 1774 roku na pierwszy plan wysunęło źródła biblijne i patrystyczne, wprowadzało metodę historyczno-krytyczną[13] oraz akcentowało głównie konteksty moralne w duszpasterstwie, doświadczenie życiowe wiernych i życie religijne pod wpływem warunków społeczno-ekonomicznych czy nawet wpływów władz świeckich na kapłanów, wiernych i cały Kościół (jak w przypadku monarchii austro-węgierskiej). Reformy uniwersyteckie w Austrii (nie tylko w obrębie teologii) zostały przeprowadzone w nurcie reform wewnętrznych wzmacniających władzę absolutystyczną, jakie wprowadzano od połowy XVIII wieku za panowania

---

10 E. Klinger, *„Disputationes”. Kontekst i problematyka scholastyki barokowej*, [w:] *Historia teologii*, t. IV, *Epoka nowożytna*, red. G. Angelini, G. Colombo, M. Vergottini, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 284.

11 W literaturze polskojęzycznej pojawia się wprawdzie data 1777 wyznaczająca wprowadzenie na piątym roku studiów przedmiotu „teologia pastoralna” w zmienionym programie teologii uniwersyteckiej, ale sama reforma teologii rozpoczęła się już w 1774. Por. W. Piwowarski, *Dwie koncepcje teologii pastoralnej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 6 (1963) nr 1, s. 79; R. Kamiński, *Historyczny rozwój…*, dz. cyt., s. 63.

12 Por. F. Klostermann, R. Zerfaß, *Vorwort*, [w:] *Praktische Theologie Heute*, hg. von F. Klostermann, R. Zerfaß, München 1974, s. 11.

13 Por. M. Vergottini, A. Zambarbieri, *Tablice chronologiczne*, [w:] *Historia teologii*, t. IV, dz. cyt., s. 510.

Marii Teresy i jej syna Józefa II. Dążono do rozszerzenia wiedeńskiej administracji centralnej i ograniczenia reprezentacji stanowych w celu przywrócenia ideałów rządów chrześcijańskich, ale w praktyce józefinizm ograniczał samodzielność Kościoła katolickiego, traktował ideały katolickie instrumentalnie (nawet z ingerencją w sprawy liturgiczne)[14].

Można te pierwsze kroki teologii pastoralnej jako dyscypliny „niezależnej" (od teologii w ogóle) włączyć bardziej w nurt potrzeb administracyjno-propagandowych cesarstwa Austro-Węgier niż w nurt jakichkolwiek celów kościelnych (nie mówiąc już o duszpasterstwie), ponieważ – jak zwięźle charakteryzuje Emanuel Rostworowski –

> ważną sprawą było edukowanie księży w duchu nowej dyscypliny państwowo-kościelnej. Ponieważ większość episkopatu była przeciwna „józefinizmowi", cesarz nie miał zaufania do seminariów diecezjalnych. W 1783 r. założono we wszystkich prowincjach państwowe seminaria generalne, które w 1786 r. uzyskały monopol na kształcenie duchownych. Program nauczania w seminariach opracował Rautenstrauch, a podręczniki były przepojone doktrynami gallikanizmu, jansenizmu i febronianizmu. Kościół katolicki

[14] „Troska Józefa II o parafie wiązała się z jego zamiarem uczynienia z proboszczów poniekąd funkcjonariuszy państwowych i działaczy oświatowych na wsi. Mieli więc oni odczytywać z ambon i objaśniać rozporządzenia cesarskie, szerzyć wiedzę rolniczą i medyczną, zwalczać przesądy, nawoływać do pracowitości i moralności oraz uczyć młodzież. Józef II wydawał drobiazgowe rozporządzenia dotyczące organizacji diecezji i parafii, a nawet ingerujące w porządek nabożeństw. Rozwiązywał bractwa religijne, zakazywał procesji i pielgrzymek. Zalecał oszczędność, określając np. ile świec może się palić na ołtarzu. Z racji tych praktyk Fryderyk II nazwał Józefa II «cesarzem-zakrystianem»". E. Rostworowski, *Historia powszechna…*, dz. cyt., s. 489.

w monarchii habsburskiej stał się w praktyce całkowicie niezależny od Rzymu i włączony w biurokratyczny aparat państwowy[15].

Właściwie w tamtych czasach oświeconego absolutyzmu nie było wyboru dla wciąż marginalizowanej teologii uniwersyteckiej: albo wśród zreformowanych dziedzin teologicznych powstałaby odrębna teologia praktyczna podporządkowana świeckiemu uniwersytetowi z jego dominującym charakterem antropocentrycznym, w opozycji do scholastyki i teologii systematycznej, albo nie ukonstytuowałaby się na trwałe żadna teologia nowożytna odpowiadająca na głębokie przeobrażenia XVIII i XIX wieku. Oczywiście nie był to ideał teologii pastoralnej w naszym rozumieniu jej przedmiotu, charakteru i metody. Pozbawiona właściwego przedmiotu formalnego uniwersytecka teologia pastoralna Rautenstraucha przetrwała bez uwzględnienia objawienia Bożego i realizacji misji zbawczej Kościoła w duszpasterstwie do połowy XIX wieku, a nawet w pewnym stopniu do Soboru Watykańskiego II[16]. Taka sytuacja skłania więc do opinii, że teologia pastoralna Rautensraucha jest też właściwie antyteologiczna, bo urzędowa, świecka i upolityczniona, a nie duszpasterska i ewangeliczna.

6.2. TEOLOGIA PASTORALNA JOHANNA M. SAILERA

Teologia pastoralna Franza Rautenstraucha (również w wydaniu autorów podręczników: Franza Giftschütza, Franza Pitroffa, Josepha Laubera i innych) była bardziej „pastoralna”

---

15 Tamże, s. 489.

16 Por. R. Kamiński, *Wprowadzenie…*, dz. cyt., s. 17–24.

(w znaczeniu osoby, kapłana-duszpasterza) niż „duszpasterska" (nadprzyrodzona w naszym posoborowym rozumieniu), ponieważ skupiała się na formacji dobrego „pastora" (kapłana), uczyła, jak dobrze spełniać obowiązki kościelno-urzędnicze w potrójnym wymiarze relacji: do obowiązków księży, do wiernych i do urzędów kościelnych. Pierwszy wymiar oznaczał naukę sposobów przekazywania wiary, głoszenia kazań, pouczeń poszczególnych grup „parafian" (w tamtym czasie nie byli to jeszcze parafianie w naszym rozumieniu); drugi – naukę prawidłowego sprawowania sakramentów, przygotowania do ich przyjęcia z uwzględnieniem ceremoniału i „liturgii" (również w innym niż obecnie, „technicznym" znaczeniu); trzeci wymiar relacji duszpasterza do urzędów oznaczał naukę dawania dobrego przykładu, sposobu odnoszenia się do wiernych, umiejętności zarządzania parafią, posłuszeństwa wobec przełożonych (szczególnie ważna cecha „pastoralna", zwłaszcza w odnoszeniu się do władz świeckich)[17].

Nie był to jednak jedyny styl nowożytnej teologii praktycznej. Oprócz Rautenstrauchowskiej koncepcji zdominowanej przez wpływy nauk i instytucji świeckich pojawiła się w duszpasterstwie tendencja odwrotna, krytyczna wobec oświecenia – teologiczno-biblijna, zaproponowana w podręcznikach teologii pastoralnej przez niemieckiego jezuitę Johanna Michaela Sailera (1751–1832), od 1829 roku biskupa Ratyzbony. Duszpasterstwo miało się jego zdaniem opierać na Piśmie Świętym w Kościele, który realizował dzieło zbawcze Chrystusa. Nie było tam miejsca dla nauk oświeceniowych i dla urzędów świeckich, które mogłyby wpływać na

[17] Por. tamże, s. 21–22.

relację człowieka do Boga. Urząd pasterski to – według Sailera i jego następców (M. von Schenkla, A. Schramma, P. Conrada) – przedłużenie urzędu Chrystusa, a duszpasterz miał być Jego sługą. W takim stylu, teologiczno-biblijnym, J. Sailer wykładał również dogmatykę, teologię moralną, pedagogikę, homiletykę, liturgikę i katechetykę oraz opracowywał teksty modlitw i rozważań o życiu wewnętrznym[18] do prywatnego praktykowania. W tym nurcie duszpasterstwo XIX wieku nabiera charakteru osobistej pobożności, ze zwiększoną rolą modlitwy indywidualnej (o nawrócenie, powodzenie w egzaminach, uzdrowienie, szczęśliwy powrót z podróży i coraz częściej za dusze w czyśćcu cierpiące[19]), renesansem nabożeństw pasyjnych i maryjnych.

Badacz francuskiego życia religijnego XIX wieku Alain Corbain podzielił ten czas na dwie części: pierwsza, od restauracji Burbonów (1814–1830), to okres wrażliwości barokowej, pełen egzaltacji, bólu o charakterze pasyjnym w literaturze i ikonografii, naśladowania męki Chrystusa w bractwach i stowarzyszeniach pokutnych; druga część, po rewolucji z 1848 roku, to czas mniej intensywnych przejawów cierpiętnictwa, ale skłaniający ludzi z różnych warstw społecznych do

---

[18] Por. M. Marczewski, *Sailer*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XVII, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2012, kol. 856–857.

[19] „W roku 1884 pewien wiejski proboszcz, ksiądz Buguet, który nazwie sam siebie «komiwojażerem dusz czyśćcowych», funduje w La Chapelle-Montligeon *Oeuvre expiatoire* (Dzieło ekspiacyjne), które wkrótce zyska oszałamiający rozgłos. W roku 1892 liczy już ono 3 mln członków". A. Corbin, *Kulisy*, [w:] *Historia życia prywatnego*, t. 4, *Od rewolucji francuskiej do I wojny światowej*, red. M. Perrot, red. wyd. pol. A. Łoś, przeł. A. Paderewska-Gryza, B. Panek, W. Gilewski, Wrocław–Warszawa–Kraków 2006, s. 543.

pobożności maryjnej w świetle objawień Matki Bożej w La Salette (1846) i w Lourdes (1858): w atmosferze spokoju, odprężenia i kontemplacji Dziewicy Maryi i Dzieciątka Jezus, „słodkiej nauki prowadzącej do odnowy domowej religii"[20]. Można pastoralnie i duchowo osadzić prywatną pobożność XIX wieku między objawieniami niemieckiej mistyczki i wizjonerki bł. Anny Katarzyny Emmerlich (1774–1824), beatyfikowanej 3 października 2004 roku przez papieża Jana Pawła II, we Francji znanej z tłumaczenia *Visions d'Anne-Catherine Emmerlich sur la vie de Jésus et sur sa douloureuse Passion* („Wizje Anny Katarzyny Emmerlich na temat życia Jezusa i Jego bolesnej męki", 1835), a przykładem pobożności i duszpasterstwa francuskiego księdza i tercjarza franciszkańskiego św. Jana Marii Vianneya (1786–1859), proboszcza z Ars. Z jednej strony rozwijały się różne formy pobożności pasyjnej[21], maryjnej, eucharystycznej w duchu romantycznym, tworzono bractwa i stowarzyszenia ascetyczne, aby wesprzeć indywidualne praktyki pobożne, następował rozwój prywatnego odprawiania drogi krzyżowej, różańca i adoracji Najświętszego Sakramentu – z drugiej strony przez Francję i przez całą Europę przetaczały się kolejne rewolucje, świat zmieniła Wiosna Ludów, ciągle następowały przeobrażenia społeczne i religijne w cieniu laicyzacji, prywatyzacji praktyk religijnych, zmieniła się chrześcijańska praktyka życia codziennego:

> Na początku lat 60. XIX w. rysuje się nowy obraz religii poważnej, moralizującej i przede wszystkim wyrachowanej, mało

---

[20] Por. A. Corbin, *Kulisy*, dz. cyt., s. 546.

[21] „Yves-Marie Hilaire zauważa, że nigdy do tej pory nie wzniesiono tylu krzyży i kapliczek, jak w XIX wieku". Tamże, s. 546.

dbającej o bezinteresowność i spontaniczność. Dyskurs nabożności czerpie wówczas natchnienie z języka kapitalizmu […]. Ta nowa użyteczna koncepcja modlitwy pozostająca w zgodzie z modą na *ex-voto* prowadzi do odnowy ascetyzmu. Podczas gdy mieszczańskie klęczniki staja się coraz wygodniejsze, umartwienia fizyczne ustępują z wolna miejsca zliczaniu zasług. Codzienna dyscyplina porywów duszy, ofiara trudu pracy, umiarkowane formy wstrzemięźliwości skłaniają do przeprowadzania nieustannego rachunku sumienia, który łączy w sobie ściśle modlitwę i codzienność życia prywatnego[22].

6.3. PROPOZYCJA PASTORALNA ANTONA GRAFA

Między teologią pastoralną Rautenstraucha a teologią biblijną w duszpasterstwie Sailera sytuuje się od 1777 roku chronologicznie trzecia – koncepcja eklezjologiczna w teologii pastoralnej Antona Grafa (1811–1867), również z kręgu języka niemieckiego. Niewątpliwie na poglądy Grafa wpłynął jego związek ze szkołą tybingeńską (podobnie jak u J. Sailera), która w polemikach teologicznych połowy XIX wieku wypracowała oryginalny jak na tamte czasy nowy model relacji nauka–wiara. Najogólniej można powiedzieć, że teologia szkoły tybingeńskiej[23], a z nią teologia pastoralna

---

[22] Tamże, s. 548. W kontekście rachunku sumienia warto zauważyć, że badacze opisywanego okresu uważają XIX stulecie za złoty wiek sakramentu pokuty. Tamże, s. 575.

[23] Początek tej szkoły łączy się z założeniem w 1812 uniwersytetu teologicznego w Ellwangen (Katholische Landesuniversität), przeniesionego w 1817 do Tybingi, o dość dużej niezależności teologicznej od

Grafa, uniknęła oświeceniowego dyktatu autonomicznego rozumu oraz zachowawczej i w istocie bezradnej wobec rozwoju świata nauk szczegółowych (zwłaszcza przyrodniczych) postawy teologii sprowadzonej wyłącznie do autonomii objawienia, Pisma św. i wyłącznego działania Chrystusa w Kościele[24].

> Specyfika tej szkoły polega na podjęciu próby – z wielu względów nowatorskiej – przezwyciężenia możliwego dychotomicznego przeciwstawienia wiary i rozumu: tych dwu rzeczywistości nie należy uważać za dwa obszary w stosunku do siebie zewnętrzne, trzeba je analizować raczej pod kątem ich jedności, wynikającej z bezwarunkowego charakteru zasady Objawienia[25].

Właśnie rzeczywistość Kościoła, jedna z przewodnich myśli szkoły tybingeńskiej, stała się nie tylko „trzecią drogą" (obok koncepcji Rautenstraucha i Sailera) w rozwoju teologii praktycznej po 1777 roku, lecz także przyczynkiem do

---

ducha oświecenia i sekularyzacji w Niemczech. Mimo skromnego programu uniwersyteckiego (a raczej szkoły teologicznej dla potrzeb formacji kapłańskiej) wśród pięciu katedr była też teologia pastoralna, ale uprawiana bliżej żywej wiary. Jak stwierdził Leo Scheffczyk: „Tym, co ona [teologia tybingeńska – przyp. mój J. B.] daje, są punkty oparcia ułatwiające podejmowanie zadania przekazywania wiary w dialogu z myślą nowożytną oraz znajdowanie sposobów pogłębiania zagadnień teologicznych przez refleksję rozumową i opierania ich na fundamencie świateł płynących z filozofii otwartej na wiarę". Cyt. za: P. Colombo, *Szkoła tybingeńska*, [w:] *Historia teologii*, t. IV, dz. cyt., s. 296–297, por. przyp. 8.

24 Por. tamże, s. 294.

25 Tamże, s. 295.

eklezjologicznej, nam współczesnej, posoborowej koncepcji teologii pastoralnej.

> Graf podjął w [niej] świadomą próbę wydedukowania koncepcji teologii pastoralnej z idei Kościoła; uważał, że określenia istoty, celu i podziału teologii pastoralnej należy szukać w istocie Kościoła zjednoczonego z Chrystusem jako Głową; wykazywał, że w określeniu zadań tej dyscypliny teologicznej należy wystrzegać się zarówno empiryzmu, jak i samej spekulacji, a ponadto uwzględniać zarówno doświadczenia, jak i teologiczne zasady wyprowadzone z istoty Kościoła, które muszą pozostać czymś ostatecznym i decydującym – Kościół bowiem jest jednocześnie podmiotem i przedmiotem badań teologicznych[26].

Teologia, z której A. Graf wyprowadził własną koncepcję pastoralną, nazwaną przez niego teologią praktyczną, opiera się na głębszym rozumieniu Kościoła jako dzieła, które historycznie rozwija się nieustannie (teologia historyczna) jako organizm niezmienny w swej istocie (teologia systematyczna) i jako rzeczywistość teraźniejsza „samobudująca" się w przyszłość (teologia praktyczna). Nowością Grafa było jeszcze – rozwinięte później przez Sobór Watykański II – uznanie innych, poza duchowieństwem, czynnych podmiotów w Kościele i chociaż ta eklezjologia pastoralna z połowy XIX wieku miała jeszcze wiele braków, zapowiadała powstałe mniej więcej 100 lat później uzupełnienia w zakresie przedmiotu materialnego teologii pastoralnej (w koncepcji Franza

---

[26] J. Dyl, *Graf*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. VI, pod red. J. Walkusza, Lublin 1993, kol. 30–31.

Xavera Arnolda i innych[27]), a po Soborze Watykańskim II przemyślenia A. Grafa o Kościele znajdą rozwinięcie w cytowanej już Adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Pastores dabo vobis*[28].

Praktyczność i wszechstronność teologii pastoralnej Antona Grafa dobrze wyraża klasyfikacja Heinza Schustera, która ukazuje „teraźniejszy Kościół wbudowywany w przyszłość"[29] w trzech wymiarach: transcendentnym (Bóg, objawienie Boże i obyczaje wielu społeczeństw), instytucjonalnym (instytucje, okresy liturgiczne, dzieła sztuki i kult religijny) oraz personalno-społecznym (relacje w Kościele, wychowanie w rodzinach i parafii, modlitwa, życie wspólnot)[30]. Niestety, nowatorski charakter teologii pastoralnej Grafa nie został doceniony przez jego współczesnych. Jeszcze za życia tybingeńskiego pastoralisty (zm. w 1867 roku), w popularnych podręcznikach teologii pastoralnej przeważyło klerykalistyczne, teandryczne i urzędowo-pasterskie

---

[27] Chodzi o autorów ważnego podręcznika *Handbuch der Pastoreltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, Hrsg. F. X. Arnold, F. Klostermann, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber, Freiburg im Br. 1964–1972; cyt. za: R. Kamiński, *Wprowadzenie…*, dz. cyt., s. 29.

[28] „Teologia pastoralna jest [nauką o] Kościele jako «powszechnym sakramencie zbawienia», jako znaku i żywym narzędziu zbawienia Jezusa Chrystusa, działającym przez słowo, sakramenty i posługę miłości". Jan Paweł II, adhortacja *Pastores dabo vobis*, 57, dz. cyt., s. 632.

[29] Por. A. Graf, *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie*, Tübingen 1841, s. 21, 267; cyt. za: F. Woronowski, *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, Lublin 1972, s. 17.

[30] Por. R. Kamiński, *Pastoralna teologia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XV, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2011, kol. 3.

rozumienie teologii pastoralnej, przeciwstawne naukowemu (rozwój przyrodoznawstwa i ewolucjonizmu darwinowskiego), historiozoficznemu („prawa rozwoju" Fryderyka Engelsa, marksizm i system Augusta Comte'a) i modernistycznemu duchowi kończącego się XIX stulecia[31]. W pierwszym podręczniku z tamtego okresu ks. Joseph Amberger (1816–1889) podkreślał ważność praktycznych wskazań w wypełnianiu urzędu duszpasterza, jego działalności w parafii i duchowego przygotowania do zadań duszpasterskich[32]; drugi autor, benedyktyn Ignaz Schüch (1823–1893), podobnie zwracał uwagę głównie na doświadczenie pastoralne duszpasterzy, dawał wskazówki, jak prowadzić wiernych do zbawienia oraz w duchu „pozytywizmu teologiczno-pastoralnego" przekonywał, jak poprawnie duszpasterzować pod działaniem Ducha Świętego i dalej prowadzić dzieło zbawienia Jezusa Chrystusa, Dobrego Pasterza[33].

Jak na tym teologicznym tle powstawała ekologia?

6.4. KTO JEST TWÓRCĄ NOWOŻYTNEJ EKOLOGII?

Bezsprzecznie coraz pełniejszy program ekologii i rozpowszechnienie tego pojęcia jest zasługą połowy XIX wieku – ale

---

31 Por. J. J. Sheehan, *Kultura i życie umysłowe*, [w:] *Dziewiętnasty wiek*, red. T. C. Blanning, tłum. M. Szubert, Warszawa 2011, s. 160–182.

32 J. Amberger, *Pastoraltheologie*, Bd. 1–3, Regensburg 1850–1857; por. F. Woronowski, *Zarys teologii pastoralnej*, t. 1, Warszawa 1984, s. 57.

33 I. Schüch, *Handbuch zu den Vorlesungenaus der Pastoraltheologie*, Bd. 1–2, Linz 1865–1866, 1870; por. T. Zadykowicz, *Schüch*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XVII, dz. cyt., kol. 1287–1288.

początek i rozwój tej nauki błędnie przypisuje się Ernstowi Haeckelowi, profesorowi zoologii w Jenie. O ile data początku uniwersyteckiej teologii pastoralnej (1774) nie budzi większych zastrzeżeń (por. punkt pierwszy tego rozdziału), to z wyznaczeniem początku ekologii jako nauki jest większy kłopot. Część podręczników historii tej dziedziny (pomijając dyskusje nad definicją) odnosi termin „ekologia" do E. Haeckela, który użył go po raz pierwszy w 1866 roku w dziele *Generelle Morphologie der Organismen* na oznaczenie interakcji między organizmem a środowiskiem naturalnym[34] i ponownie w 1869 roku w czasie wykładu inauguracyjnego w Jenie, którego treść została opublikowana rok później[35]. Właściwie trudno jednak mówić, że jednocześnie pod tym pojęciem zbudował on jakiś program ekologii (był twórcą kilku określeń tej dyscypliny, podobnie jak wielu z innych dziedzin, np.: chorologia, bionomia czy perilogia)[36]. Haeckel, zbyt uwikłany

---

[34] Por. E. Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismen*, t. 1–2, Berlin 1866.

[35] Por. P. J. Bowler, *Historia nauk o środowisku*, dz. cyt., s. 288. „Przez ekologię rozumie się korpus wiedzy dotyczącej ekonomii natury – studium wszystkich relacji zwierząt do ich środowiska nieorganicznego i organicznego: zawarte relacje przyjacielskie i wrogie między tymi zwierzętami i roślinami, z którymi one wchodzą wprost lub nie wprost w kontakt – jednym słowem, ekologia jest studium tych interrelacji kompleksowych, co do których Darwin odnosił się przez wyrażenie «warunki walki o istnienie»". E. Haeckel, *Über Entwicklungsgagen und Aufgabe der Zoologie*, „Jenaische Zeitschrift für Naturwissenschaft" 18 (1870), s. 353–370; cyt. za: S. Zięba, *Perspektywy ekologii człowieka*, Lublin 2008, s. 76.

[36] Por. S. Zięba, *Historia…*, dz. cyt., s. 227. Termin „ekologia" Haeckela nie był w tamtym czasie jedynym określeniem refleksji naukowej o przyrodzie (L. A. Bertillon proponował w 1865 „mesologię", czyli

w darwinowskie koncepcje ewolucjonistyczne, nie może nosić zaszczytnego miana twórcy ekologii we współczesnym rozumieniu. Stworzenie samego pojęcia danej nauki bez poczucia nowej wizji, nowego ujęcia rzeczywistości to za mało, aby ważny temat oddać całkowicie w czyjeś ręce. Współcześni niemieckiemu darwiniście krytykują jego materialistyczne poglądy, jego mechanicyzm i radykalną fizykalną wizję świata. Po śmierci Haeckela (1919), a zwłaszcza w latach 30. XX wieku, przestaje się o nim mówić jako o ekologu[37]. Mimo wypowiedzi o przyrodzie, o ekologii jest postrzegany w swoich czasach jako propagator myśli Darwina (głównie w Niemczech), jako ten, który z naukowej teorii uczynił twór ideologiczno-światopoglądowy[38]. Dopiero na fali neodarwinizmu, neoewolucjonizmu pod koniec XX wieku niesławny zoolog z Jeny powrócił do podręczników i encyklopedii jako „twórca ekologii".

Znaczenie ma też fakt, że Ernst Haeckel w swoim skrajnym materializmie wyjaśnia życie przyrody aż po życie ludzkie tylko jako inny stan materii. Jego materializm prowadzi do ośmieszenia chrześcijańskiego, metafizycznego portretu człowieka. Odrzucając filozofię i teologię chrześcijańską, „duchowość i wolność człowieka, nieśmiertelność duszy a zwłaszcza Boga, którego nazywa szyderczo «uformowanym z gazu kręgowcem»", Haeckel buduje „pseudoreligijny

---

naukę o teorii środowiska, a S.-G. Mivart w 1880 „heksicologię", czyli naukę o stanie przyrody); żaden z tych neologizmów nie wnosił nic do programu ekologii połowy XIX w.; por. tamże.

37 Por. S. Zięba, *Historia…*, dz. cyt., s. 285.

38 Por. E. Coreth, P. Ehlen, J. Schmidt, *Filozofia XIX wieku*, tłum. P. Gwiazdecki, Kęty 2006, s. 129.

panteizm przyrodniczy"[39], określany przez niego jako monizm, który ma wyjaśnić jedność świata przez jednolitość materii. Ten przykład antyteologii już na etapie proekologii i proteologii XX wieku nie zmienia charakteru budującej się twórczej, dobrej relacji między teologią praktyczną a ekologią i na pewno nie może być właściwym wzorem dla idei *Sacrum i przyroda*.

Z punktu widzenia obecnego rozumienia ekologii w ramach idei globalności i procesualności bliższy jej koncepcji jako globalnego i „zintegrowanego środowiska życia spoczywającego na równowagach kompleksowych, cyklach reprodukcji, zdolnościach regeneracji"[40] jest działający kilkadziesiąt lat wcześniej wspomniany Alexander von Humboldt, który w 1799 roku pisał: „Usiłuję odkryć interakcje sił natury, wpływy, jakie środowisko geograficzne ma na życie roślin i zwierząt. Poszukuję jedności natury"[41]. To ten wszechstronny geograf, geolog, botanik, klimatolog, oceanograf, etnolog i humanista, który jednocześnie łączył naukowe przyrodoznawstwo z estetyką (był świetnym pisarzem i ilustratorem swoich prac), a wnikliwe analizy naukowe z rzetelnymi terenowymi obserwacjami przyrody, który zapoczątkował nowoczesne eksperymenty w dociekaniach nad prawami przyrody i stworzył podstawy wielu nowych dziedzin przyrodniczych (np. geografii roślin), powinien być uznany za „ojca ekologii" (mimo że za pierwszego ekologa uważa się już Arystotelesa). Humboldt był podobno

---

39 Tamże.

40 Por. F. Ost, *La nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit*, Paris 1995; cyt. za: S. Zięba, *Historia…*, dz. cyt., s. 25.

41 Tamże.

ostatnim badaczem, który posiadał całość ówczesnej wiedzy przyrodniczej i rzeczywiście był rzecznikiem jedności przyrody, przez co do dziś jest wzorem dla współczesnych przyrodników i ekologów w rozumieniu bioróżnorodności i spójności przyrody[42].

To XVIII wiek powinien być uznany za zwiastujący nowoczesną ekologię, ponieważ wtedy pojawia się nowe widzenie przyrody, powstaje termin „system" (jeszcze w innym znaczeniu niż w XX wieku) jako *systema naturae* (dzieło Karola Linneusza, 1707–1778), porządek natury, powiązanie organizmów żywych z otoczeniem przyrody nieożywionej (przestrzenią geograficzną, krajobrazem) z pojawiającymi się pojęciami piękna, bogactwa, różnorodności i harmonii. Podobnie jest z ekonomią natury Linneusza: „w naturze nie ma niczego nieużytecznego", jeszcze wcześniej u Gottfrieda Wilhelma Leibniza (1646–1716): „wszystko w naturze zajmuje swoje miejsce", oraz z nową metodą badań przyrodniczych w terenie, w czasie wypraw podróżniczo-naukowych, niekiedy w odległe rejony Ziemi[43]. W początkach „ekologii" ważniejsza od definicji (Haeckela, z 1866 roku) jest koncepcja, właściwe ujęcie relacji ekosystemowych istot żywych i środowiska abiotycznego (Humboldta, z 1799 roku).

Trudno dziś pojąć, że autor opisu stworzenia świata z Księgi Rodzaju traktował rośliny za część przyrody nieożywionej

---

[42] Por. J. Magee, *Alexander von Humboldt. Jedność przyrody*, [w:] *Wielcy przyrodnicy. Od Arystotelesa do Darwina*, red. R. Huxley, tłum. R. Milanowski, Warszawa 2009, s. 224–232.

[43] Por. S. Zięba, *Historia…*, dz. cyt., s. 177–178. Określenie „globalna wizja przyrody" (zob. tamże, s. 177) prawdopodobnie pochodzi z *Eléments de la géographie* Maupertuisa wydanych w Paryżu w 1747.

ziemi, w odróżnieniu od „istot żywych", zwierząt[44] – ale tak naprawdę dopiero w połowie XVII wieku zaczęto poznawać metabolizm roślin, odrzucając istnienie „duszy roślinnej", a na przełomie XVIII i XIX wieku poznano proces asymilacji. Felix Le Dantec (1869–1917) pisał pod koniec XVIII wieku: „Substancja żywa funkcjonuje, lecz to jest środowisko zewnętrzne, które kieruje jej funkcjonowaniem", a pierwszy „ekolog" Alexander von Humboldt był geografem (ściślej mówiąc: geografem roślin, bo w istocie ekologia zaczęła się od badania roślin), zajmował się opisem ziemi, wytworami natury i aktywnością człowieka – w XVIII wieku to geografia była „królową nauk" przyrodniczych i ekonomiczno-historycznych. Nieprzypadkowo w pierwszej XVIII-wiecznej ekologii pojawia się historia, która świat roślin sytuuje na osi czasu i to dopiero pozwala właściwie ukazać tę sferę w przestrzeni i trwaniu, w relacjach do środowiska, klimatu i innych gatunków. Tak rozumiana geografia botaniczna Humboldta ma pierwsze cechy nowoczesnej ekologii[45]. Poza poszukiwaniem wspomnianej „jedności natury" w 1799 roku, wydaje się że w 1805 roku Humboldt odkrył istotę tej „nieistniejącej jeszcze nauki" (ekologii), określanej jako „geografia roślin":

> „Badania botaników są generalnie skierowane ku przedmiotom, które obejmują tylko małą część ich nauki. Oni zajmują się prawie wyłącznie odkrywaniem nowych gatunków roślin, studium

---

[44] Szczegóły tej oryginalnej „ekologicznej" koncepcji biblijnej zob. *Księga Rodzaju*, cz. 1, *Rozdziały 1–11*, wstęp, przekład z oryginału, komentarz J. Lemański, Częstochowa 2013, s. 160–165 (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, I, 1).

[45] Por. S. Zięba, *Historia…*, dz. cyt., s. 181–184.

> ich struktury zewnętrznej, cechami, które je odróżniają, i analogiami, które ją łączą w klasy i rodziny […]. Nie jest mniej ważne ustalenie geografii roślin: nauki, która nie istnieje jeszcze, tylko ma nazwę, która tymczasem jest częścią istotną fizyki ogólnej. To jest ta nauka, która rozważa rośliny pod kątem stosunków ich asocjacji lokalnej w różnych klimatach. Obszar, jaki ona zajmuje, to niezmierzona przestrzeń, w której znajdują się rośliny, od regionu wieczystych śniegów aż do głębokiego oceanu i aż do wewnątrz gleby, gdzie rosną w ciemnych grotach skrytopłciowe, również trochę poznane jak owady, którymi one się żywią". W tekście podstawowym z geografii botanicznej Humboldt odróżnia rośliny, które wzrastają w izolacji lub rozproszone, i rośliny połączone w społeczności. To studium społeczeństwa roślin ma wielką przyszłość w ekologii[46].

Pierwszeństwo niemieckiego geografa roślin jako „ojca nowożytnej ekologii" wynika nie tylko z chronologii badań nad przyrodą czy tworzenia lepszych lub gorszych definicji z tej dziedziny – jego rangę potwierdzają też dziś nowsze badania historii ekologii oraz współcześni twórcy pełnego programu tej nauki, z których jednym z najwybitniejszych przedstawicieli jest Johannes Eugenius Warming (1841–1924), profesor botaniki na uniwersytecie w Kopenhadze. Pod koniec XIX wieku jako pierwszy zaczął on wykładać ekologię jako osobną naukę i jest autorem pierwszych prac naukowych poświęconych wyłącznie ekologii[47].

---

46 P. Matagne, *Compréndre l'écologie et son histoire. Les origines, les fondateurs et l'évolution d'une science*, Paris 2002, s. 50; cyt. za: S. Zięba, *Historia…*, dz. cyt., s. 182–183, przyp. 23.

47 J. E. Warming, *Plantesamfundgrundträk at den ökologiska plantegeografi*, Copenhage 1985, wyd. pol.: *Zbiorowiska roślinne. Zarys eko-*

Warming często odwołuje się do Humboldta i innych badaczy jego kierunku, a nie do Haeckela. Poza tym obecne tendencje w rozwoju ekologii, od XX-wiecznych odkryć w fizyce kwantowej (zasada Wernera Heisenberga, termodynamika Erwina Schrödingera, sprzężenia zwrotne Norberta Wienera), biologii molekularnej, psychologii, socjologii[48] do ekologii człowieka, bardziej skłaniają się ku nurtowi ekologii integralnej, wspólnotowej i ekosystemowej (Humboldta[49] i Warminga). Jak okaże się w naszych dalszych analizach, to koncepcje ekologiczne Alexandra von Humboldta o związkach życia biologicznego osoby ludzkiej z jej moralnością i duchowością, a nie materialistyczny monizm Haeckela znajdą kontynuację w ekologii człowieka i w ekologii ludzkiej końca XX wieku.

---

logicznej geografii roślin, tłum. E. Strumpf, J. Trzebiński, Warszawa 1900. Warming określił przedmiot ekologii, jej specyfikę poznawczą i stosunek do innych dziedzin biologii, dokonał swoistej syntezy ekologii początku XX w.; por. S. Zięba, *Historia…*, dz. cyt., s. 293.

48 Tamże, s. 268–270, 298, 307.

49 „Według Humboldta gatunek człowieka tak jak rośliny i zwierzęta poddany jest okolicznościom ziemi, np. warunkom meteorologicznym, atmosferycznym. Ale jednocześnie wymyka się on z mocy natury, w mniejszym stopniu uczestniczy w naturze niż zwierzęta naszego globu". Tamże, s. 322–323.

ROZDZIAŁ VII

TEOLOGIA I EKOLOGIA NA POCZĄTKU XX WIEKU

Nie wiemy dokładnie, w jakim stopniu znane były w sąsiedniej Francji tezy teologii praktycznej szkoły tybingeńskiej Grafa, ale widać tam dominującą wizję duszpasterstwa klerykalistycznego, teandrycznego i urzędowo-pasterskiego, niezdolnego przebić się przez świeckie przeobrażenia XIX wieku, które sprowadzały życie religijne w Europie do rytuałów rodzinnych, wydarzeń społecznych, wzruszeń, radości i wspomnień, najczęściej w publicznych uroczystościach o charakterze świeckim. Duchownych nie stać było na większą twórczą aktywność duszpasterską. Ich zachowawcze i bierne stanowisko można jednak zrozumieć na tle kryzysu religijności w drugiej połowie XIX wieku, zmiany systemów wartości i nowych prądów umysłowych tamtej epoki. Wydawało się, że odpowiednią pozycję teologii wśród nauk, pogłębioną religijność jednostek i wpływ Kościoła na życie społeczne będzie można utrzymać przez staranne wypełnianie formalnych obowiązków duszpasterskich, dbałość o – parafrazując współczesne wyrażenie – „poprawność duszpasterską" duchownych i zachowanie ustalonego, sprawdzonego katalogu zasad duszpasterskiego prowadzenia parafii. Widoczne są tu

echa oświeceniowego pastoralnego projektu edukacyjnego (*Aufklärung*) z końca XVIII wieku, gdy cesarzowa Maria Teresa wraz z opatem Rautenstrauchem troszczyli się o formalne sposoby zbawienia dusz, walkę z zabobonami i kształcenie duszpasterzy w duchu reform oświeconego józefinizmu, zamiast wykorzystywać historyczne posługiwanie Kościoła do rozwiązywania problemów wynikających z bieżących przemian społecznych i do poprawy relacji między wiarą i cywilizacją (kulturą)[1].

7.1. REPREZENTATYWNA SYTUACJA DUSZPASTERSTWA WE FRANCJI NA POCZĄTKU XX WIEKU

Pod koniec XIX wieku we Francji, przynajmniej w wyższych sferach społecznych, trudno odnaleźć ducha teologii praktycznej Antona Grafa. Po przewrotach rewolucji francuskiej, która pozbawiła Kościół kompetencji w zakresie rejestracji urodzin i zgonów, to urzędy państwowe, a nie duchowni w parafiach zajmowali się główną administracją małżeństwem i rodziną. Istniały swego rodzaju „kancelarie parafialne", lecz mimo to

> kiedy rodzi się dziecko, ojciec w ciągu trzech dni powinien udać się do merostwa okręgowego, w którym to nastąpiło, w towarzystwie dwóch zamieszkałych tam świadków, aby złożyć

[1] G. Angelini, *Epilog. Wiele postaci w jednej teologii*, [w:] *Historia teologii*, t. IV, dz. cyt., s. 485–486.

oświadczenie o narodzinach. Potem w ciągu 24 godzin przychodzi lekarz urzędowy, który stwierdza istnienie i płeć dziecka[2].

W tym krótkim czasie zalecano również chrzest, ale religijność Francji tamtego okresu była bardziej związana z instytucjami świeckimi i rytuałami rodzinnymi, co wydłużało czas na udzielenie tego sakramentu do dwóch–trzech miesięcy (w sytuacji zagrożenia życia oczywiście chrzciło się od razu po urodzeniu). Nadanie imienia dziecku nie miało znaczenia religijnego, ale związane było ze zwyczajem, aby dziecko otrzymało jedno imię od rodziców, jedno od chrzestnego, a jedno od chrzestnej. Podobnie zgodnie ze zwyczajem chrzestnymi pierwszego dziecka byli dziadek ze strony ojca i babcia ze strony matki, drugiego – dziadek ze strony matki i babcia ze strony ojca (jeżeli dziadkowie nie żyli, ich funkcje przejmowali kolejni najbliżsi krewni ze starszego pokolenia). Chociaż funkcje chrzestnych wiązały się ze współpracą z rodzicami w zapewnieniu religijnego wychowania lub całkowitym przejęciem tej funkcji w przypadku śmierci biologicznych rodziców, w praktyce rodzice chrzestni i jednocześnie dziadkowie zazwyczaj zajmowali honorowe miejsca podczas ważnych rodzinnych uroczystości i mieli regularnie przynosić podarunki, które – podobnie jak i w naszych czasach – stały się niezbędnym świeckim rytuałem w kolejnych etapach sakramentalnej formacji chrzestnych dzieci[3].

W relacjach zaczerpniętych z popularnych wówczas słowników i encyklopedii można również odnaleźć opisy dobrze

---

[2] A. Martin-Fugier, *Aktorzy*, [w:] *Historia życia prywatnego*, t. 4, *Od rewolucji francuskiej do I wojny światowej*, dz. cyt., s. 278–279.

[3] Por. tamże, s. 279.

znanego później w XX i XXI wieku zwyczaju „świeckiej pierwszej komunii", która (zwłaszcza u dziewcząt) „konkuruje z uroczystością ślubną do tytułu «najpiękniejszego dnia życia»". Chodzi o wystawność uroczystości porównywalną do przyjęcia ślubnego, o bogactwo stroju, sukni podobnej do ślubnej („dziewczęta przypominają małe panny młode"), skalę „wzruszenia, którego nic nie zatrze", prezenty, które „godne byłyby znaleźć się w ślubnej «corbeille»"[4] (dalsza rodzina ofiarowywała dewocjonalia, bliższa wybierała prezenty niezwiązane z religią: biżuterię, zegarek, bibeloty), a nawet zakończenie rodzinnego obiadu tortem przypominającym weselny.

Pastoralny wymiar miały na przełomie XIX i XX wieku próby obniżenia wieku przystępowania do pierwszej komunii świętej z 12–14 lat do 7 lat, aby doprowadzić do częstszego przyjmowania Eucharystii, osłabić wpływy mody na wystawne i światowe uroczystości pierwszokomunijne oraz osłabić wrażenie podobieństwa pierwszej komunii świętej do ślubu („byłoby śmieszne ofiarowywać 7-letniej dziewczynce te same prezenty, co 12-letniej panience")[5]. W efekcie zderzenia duszpasterskich zamierzeń dekretu Piusa X[6] z laicką modernistyczną rzeczywistością końca XIX i początku XX wieku po 1910 roku zachowała się jednak wystawność przyjęć (trwająca do dziś), ale z modyfikacją na „małą" albo „prywatną" komunię świętą (około 7 roku życia) i „drugą w wieku mniej więcej

---

4 Tamże, s. 283.

5 Por. tamże, s. 280–283.

6 Pius X, Dekret *Quam singulari Christus amore* z 7.08.1910 roku o wczesnym dopuszczeniu dzieci do pierwszej komunii świętej, www.sanctus.pl/index.php?grupa=89&podgrupa=434&doc=383 (26.05.2015).

12–13 lat, [która – przyp. mój. J. B.] nosi miano «uroczystej» i zastępuje dokładnie dawną «pierwszą komunię»”[7].

Jak takie duszpasterstwo mogło wpłynąć na nauki przyrodnicze XX wieku? Czesław Białobrzeski uważa, że w pierwszej połowie ubiegłego stulecia nastąpił kolejny przełom w obrazie przyrody, kiedy najnowsze odkrycia biologiczne pokazały, że świat stworzony nie jest ogromną maszyną, mechanizmem kosmicznym poruszającym się według mechaniki newtonowskiej[8]:

> Wymienione odkrycia spowodowały, że na nowo postawiono kwestię „rozumienia” przyrody. Wolfgang Pauli stwierdził: „rozumieć przyrodę oznacza wejrzeć w jej powiązania; wiedzieć z pewnością, że poznano jej wewnętrzny mechanizm. Wiedza taka nie może być osiągnięta dzięki poznaniu jednego zjawiska lub grupy zjawisk […] może ją dać dopiero znalezienie powiązania i odniesienia do wspólnych źródeł całej pełni faktów doświadczenia”[9].

Być może teologia duchowości (w XVI–XVIII wieku), kontemplacji dzieł stwórczych i miłości Boga w stworzeniu pomogłaby teologii przyrody, tak jak to zapowiadał XIII-wieczny franciszkanizm z jego egzemplaryzmem, braterstwem stworzeń czy mistyką stworzenia, ale formalny, płytki, zwyczajowy wymiar teologii nie był wystarczająco bogaty

---

7 Por. A. Martin-Fugier, *Aktorzy*, dz. cyt., s. 284.

8 Por. Cz. Białobrzeski, *Wybór pism*, Warszawa 1964 oraz tenże, *Podstawy poznawcze fizyki świata atomowego*, Warszawa 1984.

9 Cyt. za: W. Heisenberg, *Część i całość. Rozmowy o fizyce atomu*, tłum. K. Napiórkowski, Warszawa 1987, s. 47; por. S. Zięba, *Historia…*, dz. cyt., s. 269.

i twórczy, aby pod koniec XX wieku mógł stanowić źródło dla rozwoju idei *Sacrum i przyroda*.

7.2. PROBLEMY TEOLOGICZNE I EKOLOGICZNE MIĘDZY MODERNIZMEM A I WOJNĄ ŚWIATOWĄ

Na początku XX wieku rozpoczął się modernizm (z jego kościelną odmianą)[10], pojawiły się sekularyzacja, marksistowska krytyka religii oraz próba zbudowania świata bez wiary religijnej tak, żeby „znaleźć świecki substytut religii, inne źródło konsolidacji i ładu moralnego, odmienny od tradycyjnego sposób pojmowania i zorganizowania ludzkiej egzystencji"[11]. Możemy dołączyć do tego późniejsze doświadczenia Kościoła katolickiego w Polsce w czasach PRL-u, zwłaszcza w jego wczesnej fazie, tzw. stalinizmie. Nie ma tu wprawdzie bezpośrednich odniesień do relacji teologia–ekologia, ale w badaniach początków idei *Sacrum i przyroda* dziedzictwo ideologii marksistowskiej (socjalizmu) w historii drugiej połowy XX wieku w Polsce ma niewątpliwie duże znaczenie. Jak ocenia J. J. Sheehan,

---

[10] Modernizm (franc. *moderne* – nowoczesny, współczesny), kierunek w katolickich naukach teologicznych, filozoficznych, historycznych i społecznych odwołujący się do nowoczesności przełomu XIX i XX wieku. Wobec nowych odkryć naukowych (zwłaszcza w naukach przyrodniczych, historycznych i biblijnych) postulował przyjęcie przez Kościół katolicki nowych metod badawczych, zweryfikowania kryteriów prawdy, otwarcia na problemy społeczne. Por. J. Walkusz, *Modernizm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XII, red. A. Bednarek i in., Lublin 2008, kol. 1492–1493.

[11] J. J. Sheehan, *Kultura i życie umysłowe*, dz. cyt., s. 160.

> z perspektywy czasu możemy wyraźniej zobaczyć aspiracje XIX wieku do zastąpienia wiary religijnej pewnością, jaką daje nauka, świętej historii odkupienia – świecką historią postępu, ustanowionego przez Boga łańcucha istnienia – ogarniającym wszystko systemem filozoficznym. W polemice modernizmu z dziewiętnastowiecznymi oczekiwaniami wobec nauki, historii i systemów filozoficznych można już jednak dostrzec, jakie konsekwencje niosła ze sobą klęska tych aspiracji[12].

Takimi substytutami religii mogły być też na początku XX wieku psychologia i psychoanaliza Sigmunda Freuda, która podobnie jak historia, „odebrała teologii i filozofii rolę *magistra vitae*", stając się „Księgą objawioną"[13]. W związku z tym społeczeństwa europejskie przełomu XIX i XX wieku nie były zainteresowane pogłębieniem swojej religijności, zwłaszcza w jej tradycyjnym kształcie. Ich zainteresowania skupiały się raczej na nowościach „świeckich": zarówno wykształcone warstwy społeczne, jak i prości ludzie ze zdumieniem graniczącym z szokiem obserwowali pojawiające się w odstępie kilku lat z jednej strony niezwykłe odkrycia nauk szczegółowych (fizyki, biologii), a z drugiej strony osiągnięcia dziedziny techniki, której wynalazki zmieniały sposób patrzenia na świat: żarówka elektryczna, aparat rentgenowski, radio i samochód, a od 17 grudnia 1903 roku aeroplan braci Wright. Być może nawet już nie same proste maszyny latające napędzane silnikiem spalinowym, utrzymujące się w powietrzu kilkanaście sekund (w 1908 roku samolot braci Wright utrzymywał się

---

[12] Tamże, s. 183.

[13] M. Eksteins, *Kultura*, [w:] *Dwudziesty wiek (1900–1945)*, red. J. Jackson, przeł. M. Urbański, Warszawa 2011, s. 220.

nad ziemią już godzinę i piętnaście minut, a w 1909 roku Louis Blériot pierwszy przeleciał samolotem nad kanałem La Manche), spowodowały ogromne poruszenie wśród ludzi tamtych czasów. Ważniejsza była zmiana świadomości, zmiana perspektywy, poczucie, że człowiek nie jest już przywiązany do ziemi, może panować w przestworzach, jest wolny, nieograniczony – pojawiła się „ukryta obietnica wyzwolenia od ziemskich trosk […] szybkość ruchu zabija odległość, rozwiązuje problem przeszkód naturalnych, zmienia znaczenie pojęcia trwałości”[14]. Gdy do tego dodamy równoległe w czasie odkrycia fizyki na poziomie atomowym (Josepha Johna Thompsona, 1856–1940; Maxa Plancka, 1858–1947), odkrycia promieniotwórczości (Marii Skłodowskiej-Curie, 1867–1934; Wilhelma Röntgena, 1845–1923) i teorię względności Alberta Einsteina (1879–1955), okazuje się, że materia nie jest czymś stałym i stabilnym, że czas nie jest wartością absolutną, a nauka wchodzi w taką sferę abstrakcji, że jej wyniki „stały w sprzeczności ze «zdrowym» – mechanistycznym, jak kto woli – rozsądkiem. Sprzeczność ta miała stać się symbolem całego nadchodzącego stulecia”[15].

Czy wobec tych technicznych i naukowych wyzwań teologia pastoralna Josepha Ambergera i Ignaza Schücha może być mniej zachowawcza i urzędowa? Czy mogła powstać jakakolwiek teologia przyrody i ekologii? Z upływem czasu, na początku XX wieku, zmieniło się myślenie i wartościowanie społeczeństwa zachodniego, rozkruszony fundament przedoświeceniowej religijności i moralności chrześcijańskiej doprowadził wkrótce (upraszczając skalę zmian) do wybuchu

[14] Tamże, s. 222.
[15] Tamże, s. 221.

w sierpniu 1914 roku I wojny światowej, „kwintesencji konfliktu między siłami innowacji i tradycyjnego ładu”[16]. W tym konflikcie, po raz pierwszy z użyciem narzędzi masowego zadawania śmierci (okręty podwodne, artyleria, karabiny maszynowe i czołgi), ofiarą padły miliony żołnierzy (m.in. walczących prawie przez rok w okopach Verdun, luty–grudzień 1916 roku), sferą duchową człowieka nikt nie będzie się przejmował, podeptana zostanie intymność jego sfery psychicznej i seksualnej, zdeprecjonowane istotne znaczenie kultury i sztuki (która przestała być piękną), a głębsze potrzeby osoby ludzkiej zostaną spłycone do konsumpcji, reklamy, do poszukiwania skandalu, podniecenia i zgorszenia.

Niebagatelną rolę odegrały tu teorie Freuda, sztuka awangardowa i oszałamiająca kariera filmu i kina. Powstaje społeczeństwo nowoczesne, czyli nie tylko wyzwolone z ograniczeń religii i jej moralności, lecz także pozbawione równowagi, bezpieczeństwa i przewidywalności. Z jednej strony świat początku XX wieku nabrzmiewał konfliktami na każdym polu (w polityce, ekonomii i wojskowości, co w konsekwencji doprowadziło do wojny światowej), przeobrażając się w „wojnę szkół, uniwersytetów, gazet, klubów piłkarskich, teatrów i scen operowych. Niemcy nazwali to *Kulturkrieg* – wojna kultur”[17]; z drugiej strony nastroje wojny kultur i przerażające zdarzenia wojenne skłaniały do buntów intelektualnych, dadaistycznego brutyzmu artystycznego[18] i politycznego przesilenia rewolucyjnego.

---

[16] Tamże, s. 228.

[17] Tamże, s. 229.

[18] „W roku 1915 w neutralnej Szwajcarii [początek I wojny światowej – przyp. mój J. B.] grupa zebranych w Zurichu radykalnych po-

> Wiara w rewolucję wyszła z cienia, by zyskać moc w swej najbardziej gwałtownej, mesjanistycznej postaci tuż po I wojnie światowej. Ten krwawy konflikt zakończył się delegalizacją starej władzy i przejęciem rządów przez narodowe nurty rewolucyjne we Włoszech Mussoliniego i Niemczech Hitlera oraz społeczne nurty rewolucyjne w leninowskiej i stalinowskiej Rosji[19].

Podsumowując charakterystykę środowiska duszpasterskiego katolicyzmu końca XIX wieku, można się zgodzić z Modrisem Eksteinsem, że „o ile stulecie XIX przyniosło sekularyzację życia, o tyle wiek XX zredukował egzystencję do kwestii stylu, ekspresji estetycznej. Życie, tak jak sztuka, stało się grą, widowiskiem scenicznym"[20].

Na praktykę duszpasterską przełomu XIX i XX wieku znaczny wpływ miał również wspomniany modernizm katolicki, który postawił Kościół i jego duszpasterstwo wobec nowych wyzwań intelektualnych, kulturowych i społecznych

---

etów i malarzy […] nadała sobie absurdalną nazwę Dada. Sprzeciwiając się manifestacyjnie wojnie i negując wartości wszelkich motywów nakazujących jej kontynuację […] [działali – przyp. mój J. B.] obrażając widownię świadomą negacją wszelkich koncepcji zakładających «normalność» i celowość istnienia – nawet ich samych. Wkrótce potem subkultury dadaistyczne pojawiły się w Berlinie, Kolonii, Paryżu i Nowym Jorku. Dadaiści eksperymentowali z fotomontażem, mechanicznym generowaniem tekstu i koncepcjami abstrakcji, rozumianej jako przypadkowy zbiór dowolnych przedmiotów – czego skrajnym przejawem było choćby uznanie za dzieło sztuki kupy śmieci ulicznych. […] XX wiek miał być wiekiem Dada – stuleciem pastiszu, ironii, groteski, gniewu i obsceniczności". Tamże, s. 230.

19 J. H. Billington, *Płonące umysły. Źródła rewolucyjnej wiary*, tłum. I. Szuwalska, Wrocław 2012, s. 7.

20 M. Eksteins, *Kultura*, dz. cyt., s. 229.

(m.in. przez wezwanie papieża Leona XIII w encyklice *Rerum novarum* z 1891 roku do większego zaangażowania się katolików w życie społeczne). Jednak swoją rolę odegrała również reakcja antymodernistyczna, która w szeregu dokumentów integrystycznych z 1907 roku (dekrecie *Lamentabili* na temat oceny 65 tez modernistycznych o teologii, Piśmie Świętym, objawieniu w Kościele, sakramentach świętych i nauce chrześcijańskiej; instrukcji *Quoad clericos neotericis erroribus*, encyklice Piusa X *Pascendi Dominici Gregis* potępiającej zasady modernistów) nie pozwoliła na krytykę Kościoła, próby reformowania relacji Kościół–społeczeństwo, nowe spojrzenie na badania nad Pismem św. W sferze nauki ograniczyła świeckie studia księży, ocenzurowała pracę naukowo-dydaktyczną księży profesorów z ich szczegółową inwigilacją i zobowiązaniem do przysięgi antymodernistycznej podobnie jak i innych duchownych (w 1910 roku z *motu proprio* Piusa X *Sacrorum antistitum*)[21].

7.3. PRÓBA ODNOWY TEOLOGII PASTORALNEJ CORNELIUSA KRIEGA

Zmagania modernizmu z antymodernizmem na przełomie wieków znalazły odbicie w koncepcji duszpasterstwa Corneliusa Kriega (1838–1911), który wprawdzie na początku XX stulecia nie zmienił znacząco kształtu samej teologii pastoralnej, ale szukając pełniejszego obrazu tej nauki[22], zde-

[21] Por. J. Walkusz, *Modernizm*, dz. cyt., kol. 1494–1495.

[22] Por. F. Woronowski, *Pastoralna teologia ogólna*, Lubaczów–Łomża 1991, s. 44.

cydował się na wydzielenie z teologii katechetyki jako nauki praktycznej, bliskiej życiu, powiązanej z pedagogiką i innymi naukami humanistycznymi (dziś uznaje się Kriega jako twórcę nowoczesnej pedagogiki religijnej). Według Kriega teologia pastoralna powinna dawać możliwości duszpasterstwa w warunkach określonego czasu i miejsca, powinna być rzeczywiście praktyczna, a nie formułować wiedzę teoretyczną. Zwiastunów przemian możemy też doszukiwać się w tezach tego niemieckiego pastoralisty zawartych w jednym z jego dzieł[23], w którym znajdujemy z jednej strony koncepcję teologii pastoralnej jeszcze w starym duchu funkcji pasterskiej Chrystusa i Kościoła, ale z drugiej sięgającej po psychologię w nowym duchu, jako praktyczną naukę szczegółową przydatną w duszpasterstwie[24].

Dorobek Corneliusa Kriega można też postrzegać w historii teologii pastoralnej zachowawczo, ponieważ dzieląc tę dyscyplinę na dydaktykę pastoralną, liturgikę i naukę troski o duszę (pasterz strzeże owczarni, szuka owiec zaginionych, oczyszcza je i leczy), Krieg podkreślił znaczenie właśnie tej ostatniej – specjalnej troski o duszę (zwanej później hodegetyką od gr. *hodos* – droga)[25], uznając ją za najważ-

---

[23] C. Krieg, *Enzyklopädie der Theologischen Wissenschaften nebst Methodenlehre*, Freiburg 1899, 1910[2].

[24] Por. M. Straszewicz, *Krieg*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. IX, red. A. Bednarek i in., Lublin 2002, kol. 1296–1297.

[25] Por. F. Woronowski, *Zarys teologii pastoralnej*, dz. cyt., s. 58. Hodegetyka (gr. *hodós* – droga, *hēgéomai* –prowadzę), dyscyplina teologii pastoralnej o pasterskim urzędzie Jezusa Chrystusa i model posługi Kościoła; powstała na przełomie XIX i XX w. i jest związana z postacią C. Kriega, który wychodząc od pojęcia „pastor" stworzył naukę o pasterzu (duszpasterzu), jego obowiązkach i celach, według działa-

niejszą część duszpasterstwa. Była to teologia pastoralna jak dawniej zredukowana przedmiotowo do kilku dziedzin oraz jednocześnie teologia pastoralna niejednorodna podmiotowo, jako czynnik czynny i bierny w Kościele. Jednak mimo tych ograniczeń fryburski pastoralista mocno podkreślał, że teologia praktyczna jest dyscypliną ścisłą, odrębną metodologicznie i przedmiotowo, jest nauką zintegrowaną – jednocześnie teoretyczną i praktyczną. Duszpasterstwo Kriega miało być prowadzone z punktu widzenia dzieła zbawienia, co było nowością w tamtym czasie, podobnie jak zróżnicowanie duszpasterstwa na indywidualne i zbiorowe[26].

Sytuacja społeczno-kulturowa końca XIX wieku i początku XX wieku nie pomagała w przekształceniach teologii katolickiej. Hodegetyczne rozumienie duszpasterstwa Kriega trzymało się mocno mimo zróżnicowania metod w teologii pastoralnej: ascetyczno-mistycznej (P. Rigler, J. B. Depeder, J. Mach, A. M. Micheletti); mistyczno-praktycznej (wspomniany wyżej J. Amberger, F. Pohl, J. E. von Pruner); scholastyczno-praktycznej (M. Benger, J. B. Renninger) i praktycznej (również wspomniany I. Schüch, A. Gassner, E. Rücker, A. Kerschbaumer)[27]. Odmienne rozłożenie akcentów w tej samej koncepcji pastoralnej nie zmienia istoty duszpasterstwa, które sprowadza się do czterech prostych zadań: troski o wspólnotę (strzeżenia jej jedności), szukania zbłąkanych wiernych, zajęcia się chorymi (leczenia) i sakramentalnego

---

nia Chrystusa. Por. R. Kamiński, *Hodegetyka*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. VI, dz. cyt., kol. 1099.

[26] Por. R. Kamiński, *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, Kraków 2001, s. 36–37.

[27] Por. tenże, *Pastoralna teologia*, dz. cyt., kol. 3.

życia religijnego z kierownictwem duchowym. Taki zakres działania Kościoła jednak nie wystarczał. Szybka ewolucja społeczeństw europejskich na początku XX wieku, zwłaszcza w sytuacji przed I wojną światową i tuż po niej, wymagała więcej od duszpasterzy i duszpasterstwa, przede wszystkim w ogromnych parafiach powstałych wskutek rozwoju przemysłu i rozbudowy miast. Parafie robotniczych przedmieść nie rzadko liczyły 30–40 tys. wiernych, w Wiedniu były parafie 60-tysięczne, a w Paryżu w 1906 roku była parafia 90-tysięczna (Saint-Pierre de Montrouge), a nawet ponad 120-tysięczna (Notre-Dame de Clignancourt). Rekordy biły jednak parafie rzymskie: najliczniejsze to parafia św. Wawrzyńca i parafia św. Agnieszki liczące ponad 170 tys. wiernych. Jednocześnie na przedmieściach Rzymu prawie 300 tys. mieszkańców nie należało do żadnej parafii[28]. Hamulcem w teologicznej zmianie podejścia do wiernych był utrzymywany dość długo w XX wieku podział na czynną, podmiotową (duszpasterze) i bierną, przedmiotową część Kościoła (wierni – pojedynczy i we wspólnotach)[29] oraz ujawniające się jeszcze wpływy scholastyki, jurydyzmu, tryumfalizmu, apologetyzmu, klerykalizmu i paternalizmu[30].

Z upływem lat hodegetyczna teologia pastoralna stawała się coraz bardziej samodzielna, bez liturgiki czy homiletyki

---

[28] Por. R. Aubert, *Kościół katolicki od kryzysu 1848 roku do pierwszej wojny światowej*, [w:] tenże i in., *Historia Kościoła*, t. 5, *1848 do czasów współczesnych*, tłum. T. Szafrański, Warszawa 1985, s. 102.

[29] Por. R. Kamiński, *Hodegetyka*, dz. cyt., kol. 1099.

[30] Por. R. Niparko, *Duszpasterstwo – teologia,* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. IV, pod red. R. Łukaszyka, L. Bieńkowskiego, F. Gryglewicza, Lublin 1983, kol. 392–393.

mogła skupić się na duszpasterstwie w ścisłym znaczeniu tego słowa, co nie oznaczało, że kolejne podręczniki, czasopisma, opracowania teologiczne i poszczególni pastoraliści w pierwszych dekadach XX wieku nie mieli kłopotów z określeniem jej tożsamości. Różnorodne rozumienia duszpasterstwa przynosiły czasem niezwykłe jego połączenia z teologią moralną, prawem kanonicznym, przepisami liturgicznymi, ascetyką[31]. Jednak mimo problemów z określeniem koncepcji teologii pastoralnej i konformizmem części duszpasterstwa Kościoła w pierwszej połowie XX wieku nasilały się tendencje pogłębiające i rozwijające całą teologię i poszczególne jej części. Przede wszystkim były to zmiany społeczne. Na wzór związków zawodowych i świeckich stowarzyszeń katolicy rozwijali wspólnoty i stowarzyszenia przy swoich parafiach. Choć nie zawsze się to udawało, zmiany w duszpasterstwie pojawiały się we wspólnotach religijnych (głównie eucharystycznych), w apostolskim zaangażowaniu świeckich, po zainicjowaniu ruchu liturgicznego, powstaniu ruchu biblijnego, a zwłaszcza po powstaniu Akcji Katolickiej[32], istotnym wydarzeniu w Kościele na początku XX wieku (1905).

Oczywiście opisując te procesy trzeba zdawać sobie sprawę, że ich dynamika była zróżnicowana zależnie od

---

[31] Por. R. Kamiński, *Historyczny rozwój…*, dz. cyt., s. 69.

[32] Por. R. Niparko, *Duszpasterstwo – teologia*, dz. cyt., kol. 392. „Akcja Katolicka jako nazwa pojawiła się w 1903 r. Papież Pius X w swym *motu proprio* z grudnia 1903 r. rozwijający się ruch apostolstwa świeckich określił jako chrześcijańską akcję ludową lub akcję katolicką. Chcąc nadać temu ruchowi określony kierunek, ogłosił encyklikę *Il fermo proposito* w 1905 r., w której po raz pierwszy ten ruch nazwano Akcją Katolicką (lub też Akcją Katolików). *Akcja Katolicka*, pl.wikipedia.org/wiki/Akcja_Katolicka (10.04.2015).

kraju i środowiska, w którym ewoluowała teologia pastoralna. Faktem jest jednak, że cała europejska teologia przełomu XIX i XX wieku, a zwłaszcza poszukiwania teologiczne okresu międzywojennego ubiegłego stulecia, rozwijały się już w nowym duchu. Niektórzy badacze określają ten czas jako „wiek niepokoju […] w myśleniu teologicznym, począwszy od spekulatywnej myśli liberalizmu do radykalnych, nowatorskich postaw i gruntownych studiów biblijnych”[33] w obszarze teologii protestanckiej i katolickiej. W tym gronie zwraca uwagę postać Alberta Schweitzera (1875–1965), filozofa, muzyka i lekarza, laureata Pokojowej Nagrody Nobla (1953), który również jako teolog po raz pierwszy zajął się troską o życie w skali globalnej, i chociaż jego koncepcja „szacunku dla życia” ogłoszona w 1915 roku „jako metoda rozwiązywania problemów światowych” nie odnosi się wprost do ochrony przyrody, jego myśl będzie się niejednokrotnie pojawiała przez cały XX wiek w różnych poglądach ekologicznych. Jego teza moralna: „Być dobrym to chronić życie, sławić życie, podnosić jego rangę do poziomu najwyższego z możliwych. Być złym to niszczyć życie, szkodzić mu, dławić takie życie, które może osiągnąć wyższy poziom”[34], choć nie jest tezą teologiczną, niewątpliwie nie tylko wyraża

---

[33] A. C. Thiselton, *Wiek niepokoju*, [w:] J. S. Andrews i in., *Historia chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 641. Autor omawia m.in. liberalizm Adolfa von Harnacka (1851–1930), modernizm katolicki Alfreda Loisy (1857–1940), biblijną historię religii Hermanna Gunkela (1862–1932), antyliberalizm Karla Bartha (1886–1968) i biblijną metodę form literackich (*Formgeschichte*) Rudolfa Bultmanna (1884–1976). Tamże, s. 641–646.

[34] F. W. Katzenbach, *Albert Schweitzer*, [w:] J. S. Andrews i in., *Historia chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 642.

zmiany w naukach przyrodniczych XX stulecia, lecz także może być ciekawym wątkiem w badaniach nad ideą *Sacrum i przyroda*.

7.4. ROZWÓJ EKOLOGII PIERWSZEJ POŁOWY XX WIEKU

Zanim przejdziemy do teologii pastoralnej i jej kontekstów ekologicznych tuż przed Soborem Watykańskim II, przyjrzyjmy się sytuacji nauk przyrodniczych, które stanowią jedno z ważnych źródeł analiz historycznych naszego tematu. Im bliżej naszych czasów, tym bardziej teologia i ekologia są powiązane, a przedsoborowy czas niepokoju w myśleniu teologicznym może iść w parze z dynamicznym rozwojem nauk o życiu. Warto zwrócić uwagę na właśnie biologię i dziedziny pokrewne, z których czerpie ekologia, ponieważ to ich rozwój w XIX i pierwszej połowie XX wieku nadał istotny kierunek zainteresowaniom ekologów. Biologia jako „nauka o formach i przejawach życia badająca budowę i czynności organizmów żywych" zajmuje się również „zależnościami, jakie występują między nimi i ich środowiskiem"[35], co jest domeną ekologii. To oznacza, że nie można ich od siebie oddzielić i coraz bardziej rozwijająca się biologia w wymiarze biologii komórki czy biologii molekularnej narzuca rozwój też coraz bardziej złożonej, interdyscyplinarnej ekologii.

---

[35] A. Urbanek, *Biologia*, [w:] *Wielka encyklopedia PWN*, dz. cyt., t. 4, Warszawa 2001, s. 88. „Termin «biologia» został wprowadzony do nauki w 1802, niezależnie przez J. B. Lamarcka i G. R. Treviranusa, a upowszechnił się w 2 poł. XIX wieku". Tamże, s. 89.

Obserwując kolejne etapy postępu w naukach biologicznych od momentu powstania przed dwustu laty terminu „biologia", można zauważyć, że pierwsze przyspieszenie badań w tej dziedzinie nastąpiło wraz z odkryciami w chemii na przełomie XVIII i XIX wieku[36], z powstaniem nowoczesnej mikrobiologii i immunologii w drugiej połowie XIX wieku[37] i z rozpowszechnieniem genetyki w pierwszej połowie XX wieku[38]. Szczególnie genetyka, która w kolejnych dziesięcioleciach razem z biochemią doprowadziła do powstania biologii molekularnej, a później inżynierii genetycznej i biotechnologii, zmieniła rewolucyjnie wiele dotychczas ustalonych paradygmatów w naukach przyrodniczych. Druga połowa XX stulecia wykracza poza ramy chronologiczne tych rozważań, dlatego kwestie najnowszych odkryć i zastosowań biologii, ekologii, biotechnologii pozostawiamy do dalszego opracowania. Jeśli chodzi o ekologię, również rozwijającą się na bazie odkryć w biologii, to mniej więcej w pierwszej połowie XX wieku (nawet do końca lat 60.) dojrzała ona do wypracowania pewnego modelu teoretycznych

---

36 W 1779 J. Ingenhousz odkrył proces asymilacji dwutlenku węgla u roślin, ok. 1780– A. Lavoisier i P. Laplace wskazali na spalanie jako istotną część oddychania komórkowego, w 1828– F. Wöhler zsyntetyzował mocznik, obalając pogląd o tzw. „sile życiowej", która decyduje o fizjologii; por. A. Urbanek, *Biologia*, dz. cyt., s. 88.

37 L. Pasteur wyjaśnił proces fermentacji, odrzucił teorię samorództwa i opracował metodę szczepień ochronnych; por. tamże.

38 W 1900 H. de Vries, C Correns I E. Tschermak niezależnie od siebie ponownie odkryli prawa dziedziczenia (poznane już w 1866 przez G. Mendla), w latach 1901–1903 H. de Vries wyjaśnił mutacje genetyczne, w 1909 W. Johannsen po raz pierwszy użył pojęcia genu; por. tamże, s. 89.

zasad, które jednak – jak pokazała praktyka kolejnych dziesiątków lat – nie dały się zastosować w obliczu narastających, globalnych przejawów głębokiego kryzysu ekologicznego. W klasycznym już dziele Eugene'a P. Oduma, podsumowującym ekologię połowy XX wieku, rozważane są dwa różne podejścia do relacji między człowiekiem (kulturą ludzką) a środowiskiem fizycznym. Pierwsze to determinizm środowiskowy, z wyraźnym wpływem przyrody na kulturę i cywilizację, a drugie to niewielki wpływ środowiska na rozwój kultury ludzkiej. Pytanie, jakie stawia sobie Odum: „w jakim stopniu ciągłe kłopoty człowieka związane z pogarszaniem się środowiska wynikają z jego zaiste zbyt silnych tendencji do uniezależnienia się od naturalnego środowiska?"[39], świadczy o innej niż obecnie relacji człowiek–przyroda. Ekologia Oduma traktuje świat przyrody fizycznie, statycznie i deterministycznie wobec świata ludzkiego, a powstające problemy ekologiczne widzi w kontekście uniezależnienia się od przyrody, nie zaś agresywnego ludzkiego dążenia do zawładnięcia przyrodą[40].

Podstawowym zagadnieniem ekologii stosowanej człowieka, w kierunku której zmierza ekologia połowy XX wieku, są problemy socjo-ekologiczne miast i wsi. Z perspektywy obecnej słuszne wydaje się widzenie miasta jako najważniejszego wytworu cywilizacji, „w którym nie ma niedostatku i walki, a ludzie zabezpieczeni przed wpływem surowych czynników środowiska fizycznego mogą się cieszyć życiem, wygodnie spadać czas wolny od zajęć i korzystać z dóbr kultury" – ale też słuszne są przestrogi przed takim miastem,

---

[39] E. P. Odum, *Podstawy ekologii*, dz. cyt., s. 598.

[40] Por. tamże.

generującym zanieczyszczenia i niszczącym otaczające środowisko naturalne, które „jest wielkim odkształceniem przyrody, co pociąga za sobą niszczenie lub pogarszanie się w najrozmaitszy sposób podstawowych warunków bytu, od których zależy poziom życia i godność ludzka”[41]. Skoncentrowanie na człowieku i na skutkach „odkształcenia przyrody” jest charakterystyczne dla ekologii tamtego okresu. Zaraz potem lata 70. i 80. XX wieku pokażą nie tylko bezpośrednie skutki działań wbrew zasadom ekologii dla człowieka, ale przede wszystkim dla bioróżnorodności, globalnych procesów klimatycznych, ocieplenia planety i nieodwracalnych zmian w stanie bogactw naturalnych i w biosferze, które dopiero pośrednio radykalnie zmienią życie i godność człowieka. Ekolodzy połowy XX wieku już zauważają rosnąca skalę zagrożeń i zwracają uwagę, że ekologia człowieka (rozumiana tu jako zastosowanie praw przyrody w życiu ludzkim) musi być o wiele bardziej praktyczna, bardziej rozumna, przewidująca i „wychodzić poza ramy ekologii ogólnej” (teoretycznej) ze względu na to, że „labilność zachowania się człowieka, jego zdolność do kierowania swym bezpośrednim otoczeniem i jego umiejętność rozwijania kultury niezależnie od środowiska są większe niż innych organizmów”[42].

Proekologiczny rozwój świata w XX wieku nieprzypadkowo zmierza w kierunku ekologii człowieka[43], ale w dru-

---

41 Tamże, s. 599.

42 Tamże.

43 Termin „ekologia człowieka” pojawił się w 1910, chociaż tak naprawdę ekologia człowieka rozpoczęła się w momencie, gdy on sam pojawił się w dziele stworzenia jako „nowy i wyjątkowy gatunek”; por. S. Zięba, *Historia…*, dz. cyt., s. 316 oraz podrozdział 1.2. tej pracy.

giej połowie tego stulecia coraz bardziej jest to ekologia ludzka i chociaż wciąż stanowi część ekologii ogólnej, wydaje się, że – jak przewidział twórca ekologii Alexander von Humboldt – człowiek tylko częściowo pochodzi z natury przyrodniczej, jest świadomy zdeterminowania czynnikami środowiskowymi, ale przede wszystkim jego życie fizyczne „jest początkiem i fundamentem życia duchowego, które jest jak rozkwitające życie organiczne; życie ludzkie jest wyższe niż wytwory natury”[44]. Jak zatem w tym samym czasie, w pierwszej połowie XX wieku, kształtuje się refleksja o tym życiu duchowym człowieka, o duszpasterstwie i o teologii?

[44] Tamże, s. 321.

ROZDZIAŁ VIII

KU SOBOROWI DUSZPASTERSKIEMU

Dziś możemy wymienić nazwiska wielu teologów, ekspertów i biegłych Soboru Watykańskiego II, bez których duszpasterska, przełomowa i postępowa rola dokumentów soborowych byłaby niemożliwa. W czasach Piusa XII byli oni niekiedy krytykowani za swoje poglądy i zdarzało się, że odbierano im prawo do nauczania teologii (w przypadku Hansa Künga doszło do jego odejścia z Kościoła) – jednak bez ich poszukiwań, dyskusji i „siatki relacji"[1] mielibyśmy raczej do czynienia z powtórzeniem Soboru Watykańskiego I, a nie z *aggiornamento* nauczania i duszpasterstwa Vaticanum II. Dominowały teologie francuska (Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, Jean Daniélou i Henri de Lubac) i niemiecka (Karl Rahner, Hans Küng i Joseph Ratzinger)[2], ale zanim rozpoczęła się pierwsza sesja Soboru Watykańskiego II, we francusko-niemieckim środowisku teologicznopastoralnym pojawił się nowy duch duszpasterstwa, na który warto

---

1 R. de Mattei, *Sobór Watykański II. Historia dotąd nieopowiedziana*, red. T. Mazur, A. Meller, tłum. S. Orzeszko, Ząbki 2012, s. 166.

2 Por. tamże, s. 164–166.

zwrócić uwagę ze względu na możliwe korelacje z późniejszą, posoborową ideą *Sacrum i przyroda*.

8.1. TEOLOGIA PRZEDSOBOROWA WE FRANCJI

W najbardziej chyba zlaicyzowanej wówczas Francji, gdzie ciągle tliły się idee rewolucji 1789 roku, w czasach Komuny Paryskiej w 1871 roku[3] teologia przechodzi najpierw silny regres, związany także z modernizmem; dopiero po czasie II wojny światowej i przed Soborem Watykańskim II możemy mówić o rozwoju tamtejszej teologii pastoralnej. W jej charakterystyce można najpierw wyróżnić „dwuznaczny" socjologizm, co oznacza, że albo występuje w niej „zeświecczona socjologia zjawisk religijnych, albo ureligijniona socjologia społecznych cech życia religijnego, których znajomość była podstawą do działania. Ta właśnie socjologia stała się nauka pomocniczą w rządzeniu Kościołem"[4].

---

[3] „Wspólna rewolucja rozpoczęta 18 marca [1871 – przyp. mój J. B.] z inicjatywy powszechnej zaczyna nową polityczną erę, eksperymentalną, pozytywną i naukową. Jest to koniec starego porządku i klerykalnego świata militaryzmu, monopolizmu i przywilejów, któremu proletariat zawdzięcza niewolę, a naród nędzę i nieszczęścia". A. Horne, *The fall of Paris; the siege and the Commune, 1870–1871*, London 1965, s. 398; cyt. za: W. H. Carroll, *Narodziny i upadek rewolucji komunistycznej*, tłum. A. Żabokrzycki, Kąty Wrocławskie 2008, s. 31.

[4] É. Poulat, *Le catolicisme sous observation du modernisme à aujourd'hui*, Paris 1983, s. 38; cyt. za: D. Bourgeois, *Duszpasterstwo Kościoła*, tłum. M. Tryc-Ostrowska, oprac. L. Balter, Poznań 2001, s. 97.

Następną cechą duszpasterstwa francuskiego połowy XX wieku jest skupienie się na konkretnych sytuacjach pastoralnych, kazuistyka liturgiczna przechodząca w „ponowne odkrycie specyficznej sakramentalności kultu chrześcijańskiego”[5]. Dawała ona jednak swój wyraz bardziej w dyskusjach, czasopismach (zeszyty duszpastersko-liturgiczne „La Maison-Dieu”, badania nad życiem wspólnoty i posługą duszpasterską „Parole et Mission”), podczas kongresów i w pracach teoretycznych, które dały później dobry punkt wyjścia do reformy liturgicznej i duszpasterskiej Soboru Watykańskiego II, niż w rzeczywistej praktycznej teologii wspólnot, posług i sposobów duszpasterzowania[6]. Nie zapominajmy, że chodzi nie tylko o czas przełomu soboru duszpasterskiego, ale i o praktyczne wysiłki wielu teologów i duszpasterzy we wspólnotach i parafiach francuskich (i krajów sąsiednich), aby znaleźć nowe formy skutecznej pracy duszpasterskiej w czasach modernizmu, postępu nauki i techniki, zmian społeczno-politycznych (zwłaszcza przed wojnami i po wojnach światowych). Dlatego forum wspomnianego „Parole et Mission” pod redakcją Antonina-Marie Henry'ego i Pierre'a-Andrégo Liégé było dobrą okazją, aby spróbować przez słowo Boże „wchłonąć tego, co jest obce Kościołowi i wierze oraz całkowite wprowadzenie do Kościoła każdego człowieka, każdego ludu, każdej partykularnej ludzkości”[7].

---

[5] Por. np. jedno z dzieł-symboli tego ujęcia reformy liturgicznej: L. Bouyer, *Misterium paschalne*, tłum. A. Zuberbier, Kraków 1973; cyt. za: D. Bourgeois, *Duszpasterstwo…*, dz. cyt., s. 97.

[6] Por. tamże, s. 97–98.

[7] „Parole et Mission” 1 (1958), „Liminare”, 6; cyt. za: D. Bourgeois, *Duszpasterstwo…*, dz. cyt., s. 97.

Pojawia się tutaj pytanie, jakie dziedziny nauk świeckich, nawet jeśli są to obszary zlaicyzowane i niezwiązane wprost z duszpasterstwem, mogą zostać wykorzystane w ewangelizacji. Już w pierwszej połowie XX wieku we Francji dostrzegano potrzebę znalezienia wspólnego języka między wiarą a społeczeństwem, potrzebę nowych środowisk dla duszpasterstwa i modyfikacji liturgii w odnowie parafii w Paryżu i Lyonie. W Belgii, podobnie jak we Francji, poszukiwania pastoralne w naukach i środowiskach świeckich odbywały się po II wojnie światowej na łamach czasopism „Lumen Vitae" oraz „Supplément de la Vie Spirituelle". Podobnie jak na początku historii rozwoju teologii pastoralnej zajmowano się tam w pierwszej kolejności duszpasterskim kształceniem kapłanów, aby później zastanawiać się nad dialogiem między teologią, duchowością a psychologią, socjologią i innymi naukami humanistycznymi.

We Francji poważnym problemem nie tylko pastoralnym, ale i doktrynalnym było podejmowane przez księży-robotników duszpasterstwo misyjne o charakterze ekstremalnym. W lipcu 1953 roku, wobec tendencyjnych i wrogich ocen takiego duszpasterstwa wyrażanych przez część duchowieństwa francuskiego, na czele z ówczesnym nuncjuszem apostolskim we Francji arcybiskupem Paolo Marellą (kardynałem od 1959 roku), Stolica Apostolska zakazała działalności księży-robotników, zresztą na wniosek francuskiej Akcji Katolickiej i Chrześcijańskich Związków Zawodowych (sic!)[8]. W ten sposób, paradoksalnie, próba unowocześnienia duszpasterstwa dzięki niezwykłemu sposobowi

[8] Pod koniec Soboru, 25.10.1965, na wniosek episkopatu francuskiego, przy akceptacji papieża Pawła VI, przywrócono we Francji „eks-

duszpasterzowania kapłanów wśród robotników przez przyjęcie ich stylu życia, wartościowania i wejście w środowiska niekiedy wybitnie laickie sprowokowała dyskusję rodem z XVIII wieku – nad tym, jaką rolę ma odgrywać kapłan w społeczeństwie, często różnym od wspólnoty parafialnej, czym jest tożsamość duszpasterza – księdza, i czy kapłaństwo można konfrontować z środowiskami pozaparafialnymi, pozaduszpasterskimi i pozareligijnymi[9].

8.2. NIEMCY I NOWA TEOLOGIA PASTORALNA FRANZA ARNOLDA

Niemcy pod względem poszukiwań pastoralnych były w pierwszej połowie XX wieku krajem spokojniejszym (mimo że politycznie państwo to jest odpowiedzialne za skutki dwóch wojen światowych), spory z XIX-wiecznymi koncepcjami duszpasterskimi nie były tam tak zaciekłe, co jednak nie znaczy, że teologia niemiecka nie inspirowała reformy Soboru Watykańskiego II. Niemieccy pastoraliści opierali się na naukowych, akademickich, teoretycznych założeniach duszpasterskich z poprzednich epok, określając je mianem „teologii praktycznej". Chodzi o to, że odróżniano „teoretyczne" opisy działalności duszpasterskiej i powinności kapłanów w duszpasterstwie od praktyki kapłańskiej, posług we wspólnotach i działań duszpasterzy w parafii. Nie był to jednak podział jednoznaczny. W powstałych w połowie

---

peryment księży-robotników". Więcej na ten temat zob. Z. Czajkowski, *Ostatnia sesja Vaticanum II*, Warszawa 1966, s. 165–169.

9 Por. D. Bourgeois, *Duszpasterstwo…*, dz. cyt., s. 98–99.

XX wieku opracowaniach niemieckich pojawiło się wiele nurtów teologii pastoralnej, od skrajnych dialektycznych relacji między teorią i praktyką (według szkoły frankfurckiej) przez pośredniczenie między obecną praktyką Kościoła a rzeczywistością Jezusa Chrystusa w historii (Norbert Greinacher) do krytycznej roli teologii pastoralnej w praktyce duszpasterskiej (Karl Lehmann)[10].

Największe osiągnięcia syntetycznej, niemieckiej teologii pastoralnej („praktycznej") przed II wojną światową i po niej można wiązać z Franzem Xaverem Arnoldem (1898–1969), profesorem teologii, liturgiki, pedagogiki, homiletyki i socjologii w Tybindze. W licznych pismach z zakresu teologii moralnej, etyki społecznej i katolickiej nauki społecznej najwięcej miejsca poświęcił on krytycznym studiom nad teologią pastoralną (wykazując nadmierną rolę antropocentryzmu w historii teologii pastoralnej, przeakcentowanie roli człowieka w procesie zbawczym) i, zrywając z „technologią duszpasterstwa", dążył „do sformułowania takiej zasady duszpasterstwa, która pozwalałaby na teologiczna interpretację działania Kościoła w jego podstawowych formach (słowo i sakrament)"[11].

Rozważania te są już bliskie duchowi soborowemu. Arnold stworzył zręby chrystologicznego centrum duszpasterstwa przez uznanie Drugiej Osoby Boskiej za jedyne, uniwersalne centrum zbawienia. Takie duszpasterstwo powinno być zawsze zorientowane w całości na Boga-Człowieka, bez nacisku na antropocentryzm (człowieczeństwo Chrystusa)

---

[10] Por. tamże, s. 100.

[11] F. Blachnicki, *Arnold*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. I, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1973, kol. 942.

i na teocentryzm (boskość Chrystusa). Chrystologiczna zasada duszpasterstwa w ujęciu Arnolda sięgała również do historycznych form „kościelnego pośrednictwa zbawczego" i w sumie dawała aktualną naukową teologię pastoralno-historyczną z wykorzystaniem metody dedukcyjno-indukcyjnej[12]. Była to teologia praktyczna w pełnym tego słowa znaczeniu, nawiązująca do opisanej wyżej, nieco starszej, XIX-wiecznej eklezjologii pastoralnej Antona Grafa (również ze szkoły tybingeńskiej), ale z silniejszym zaznaczeniem praktycznych konsekwencji w duszpasterstwie zbawienia dokonanego przez Chrystusa – Słowo Wcielone.

Franz Arnold, jeden z najwybitniejszych teologów uniwersytetu w Tybindze (przez pewien czas także dziekan i rektor tej uczelni), opracował własną koncepcję i nadał oryginalne znaczenie teologii pastoralnej, która opiera się na „boskim akcie zbawienia w Chrystusie i przez Chrystusa"[13], przechodzi od Ojca przez Syna w Duchu Świętym, aby zbawiać wspólnotę Kościoła zorganizowaną w parafie i grupy apostolskie przez katechezę, szeroko pojęte duszpasterstwo nie tylko duchownych, ale i świeckich[14]. Twórczość teologa z Tybingi przypadająca na lata bezpośrednio poprzedzające Vaticanum II i czas trwania tego duszpasterskiego soboru niewątpliwie wpływała na dyskusje soborowe i na powstałe

---

[12] Por. tamże, kol. 942–943. Wpływ zasady chrystologicznej F. X. Arnolda na orzeczenia Soboru Watykańskiego II był długoletni i systematyczny – oddziaływała ona przez szkołę chrystologii pastoralnej Arnolda, która rozwijała się w 23-tomowej serii wydawniczej Untersuchungenzur Theologie der Seelsorge (1948–1968) i serii Handbuch der Pastoraltheologie (1964–1969); por. tamże, s. 943.

[13] D. Bourgeois, *Duszpasterstwo…*, dz. cyt., s. 101.

[14] Por. tamże, s. 101.

tezy dokumentów. Jednym z wątków obecnych w koncepcji duszpasterstwa prof. Arnolda była wspomniana pastoralna zasada bosko-ludzka, ale w ujęciu personalistycznym ujęta jako „międzyosobowe spotkanie Boga i człowieka w Chrystusie" i dialogiczny, pełen miłości charakter zbawienia człowieka przez Boga[15].

Powiew nowości w teologii pastoralnej, liturgii i innych dyscyplinach szeroko pojętego duszpasterstwa możemy obserwować od początku XX wieku, zwłaszcza po zakończeniu I wojny światowej, a nawet jakby na przekór rozpętanej II wojnie światowej. Były to przemiany teologiczne na gruncie ówczesnej eklezjologii, wyrażające się w tezie działającego w dwudziestoleciu międzywojennym włoskiego teologa Romano Guardiniego (1885–1968): „Kościół rozpoczyna się rodzić w duszach"[16]. Oznaczało to, że rozwój studiów biblijnych, patrystycznych i liturgicznych zaczyna oddziaływać na życie społeczne Kościoła katolickiego w szeregu wspólnot kościelnych i ruchów osób świeckich (powstała m.in. wspomniana Akcja Katolicka), stowarzyszeń robotników i młodzieży. Tendencje budowania społeczności ludzkiej na fundamencie nadprzyrodzonym, przez tworzenie świeckich wspólnot religijnych, budzenie świadomości odpowiedzialności katolików za losy Kościoła i świata ożyły na przełomie XIX i XX wieku, w czasie pontyfikatu Leona XIII i dzięki jego encyklikom społecznym (najważniejsza to *Rerum novarum* z 15 maja 1891 roku) i wpłynęły na niektóre wspólnotowe

---

15 Por. R. Kamiński, *Historyczny rozwój…*, dz. cyt., s. 80.

16 R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1922, s. 1; cyt. za: A. Czaja, *Traktat o Kościele*, [w:] *Dogmatyka*, t. 2, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 333.

formy duszpasterstwa. Natomiast ze strony duchowej, inspiracji wewnętrznych w teologii pastoralnej, rozwija się nabożeństwo do Mistycznego Ciała Chrystusa wypełniające idee ruchów społecznych Kościoła. Eklezjologia, a za nią teologia pastoralna, podkreśla

> unię Chrystusa z Kościołem, jej witalny charakter, synchronizację aspektu niewidzialno-nadprzyrodzonego z aspektem widzialno-zewnętrznym, równość i podmiotowy charakter bycia wszystkich członków oraz współpracę między nimi w kontynuacji zbawczego dzieła[17].

Podsumowaniem dyskusji nad tym, jak Chrystus ma się wyrażać w Kościele, w społecznościach katolickich i w świecie, była encyklika papieża Piusa XII *Mystici Corporis Christi* z 29 czerwca 1943 roku, symbolicznie zamykająca wiele wieków dyskusji. Papież chciał stworzyć syntezę w rozumieniu tego, czym jest Kościół, aby przezwyciężając skrajności jurydyczną i mistyczną, pokazać jednocześnie transcendencję i nadprzyrodzoność Chrystusa oraz strukturę widzialnej instytucji doczesnej i hierarchicznej[18]. Dla teologii pastoralnej i poszukiwań inspiracji dla duszpasterstwa

---

[17] Tamże.

[18] „Pojęcie Mistycznego Ciała Chrystusa wyraża całą złożoną rzeczywistość Kościoła, a identyfikując ją z Kościołem rzymskokatolickim […] Ducha Świętego nazywa duszą Kościoła, a w kwestii przynależności do Kościoła wskazuje trzy kryteria: ważne przyjęcie chrztu z wody, wyznawanie prawdziwej wiary, trwanie w jedności Ciała poprzez uznanie najwyższego charakteru papieskiej władzy (zob. MCC [*Mystici Corporis Christi* – przyp. mój J. B.] 21)". A. Czaja, *Traktat o Kościele*, dz. cyt., s. 334.

XX wieku encyklika nie miała jednak rewolucyjnego znaczenia. Dopiero po II wojnie światowej i przed Soborem Watykańskim II eklezjologiczne idee *Mystici Corporis Christi* w komentarzach i dyskusjach teologów zaowocowały nauką o Kościele jako Ludzie Bożym (Marinus D. Koster, Lucien Cerfaux), Kościele o naturze teandrycznej (Otto Semmelroth, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, Alois Winklhofer) i dowartościowaniem laikatu jako znaczącej części wspólnoty Kościoła (Gerard Philips, Yves Congar, Gustave Thils)[19]. Wielu z tych teologów odegrało zresztą wiodącą rolę w pracach Soboru Watykańskiego II i mocno wpłynęło na posoborowy kształt różnych elementów teologii pastoralnej (Y. Congar, E. Schillebeeckx, H. de Lubac, K. Rahner)[20]. Jak zobaczymy w pastoralnych tezach Soboru, w okołosoborowych i posoborowych dyskusjach nad istotą Kościoła, dopiero później można mówić o bogatszym sposobie rozumienia duchowej istoty Kościoła i duszpasterskiego życia w Kościele. Szczególnie trzeba podkreślić tutaj osobę i dzieło jezuity, inspiratora encykliki Piusa XII *Mystici Corporis Christi*, współautora wielkich konstytucji soborowych *Dei Verbum*, *Lumen gentium* oraz *Gaudium et spes*, z nominacji papieża Jana Pawła II w 1983 roku kardynała Henriego de Lubaca (1896–1991)[21].

---

[19] Por. tamże, s. 335–336.

[20] Por. F. Kerr, *Katoliccy teolodzy XX wieku. Od neoscholastyki do mistyki oblubieńczej*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2011.

[21] W języku polskim wydano tłumaczenie znakomitej jego książki *Méditation sur L'Église*, (H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997), w której dokonano w formie kilkudniowych konferencji teologiczną niełatwą syntezę eklezjologiczno-pastoralnej myśli de Lubaca, określanej jako przełomowa

8.3. PRZYGOTOWANIA DO SOBORU DUSZPASTERSKIEGO

Czerpiąca bezpośrednio z idei żywego, teandrycznego, Chrystusowego Kościoła-Matki refleksja okołosoborowa, m.in. wspomnianego ojca Soboru H. de Lubaca, uwzględniała złożoność i niebezpieczeństwa światowych pokus wobec Kościoła: między konserwatyzmem doktryny a rozróżnianiem wyzwań świata, problemem dostosowania się Ludu Bożego do świata z zachowaniem wierności Ewangelii a warunkami korzystania z przyrodzonych wartości światowych i osiągnięć myśli nowoczesnej oraz pytaniami o skuteczność budowania królestwa Bożego w świecie współczesnym[22]. Od tych pokus nie są wolne do dziś kwestie celów, sposobów i obszarów duszpasterstwa, które należy dostosować do realiów dnia dzisiejszego, aby Kościół mógł spełniać swoją duchową misję. Czy i jak wykorzystywać postęp

---

interwencja teologii XX wieku. „Zgodnie z rozumieniem przednowożytnym należy uznawać, że Chrystus jest mistycznie obecny i działa tam, gdzie celebruje się Eucharystię. […] Eucharystia [jest – przyp. mój J. B.] eklezjologicznie zrehabilitowana". F. Kerr, *Katoliccy teolodzy…*, dz. cyt., s. 89; szerzej o jego znaczeniu dla teologii zob. tamże, s. 88–94; omówienie dyskusji wokół eklezjologii francuskiego jezuity – zob. F. Kerr, *French theology: Yves Congar and Henry de Lubac*, [w:] *The modern theologians. An introduction to Christian theology since 1918*, ed. D. Ford, Oxford 1997, s. 110 i C. Pickstock, *After writing. On the liturgical consummation of philosophy*, Oxford 1998, s. 158–164; cyt. za: J. Cornwell, *Papież Hitlera. Tajemnicza historia Piusa XII*, tłum. A. Grabowski, Kraków 2014, s. 289.

22 Por. H. de Lubac, *Medytacje…*, dz. cyt., s. 231–257.

naukowo-techniczny i zmiany społeczno-kulturowe w specyficznych wspólnotach wiary i w duszpasterstwach specjalistycznych?

> Jeśli tylko powoduje nami czysta i uczciwa gorliwość, możemy korzystać z wielu środków: możemy kreślić realistyczne koncepcje, prowadzić rzeczowe badania, tworzyć statystyki, formułować „socjologiczne prawa", wymyślać metodyczne plany, pozwalać sobie na mniejsze lub większe odchodzenie od dawnych form apostolatu, czy wreszcie wypracowywać nowe techniki. Musimy tylko utrzymywać te nasze starania we właściwej im logice – to znaczy prowadzić je wyłącznie dla służenia Bożemu Duchowi[23].

W dyskusjach okołosoborowych na temat duszpasterstwa bezpośrednio korzystającego z osiągnięć nauk szczegółowych (świeckich) szerokie łączenie zdobyczy dziedzin humanistycznych z katechetyką i homiletyką postulowali w swoich pracach: J. Göttler, L. Bopp, R. Peil, W. Nastainczyk, H. Halbfas i E. Fiegl[24]. Najbardziej wszechstronnie ten nurt duszpasterstwa propagował Karl Rahner (1903–1984), jezuita, profesor teologii dogmatycznej w Innsbrucku, który teologię praktyczną rozumiał jako

> dyscyplinę teologiczną, zajmującą się działalnością, przez którą Kościół faktycznie się realizuje i musi się realizować w każdej konkretnej sytuacji. Czyni to, rzucając teologiczne światło na

---

[23] Tamże, s. 242.

[24] Por. D. Bourgeois, *Duszpasterstwo…*, dz. cyt., s. 101.

sytuację daną w każdej chwili, w której Kościół powinien sam się realizować we wszystkich swych wymiarach[25].

To już nowy rozdział w historii teologii pastoralnej z udziałem osiągnięć nauk pozateologicznych w kontekście bezpośrednich dyskusji przed Soborem Watykańskim II, prac biskupów i teologów w trakcie soboru oraz pastoralnej myśli teologicznej po Vaticanum II. W tym okresie, zwłaszcza w czasie trwania soboru, niezwykłą rolę w „realizacji [Kościoła i duszpasterstwa – przyp. mój J. B.] w każdej konkretnej sytuacji" odegrał właśnie Rahner, który jako doradca arcybiskupa Wiednia kard. Franza Königa w Komisji Przygotowawczej ds. Dyscypliny Sakramentów stał się jednym z wpływowych ekspertów soborowych reformatorskiej, progresywnej części uczestników zgromadzenia, i był określany jako „jeden z kluczowych przewodników teologii Soboru Watykańskiego" oraz „jeden z najlepszych teologów Soboru"[26]. Z historycznego zapisu tamtych wydarzeń wyraźnie wyłania się kluczowe (również dla definicji duszpasterstwa i teologii pastoralnej) znaczenie „wywrócenia schematów", które zostały przygotowane przed soborem jako materiał wyjściowy do dyskusji dla ojców Soboru. Zintelektualizowane, zamknięte „w ścianach scholastyki", nieodnoszące się do pytań ludzi wierzących i niewierzących, „nieodpowiadające potrzebom oraz wyzwaniom obecnej epoki" schematy przygotowawcze miały być

---

25 K. Rahner, *Die praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis*, München 1968, s. 47–48; cyt. za: D. Bourgeois, *Duszpasterstwo…*, dz. cyt., s. 101.

26 R. de Mattei, *Sobór Watykański II…*, dz. cyt., s. 166, 179.

odrzucone przez Sobór, a „ogólne linie strategii, która polegała na radykalnej zamianie aktualnych schematów Komisji Teologicznej na nowe schematy" miał przedstawić niemiecki jezuita[27]. Oczywiście Rahner nie działał sam: nad jego „progresywnymi" schematami dyskutowano najpierw w nieoficjalnym gronie 25 biskupów i teologów zachodnioeuropejskich, a później już w czasie debat plenarnych, np. podczas czwartej kongregacji generalnej pierwszej sesji Soboru między październikiem a grudniem 1962 roku. Była to dyskusja o schemacie *De liturgia*, podczas której omawiano szereg problemów duszpasterskich związanych z językiem łacińskim w liturgii, formą Eucharystii (komunii pod dwoma postaciami, postawą celebransa i koncelebry), mszałem oraz liturgią godzin (brewiarzem). Nie chodziło w nowym, zreformowanym schemacie o kwestie dogmatyczne ani o narzucanie kierunków Soborowi, ale o zmiany w języku, formach, rozumieniu liturgii (o kwestię języków narodowych), o otwarcie na wiernych i powrót do tradycji apostolskiej[28] – czyli to wszystko, co później określano jako soborowe *aggiornamento*, nowy duch Soboru, rozwinięty w posoborowej teologii pastoralnej, o którym będziemy mówić w następnym rozdziale.

8.4. NOWE WYZWANIA EKOLOGICZNE

Przedstawiona wyżej analiza sytuacji w pierwszej połowie XX wieku i ówczesnego położenia Kościoła ma znaczenie

---

[27] Por. tamże, s. 178–180.

[28] Por. tamże, s. 179–188.

nie tylko dla rozumienia sytuacji teologii przedsoborowej. W pierwszej połowie XX wieku, gdy ludzkość doświadczyła dwóch wojen światowych, bardzo szybko w naukach szczegółowych i w naukach humanistycznych ewoluowało pojęcie człowieka. W ekologii, w coraz dokładniejszych badaniach biosfery i ekosystemów, odkrywano stopniowo znaczenie ekologii zwierząt, ekologii człowieka i ekologii aplikacyjnej (zarządzania przyrodą, uwzględnienia dynamiki socjoekonomicznej w przyrodzie, upolitycznienia ekologii)[29]. Coraz częściej okazywało się, że człowiek i cała ludzkość wraz z wytworzoną cywilizacją są najważniejszymi czynnikami ekologicznymi. Poważne zniszczenie i zatrucie środowiska naturalnego było tego bezdyskusyjnym dowodem. Ekologia pod wpływem filozofii i teologii katolickiej nabrała wówczas cech nauki integralnej, ale już współcześnie stała się przedmiotem zainteresowania Magisterium Kościoła, począwszy od poważnego nad nią namysłu Soboru Watykańskiego II (szersza analiza już współczesnej relacji teologia–ekologia będzie miała miejsce w przyszłych opracowaniach). Pozostaje jednak pytanie, jak wyglądała w tamtym czasie sytuacja ekologiczna.

W okresie okołosoborowym ekonomiczne i polityczne uwarunkowania rozwoju świata powoli zmieniały sposób postrzegania ekologii charakterystyczny dla pierwszej połowy XX wieku. Okazało się, że problemy ludzkości nie wynikają z uniezależnienia się od natury, ale przeciwnie – z całkowitego uzależnienia i niszczenia przyrody przez człowieka bez względu na jego faktyczne potrzeby. Mało tego, pojawił

[29] Por. S. Zięba, *Historia…*, dz. cyt., s. 314–325.

się problem zagrożenia głodem dużej części ludzkości jako efekt rabunkowego, egoistycznego wykorzystania zasobów całej planety przez kraje bogate i skutek pojawienia się niebezpieczeństw na ogólnoświatową skalę:

> Prężne kraje bogatej Północy bez zahamowań rozwijały swoje gospodarki i propagowały skrajnie konsumpcjonistyczny styl życia, niestety, kosztem środowiska przyrodniczego i biedniejszej części ludności świata. Społeczeństwa bogatych krajów, stanowiące zaledwie 20% ludności świata, zużywały aż 80% energii i surowców, produkując w zamian 75% odpadów i niemal 80% substancji zanieczyszczających atmosferę[30].

Ekologia zyskała nowe znaczenia wobec nowych wyzwań. Chociaż stare nawyki traktowania zasobów przyrodniczych jako nieskończenie odnawialnych i oświeceniowe myślenie o „potędze człowieka w jego walce z przyrodą, [która – przyp. mój J. B.], poznawszy tajemnice przyrody, pozwoli zawładnąć przyrodą i osiągnąć «panowanie człowieka»"[31], nadal pokutują niemal do końca XX wieku, to już w świadomości społecznej oraz wśród ekonomistów i polityków coraz wyraźniej słychać głosy mówiące o potrzebie

---

30 E. Symonides, *Ochrona przyrody*, dz. cyt., s. 59.

31 W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, *Filozofia nowożytna do roku 1830*, dz. cyt., s. 24–25. Niektórzy z największych trucicieli środowiska naturalnego (Rosja, Chiny), wbrew alarmującym prognozom o kryzysie ekologicznym, jakby dalej realizowali ideologie Karola Marksa z jego *Kapitału*: „Podobnie jak człowiek dziki, tak też człowiek cywilizowany musi walczyć z naturą, aby zaspokajać swoje potrzeby". Cyt. za: E. Symonides, *Ochrona przyrody*, dz. cyt., s. 59.

przeciwstawienia się zagrożeniom na skalę globalną przez wielkie mocarstwa i solidarności międzynarodowej w działaniach na rzecz skutecznej ochrony przyrody.

Pierwszym ogólnoświatowym dokumentem w całości poświęconym stanowi środowiska naturalnego Ziemi i zagrożeniom wynikającym ze złego stosunku człowieka do przyrody był raport ówczesnego sekretarza generalnego ONZ Sithu U Thanta: *The problems of human environment* („Problemy ludzkiego środowiska"), opublikowany cztery lata po zakończeniu Soboru Watykańskiego II, 26 maja 1969 roku, w którym zawarto dane dotyczące zanieczyszczenia powietrza, zatrucia wody, dewastacji gleby, wytępionych gatunków roślin i zwierząt, błędów w gospodarowaniu przyrodą ożywioną i nieożywioną[32].

Raport ten zamyka oś czasową relacji teologia–ekologia wyznaczoną dla tej pracy, dlatego dalsze inicjatywy i praktyka proekologiczna nie będą tu analizowane; natomiast z punktu widzenia zmiany sposobu rozumienia ekologii od drugiej połowy XX wieku do analiz pastoralno-ekologicznych Soboru i dalszych opracowań tematu *Sacrum i przyroda* trzeba podkreślić jeszcze trzy kwestie.

Pierwsza wiąże się z rozszerzeniem dotychczasowego znaczenia ekologii jako nauki o zależnościach między organizmami a czynnikami zewnętrznymi (biotycznymi i abiotycznymi) o rolę ochrony środowiska. Zakresowo ekologia w sensie ścisłym i ochrona środowiska (sozologia) w sensie ścisłym to dwie odrębne dziedziny, ale niestety w potocznym rozumieniu i zastosowaniu ekologię i sozologię traktuje

[32] Por. tamże, s. 59–60.

się jako jedną naukę. Cechy tych dziedzin są w literaturze jasno rozróżnione, ale obecne można zaobserwować tendencje, nie tylko w języku codziennym, lecz często także w akcjach, działaniach praktycznych, do ujednolicenia ekologii i ochrony środowiska. „W tym ujęciu określenie «ekologiczny» jest przypisywane wszelkim działaniom, które mają na celu ochronę środowiska, jego dobro. Mówi się np. o ekologicznych sposobach pozyskiwania energii, czyli takich, które najmniej szkodzą środowisku i człowiekowi"[33].

Druga kwestia to nowe ujęcie ekologii jako kryzysu ekologicznego. Jest to nie tylko zmiana w rozumieniu terminu „ekologia" zaproponowanego chociażby przez Haeckela, lecz także otwarcie się na wiele nowych znaczeń, jakie przyjmuje pojęcie „kryzys ekologiczny"[34]. Można się zgodzić

---

[33] G. Dobrzański, *Ekologiczne podstawy ochrony środowiska*, [w:] B. Dobrzańska, G. Dobrzański, D. Kiełczewski, *Ochrona środowiska przyrodniczego*, dz. cyt., s. 266.

[34] Według różnych definicji są to: „Zmiany w strukturze i funkcjonowaniu ekosystemu, które znacząco naruszają jego równowagę, prowadzą do uszkodzenia jego elementów i mogą spowodować (jeśli nie zostaną w porę powstrzymane bądź zrekompensowane innymi oddziaływaniami) jego degeneracje i zagładę". Z. Hull, *Istota i uwarunkowania obecnego kryzysu ekologicznego*, [w:] *Humanistyka, przyrodoznawstwo, technika w obliczu kryzysu biosfery. Materiały IV Olsztyńskiego Sympozjum Ekologicznego, Olsztyn–Waplewo, 10–12.09.1997*, pod red. J. Dębowskiego, Olsztyn 1998, s. 26; „Stan środowiska, w którym stopień ingerencji człowieka w przyrodę oraz intensywność jej przekształcania przekraczają jego zdolności do samodzielnej kompensacji zachodzących zmian". A. Mierzwiński, *1000 słów o ekologii i ochronie środowiska*, Warszawa 1991, s. 118; „Destrukcja biosfery przez cywilizację, która zaczęła się dokonywać w drugiej połowie dwudziestego stulecia i której stopień jest nie tylko ilościowo, ale i jakościowo róż-

z Grzegorzem Dobrzańskim, że definicje kryzysu ekologicznego skupione *stricte* na kwestiach ekologicznych nie są zadowalające. Wskazanie wyłącznie przyczyn globalnego ocieplenia, zaśmiecenia i zniszczenia Ziemi jest tylko – mówiąc językiem lekarskim – rozpoznaniem objawów, a nie choroby. „Chorobą są niewłaściwe relacje między ludzkością a przyrodą, a skutki mają nie tylko charakter przyrodniczy, ale gospodarczy i społeczny. […] Zjawisk kryzysowych nie można zrozumieć bez cywilizacji, a cywilizacji bez przyrody, w której istnieje i którą wykorzystuje”[35] – podkreśla Dobrzański i, rozwijając dalej skojarzenia z medycyną, stwierdza za Carlem Friedrichem von Weizsäckerem:

> Wychodząc od medycznego pojęcia kryzysu, jako fazy rozstrzygającej między życiem a śmiercią, można określić go mianem przesilenia, okresu przełomu. Kryzys jest pojęciem „lekarza”, a nie pacjenta, przy czym lekarz nie jest pewien diagnozy, lecz stara się opisać pewną strukturę (za ową strukturę, w przypadku kryzysu ekologicznego, uznać należy system biosfera–cywilizacja, w której nastąpiło zdeformowanie powiązań między środowiskiem, społeczeństwem i gospodarką) oraz pojawiające się jej dysfunkcje, zaburzenia, zmiany[36].

---

ny od analogicznej destrukcji we wcześniejszej historii”. K. Waloszczyk, *Kryzys ekologiczny w świetle ekofilozofii*, Łódź 1991, s. 17; cyt. za: G. Dobrzański, *Istota i cechy współczesnego kryzysu ekologicznego*, [w:] B. Dobrzańska, G. Dobrzański, D. Kiełczewski, *Ochrona środowiska przyrodniczego*, dz. cyt., s. 80–81.

35 Tamże, s. 81.

36 C. F. von Weizsäcker, *Refleksje końcowe*, [w:] J. Białostocki i in., *O kryzysie*, Warszawa 1990, s. 170–171; cyt. za: G. Dobrzański, *Istota i cechy…*, dz. cyt., s. 81.

Można wobec tego przyjąć następującą definicję kryzysu ekologicznego: jest to „stan powiązań i zależności między człowiekiem (cywilizacją ludzką) a przyrodą, który powoduje zmiany w środowisku mogące prowadzić do zahamowania rozwoju społeczno-gospodarczego i niezaspokojenia niektórych ważnych potrzeb ludzkich”[37]. Będzie to opis przesilenia, zakłócenia relacji człowiek–przyroda z punktu widzenia człowieka (ludzkości). Można jedynie wątpić – idąc tropem medycznego kryzysu w przebiegu choroby – czy kryzys ekologiczny skończy się wyzdrowieniem środowiska przyrodniczego, czy relacji między człowiekiem a przyrodą. To „uzdrowienie” jest tym bardziej nieoczywiste, że eskalacja kryzysu ekologicznego naszych czasów jest związana ze zmianami, wzrostem i zagęszczeniem (kumulacją) innych globalnych problemów cywilizacyjnych: w polityce, ekonomii, w społeczeństwach i w obrębie różnych kultur, religii, moralności itd.; dlatego można raczej mówić o „ekologicznym wymiarze kryzysu cywilizacji”[38] (ludzkości), niż o samych problemach człowieka i jego naturalnego środowiska.

Trzecia kwestia wypływa ze wspomnianego utożsamienia ekologii z ochroną środowiska oraz ze wspomnianych przejawów kryzysu relacji ekologii i cywilizacji – szczególnie interesuje nas ona w wymiarze proteologii i proekologii, gdyż w obecnym rozumieniu relacji człowiek–ekologia trzeba jeszcze uwzględnić wymiar nadprzyrodzony, teologiczny, który pozwoli nie tylko znaleźć lepsze rozwiązania problemów zniszczonej przyrody, powietrza, wody i ziemi,

---

[37] Tamże, s. 82.

[38] Por. tamże, s. 82.

lecz także pomoże przezwyciężyć kryzys moralności, tradycji i wartości społecznych. „Czy nie w wielkich religiach świata i w przesłaniu biblijnego opisu stworzenia, który ma charakter ontologiczny (mówiący o istocie świata), aksjologiczny (wskazujący na wartość świata) i agatologiczny (przedstawiający dobro świata) należy szukać wskazań dla odnowy świata i odbudowy stworzenia?”[39].

[39] J. Brusiło, *Bogactwo Boga Stwórcy…*, dz. cyt., s. 430. Por. również Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Città del Vaticano 1987, s. 236.

ROZDZIAŁ IX

ZAŁOŻENIA PASTORALNE (EKOLOGICZNE?) SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Na czym polegał przełom duszpasterski Soboru Watykańskiego II? Nie było to przesilenie nagłe, jednorazowe w czasie i w idei. Wiele zwiastunów zmian w formach duszpasterstwa pojawiało się jeszcze przed II wojną światową, niektóre dyskusje teologów i duszpasterzy w latach 50. XX wieku przeniesiono wprost z ośrodków akademickich Francji czy Niemiec na forum kolejnych sesji Soboru w latach 1962–1965. Możemy też powiedzieć, że pastoralne przemiany z obrad soborowych nabierały w kolejnych dziesięcioleciach kształtów praktyki duszpasterskiej: w parafiach, wspólnotach i wydziałach teologicznych na całym świecie. Czy jednak można scharakteryzować istotne punkty tego przełomu, pierwszych „pęknięć" przedsoborowego monolitu duszpasterstwa Ambergera, Schücha i Kriega? Czy nie należy szukać istoty duszpasterskiego przełomu w samym duchu Soboru i w jego pastoralnym charakterze?

9.1. PRZESŁANKI DUSZPASTERSKIEGO, SOBOROWEGO *AGGIORNAMENTO*

Z pewnością pierwszą przesłanką zmian w treściach i formie duszpasterstwa była już sama wielka zapowiedź soborowego *aggiornamento* w przemówieniu Jana XXIII wygłoszonym na otwarcie soboru 11 października 1962 roku, w którym zarysowuje się plan przystosowania i uwspółcześnienia duszpasterstwa na miarę potrzeb drugiej połowy XX wieku:

> *Punctum saliens* tego soboru nie jest więc dyskusja nad którymś z artykułów podstawowej doktryny Kościoła, powtarzającej się w nauczaniu Ojców i teologów, zarówno dawnych, jak i współczesnych, którą zakładamy jako dobrze znaną i stale obecną przed oczyma ducha. Nie dlatego więc sobór był potrzebny. Duch chrześcijański, katolicki i apostolski całego świata oczekuje nowego bodźca dzięki odnowionemu, pogodnemu i spokojnemu przylgnięciu do pełnej i nieuszczuplonej nauki Kościoła, jaka jeszcze przebija z aktów Soboru Trydenckiego i Watykańskiego Pierwszego, bodźca, który by go pchnął w kierunku przepajania się nauką i urabiania sumień w pełnej zgodzie i wierności z autentyczną nauką, przestudiowaną jednakże i podaną w formie naukowej i literackiej właściwej duchowi współczesnemu. Czym innym jest istota starodawnej nauki stanowiącej skarbiec wiary, a czym innym jest sposób jej wyrażania. Otóż na to właśnie – z cierpliwością, jeśli trzeba będzie – należy położyć wielki nacisk, wszystko przystosowując do zadań nauczania i duszpasterstwa[1].

---

[1] Jan XXIII, *Mowa wygłoszona 11 października 1962 na otwarcie Soboru*, „Acta Apostolicae Sedis" [dalej: AAS] 54 (26 nov. 1962),

Nieprzypadkowo więc Vaticanum II nazwano soborem duszpasterskim – istotnie sposób wyrażenia wiary na tym soborze stał się *punctum saliens* nowego świata, nowych warunków cywilizacyjnych i nowego myślenia człowieka początku lat 60. ubiegłego stulecia. Idea, przygotowania i pierwsze słowa Jana XXIII na XXI Soborze Ekumenicznym, „aby sobór miał charakter głównie duszpasterski, nadają [mu – przyp. mój. J. B.] moc i szczególny zasięg. Sobór powinien być ścisłym powiązaniem Kościoła z konkretnym momentem historii, a jego refleksja nad kościelną doktryną i praktyką winna przez to stać się tym, co dokładnie zostało nazwane «teologią duszpasterską jako historyczną hermeneutyką prawdy chrześcijańskiej»"[2]. Możliwe jest też, że na tematykę soboru wpłynął klimat intelektualno-filozoficzny lat 60. XX wieku. Zarówno hasła nawołujące do praktyki „realnego socjalizmu" (silnie oddziałujące na środowiska katolickie Wschodu i Zachodu),

---

s. 786–795 oraz *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II edite da „La Civilità Cattolica" a cura di Giovanni Caprile. Il primo period 1962–1963*, Roma 1968, s. 4–5, cyt. za: "L'Osservatore Romano" 12.10.1962.; tłum. polskie: Jan XXIII, Przemówienie *Gaude Mater Ecclesiae* na otwarcie Soboru Watykańskiego II www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/przemowienia/vatii_otw_11101962.html# (30.10.2014).

2 J. A. Komonchak, *Der Kampf für das Konzil während der Vorbereitung (1960–1962)*, [w:] *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, hg. von G. Alberigo, Bd. 1, *Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter: die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils: (Januar 1959 bis Oktober 1962)*, Mainz Leuven 1997, 193, z cytatem G. Ruggieri, *Appunti per una teologia*, [w:] *Papa Giovanni*, a cura di G. Alberigo, Roma–Bari 1988, s. 256; cyt. za: K. Wenzel, *Mała historia Soboru Watykańskiego II*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2007, s. 6.

jak i „pierwszeństwo praktyczności" (z *Tez o Feuerbachu* Karola Marksa, które współtworzyły początki teologii wyzwolenia; w wersji katolickiej doprowadzone zostały do skrajności w latach 80. XX wieku, a wobec kontrowersyjnych tez tej teologii głos zabrało Magisterium Kościoła[3]) sprawiły, że na soborze przyznano „pierwszeństwo duszpasterstwu" a „wymiar duszpasterski staje się w ten sposób kluczem hermeneutycznym, aby uznać «historyczność Kościoła» i móc interpretować prawdę chrześcijańską"[4].

Poza *punctum saliens* świętego już papieża Jana XXIII, wyrażonego na otwarcie soboru, o konieczności stworzenia innego sposobu wyrażania niezmiennego depozytu wiary, drugą ważną przesłanką świadczącą o zmianie stylu duszpasterstwa posoborowego był odczyt generała jezuitów o. Pedra Arrupe wygłoszony w Biurze Prasowym Soboru w październiku 1965 roku na temat wzajemnego powiązania rozwoju szeroko pojętej kultury z ewangelizacyjną misją Kościoła. Najpierw wskazał on na znaczenie całej kultury, jej powiązanie z istotą człowieczeństwa i jej wielorakie przejawy[5]. Następnie prelegent bardzo dokładnie przedstawił współczesne oddalenie się kultury od Boga, zagubienie wewnętrzne

---

[3] Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia" *Libertatis nuntius,* [w:] *W trosce o pełnię wiary…*, dz. cyt., s. 256–281; Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu *Libertatis conscientia*, [w:] *W trosce o pełnię wiary…*, dz. cyt., s. 291–336.

[4] R. de Mattei, *Sobór Watykański II…*, dz. cyt., s. 18–19.

[5] „Składa się na nią nauka i sztuka, miłość i działalność, technika i życie polityczne – a również uwielbienie i błaganie, nieskończone dążenie religijne i poszczególne ustanowione religie". Z. Czajkowski, *Ostatnia sesja…*, dz. cyt., s. 139.

człowieka i wynikające z tego negatywne konsekwencje dla świata[6], aby ukazać dawną i postulowaną rolę chrześcijaństwa w rozwoju kultury ludzkiej:

> Ideał kultury w rzeczywistości – jako ideał scalenia ludzkiego – jest jedną z możliwych form przygotowania do Ewangelii. Ludzkość w swojej kulturze dąży ostatecznie do czegoś wyższego niż to, co udaje się jej osiągnąć własnymi siłami. Jedynie energia zrodzona ze zmartwychwstania i z możliwości historycznych człowieka może osiągnąć realizację w Chrystusie planów kulturalnych naszej ludzkości. Tworząc w każdym człowieku nieugaszone pragnienie scalenia, kultura jest jedną z duchowych form dążenia do Odnowiciela. Nie żeby Chrystus chciał, mógł lub musiał udzielać człowiekowi swojej siły scalenia; jednakże synteza ludzko-boska – proroczo zapowiedziana, historycznie udowodniona, eschatologicznie oczekiwana – dzięki Chrystusowi odnowicielowi jest możliwa. Chrystus pozwala człowiekowi kulturalnemu dojść o swoich siłach do wszystkiego[7].

Zaraz po tym ukazaniu walorów scalenia ludzkiej kultury i Ewangelii o. Arrupe wyprowadza postulat duszpasterskiego zbliżenia (scalenia) Kościoła i współczesnego świata:

---

[6] „Systemy zrodzone z kultury, zarówno filozoficzne, naukowe, jak po prostu praktyczne, wydały mu się [człowiekowi – przyp. mój J. B.] absolutami, którym się poświęcił. Sztuka dla sztuki, wiedza jako jedyna wartość, miłość jako religia, państwo jako kategoria najwyższego rzędu, praca i szybki rozwój techniki – jako najwyższy władca (dołączyła się do tego nie licząca się z niczym ambicja zdobywania wiedzy, której różne dyscypliny, jak astrofizyka czy etnologia stanowią na firmamencie kultury odrębne konstelacje)". Tamże, s. 140.

[7] Tamże, s. 140–141.

> Z tej pewności i z tej nadziei bierze początek w historii najnowsze posłannictwo i wysiłek Kościoła, aby zbliżyć się do dzisiejszego człowieka, do dzisiejszego świata, aby ofiarować w języku właściwym człowiekowi i światu współczesnemu pełnię jego posłannictwa, [ponieważ – przyp. mój J. B.] […] Kościół czuje konieczność zharmonizowania posłannictwa ewangelicznego z równowagą kulturalną ludzi, do których się zwraca […] Kościół, jak świadczy o tym historia, był zawsze równocześnie głosicielem Ewangelii i budowniczym kultury; interesował się „całym" człowiekiem, jego rozwojem, sztuką, przemianami społecznymi, jego pojęciami o miłości i przyjaźni, rozważaniami czysto badawczymi […][8].

Z drugiej strony ważną częścią zbliżenia świata i Kościoła jest korzyść, jaką wynoszą z niego Kościół, Lud Boży i Ewangelia: „równocześnie, współpracując nad rozwojem kultury, Kościół otrzymuje od tej kultury głęboką naukę; Kościół uczy się od człowieka i od świata być coraz bardziej samym sobą", aby – parafrazując wnioski z soborowego wystąpienia generała jezuitów – duszpasterstwo Kościoła w świecie współczesnym prowadziło „do orędzia Chrystusa żywego, żądnego przeniknąć poprzez wszystkie formy rozwoju człowieka w historii całej ludzkości[9].

Z przedstawionego powyżej „sprzężenia zwrotnego" relacji między Kościołem (duszpasterstwem) i światem (nauką i społeczeństwem) można wyprowadzić trzecią przesłankę zmian form duszpasterstwa posoborowego – mianowicie, zgodnie z duchem Soboru, formuła „*aggiornamento* – uaktualnienie, polega na tym, że to nie ludzie dostosowują się do

---

8 Tamże, s. 141.

9 Tamże, s. 142–143.

świętych nauk, ale święte nauki do ludzi"[10]. Oczywiście nie należy tego rozumieć jako zmiany fundamentalnych wartości Ewangelii, naginania zasad wiary do zmiennych uwarunkowań życia współczesnych społeczeństw i do życzeń ludzi nawet deklaratywnie wierzących, ale nieprzyjmujących w pełnym wymiarze praw i obowiązków wiary. Chodzi o dostosowanie Ewangelii do potrzeb ludzi w znaczeniu zmiany języka, form pastoralnych, nowego stylu głoszenia niezmiennych zasad doktryny, co będzie do dziś, wiele lat po soborze, ciągłym problemem dla duszpasterstwa specjalistycznego, i o zastosowanie moralnego przesłania Kościoła do trudnych sytuacji życia indywidualnych osób, grup społecznych i nowych obszarów wiedzy o świecie (takim obszarem jest niewątpliwie szeroko pojęta ekologia i ochrona środowiska ludzkiego). Zostało to podkreślone już podczas otwarcia soboru i potwierdzone w konstytucji *Gaudium et spes*, w słowach o „właściwym harmonizowaniu kultury ludzkiej i obywatelskiej z nauką chrześcijańską" (tytuł 62 numeru konstytucji), gdzie „czym innym jest sam depozyt, to znaczy same prawdy wiary, a czym innym sposób, w jaki są głoszone, choć takie samo jest ich znaczenie i ta sama zawarta w nich myśl"[11].

---

[10] R. de Mattei, *Sobór Watykański II…*, dz. cyt., s. 19. Jest to odwrócenie nieaktualnego dziś aksjomatu kard. Egidio da Viterbo z przemówienia na rozpoczęcie Soboru Laterańskiego V w 1512 roku: „Homines per sacra immutari fas est, non sacra per homines" („Ludzie powinni być przemienieni przez świętość, a nie świętość przemieniona przez ludzi"). Tamże.

[11] Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* [dalej w przypisach i tekście jako: KDK], 62, [w:] *Sobór Watykański Drugi. Konstytucje, dekrety, dekla-*

9.2. NOWOŚĆ FORM DUSZPASTERSKO-EKOLOGICZNEGO *AGGIORNAMENTO*

Ta oryginalność soborowego duszpasterstwa widoczna w samej formie dokumentów, ich języku, sposobie argumentacji i w odmiennej niż dotychczas atmosferze retoryki soborowej w obradach delegatów i ekspertów, a później w tekstach dokumentów Vaticanum II, nie jest przypadkowa. Takie duszpasterstwo nie jest już drugorzędne wobec doktryny, dogmatów i prawd wiary, ale „sposób, w jaki doktryna jest formułowana, czyni z siebie sama doktrynę: nośnik doktryny staje się ważniejszy od niej samej”[12].

Szerzej na ten temat mówi amerykański jezuita, historyk Kościoła, o. John W. O'Malley, obserwator Soboru Watykańskiego II (wówczas student w Rzymie), badacz jego problematyki i świetny popularyzator wiedzy o soborze. Inaczej niż poprzednie sobory, Vaticanum II unika scholastycznego, dialektycznego bezosobowego i analitycznego sposobu mówienia, argumentacji, poruszenia umysłu. Dziś, oceniając wydarzenia sprzed 50 lat, mówi się odnowie, pojednaniu i zaproszeniu do dialogu, ale z punktu widzenia współczesnego duszpasterstwa prowadzonego wśród ludzi o innej kulturze, innym myśleniu niż chrześcijan przedsoborowych, duszpasterstwa stojącego wobec wyzwań nowych dziedzin świeckich nauk i wartości, odejście „od dialektyki wygrywania sporu – ku dialogowi, którego celem jest wypracowanie

---

racje. Tekst łacińsko-polski, Paris 1967; por. Jan XXIII, *Mowa wygłoszona 11 października 1962 na otwarcie Soboru*, dz. cyt., s. 792.

[12] R. de Mattei, *Sobór Watykański II…*, dz. cyt., s. 17.

wspólnego stanowiska, […] od abstrakcyjnej metafizyki – ku interpersonalnemu «jak być», […] od wielkich schematów pojęciowych lub *summae* z setkami logicznie połączonych części – ku pokornemu przyjęciu tajemnicy"[13] ma ogromne znaczenie praktyczne. Nie chodzi nawet o retorykę, nowy styl (gatunek wypowiedzi) czy słownictwo dokumentów kościelnych, notabene już w trakcie soboru komentowane, kwestionowane i do dziś uznawane w duchu hermeneutyki zerwania za niewybaczalny błąd Kościoła XX wieku, ale o nowe rozumienie duszpasterstwa, widoczne już nie w języku i w schemacie epideiktycznym, lecz w „pastoralności posoborowej", która przeszła od charakteru wykładu monograficznego do panelu dialogu, wymiany zdań, perswazji, uznania, pojednania. Zmiana podejścia (bez najmniejszej utraty ważności zasad, prawd i kerygmatu) do niezmiennego nauczania Kościoła, czy – jak wyraża to O'Malley – „poprawne posługiwanie się nowym językiem oznacza pełne przyjęcie wartości i wrażliwości kultury innej niż własna. Nasze gesty, mowa ciała, zachowania i reakcje są tak odmienne, że w pewnym sensie stajemy się inną osobą"[14]. A przecież Polak mówiący po angielsku czy włosku nie przestaje być Polakiem, nie traci swojej tożsamości, kontaktu z rodakami czy nabytych umiejętności, poglądów i wiary (nie mówiąc już o swoim ojczystym języku). Podobnie jest z przebywaniem w danej kulturze i społeczności. Profesor filozofii, który pisze wiersze, jest ciągle tym samym człowiekiem, chociaż jego poezje trzeba czytać inaczej niż jego książki filozoficzne. Można wobec tego

---

[13] J. W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2011, s. 71.

[14] Tamże, s. 73.

stwierdzić, że nowość duszpasterstwa posoborowego polega na uwspółcześnieniu, większym dostosowaniu się Kościoła do człowieka i jego doczesnej aktywności. Dzięki temu łatwiej możemy mówić o stosunku Ewangelii do nauk szczegółowych wobec współczesnych problemów środowiska naturalnego i zagrożeń ekologicznych. Znów jednak nie tylko o sam język chodzi, ponieważ o wiele ważniejsza jest zmiana myślenia, duszpasterska potrzeba lepszego rozumienia problemów ekologicznych, wzbudzenia większej wrażliwości na to, co dawniej wyrażało się w średniowiecznym egzemplaryzmie[15] czy w nowożytnej teologii stworzenia.

9.3. NOWE TREŚCI DUSZPASTERSKO-EKOLOGICZNEGO *AGGIORNAMENTO*

W duszpasterstwie, zwłaszcza jeśli chodzi o troskę o stworzenie, o ochronę przyrody, soborowy i posoborowy panegiryczno-epideiktyczny styl teologii

> dąży do pojednania, budząc uznanie dla jakiejś sprawy, zarazem stwarza lub podsyca u osób, do których się zwraca, poczucie, że wszyscy oni podzielają – lub podzielać powinni – te same ideały i muszą współpracować, aby je osiągnąć. Perswadując coś

[15] Koncepcja filozoficzna pochodząca od Platona, związana później przez św. Augustyna z kontekstami teologicznymi objawienia Logosu, która głosiła, że „rzecz stworzona sama w sobie jest naśladownictwem jej modelu w Bogu (analogicznie jak dzieło sztuki, będące przybliżaniem się do wzoru obecnego w umyśle artysty)". Z. Zdybicka, *Egzemplaryzm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. IV, dz. cyt., kol. 734.

> innym, do pewnego stopnia umieszczamy się na tym samym poziomie co ci, których przekonujemy. Nie nakazujemy „z wysoka" – byłby to dyktat, a nie przekonywanie. Perswazja działa od wewnątrz. Aby odnieść sukces, przekonujący muszą utożsamić się ze swoimi słuchaczami i ukazać, że podzielają ich zainteresowania, a nawet nadzieje, radości i smutki. Co więcej, panegiryk wiąże się z pragnieniem skierowania słuchaczy ku wielkim sprawom. *Implicite* jest w nim zawarte wezwanie, aby wznieść się ponad wszelką małostkowość i roztaczać śmiałą wizję i rozwijać w sobie szlachetnego ducha[16].

Nasuwa się tu porównanie ze św. Franciszkiem z Asyżu, patronem ekologów i „pierwszym ekologiem", który, jak wiemy, jako teolog przyrody dokonał znanego powszechnie przełomu w relacji człowieka do naturalnego środowiska. Jednak jego słynna *Pieśń słoneczna* była już wtedy przykładem panegiryku na cześć Stwórcy i to nie tylko od stworzeń żywych, lecz przecież przede wszystkim od przyrody nieożywionej[17]. Był to zupełnie nowy sposób ukazania istotnych prawd wiary w stworzenie. W tym znaczeniu Biedaczyna z Asyżu nie tylko wyprzedził ducha Soboru Watykańskiego II, lecz także jest i dziś wzorem duszpasterstwa ekologicznego, właśnie ze względu na właściwy styl

---

16 J. W. O'Malley, *Co się zdarzyło…*, dz. cyt., s. 73–74.

17 Uderzające jest w niej nazwanie przez Franciszka słońca, księżyca, ziemi czy ognia „braćmi i siostrami"; często stosowane przez autorów dokumentów soborowych określenia „bracia" i „siostry" stały się nowymi słowami „horyzontalnymi", odwołującymi się do haseł „równości" czy „kooperacji", „partnerstwa" i „współpracy", budujących dialog i zrozumienie; por. tamże, s. 75–76.

i perswazję w nakłanianiu chrześcijan do działań wobec zagrożeń środowiska naturalnego.

To sprzężenie duszpasterskie – z jednej strony nowy, zasadniczy kierunek oddziaływania świata na Kościół i duszpasterstwo oraz z drugiej odpowiedź pastoralna sposobów, metod i odpowiednich narzędzi społeczno-kulturowych z obszaru kościelnego na świat współczesny – nie zostało jednoznacznie i definitywnie określone przez Sobór. To sprzężenie w praktyce posoborowej stało się raczej zmaganiem między silnymi wpływami myślenia, wartościowania i wiary współczesnego świata z niezmiennymi zasadami, prawdami i praktyką duszpasterską Kościoła posoborowego. Niekiedy w duchu nowożytnego i modernistycznego przekształcania świata nie wystarczały zmiany w sposobie wyrażania Ewangelii – wielu katolików, wierzących i praktykujących (bardziej może z braku zrozumienia znaczenia Soboru Watykańskiego II niż ze złej woli), proponowało zamiast powiązania kultury nowoczesnej z nowymi sposobami ewangelizacji raczej wchłonięcie duszpasterstwa i doktryny Kościoła przez świat współczesny z jego postępem, naukowością i laicyzacją. Taki „odnowiony" Kościół, w duchu „poprawionej" Ewangelii i prawd wiary, z bardziej „ludzką" moralnością, wydawał się w niektórych kręgach ludzi wierzących lepszym rozwiązaniem na przyszłość, m.in. w polu duszpasterstwa. Szczególnie jest to widoczne w posoborowych i okołosynodalnych debatach medialnych (również w wypowiedziach osób niewierzących) na tematy moralne związane z duszpasterstwem małżeństw i rodzin[18] oraz w dys-

[18] Można odnotować gorące spory na temat możliwości udziału w sakramencie pokuty i Eucharystii osób niezwiązanych sakramentem małżeństwa i po rozwodzie w nowych związkach – zob. Franciszek,

kusjach towarzyszących wydawaniu ważnych dokumentów posoborowych – także na styku duszpasterstwa i zasad życia małżeńskiego i rodzinnego[19].

W wielu duszpasterskich tematach dyskusje, spory i kontrowersje nie są niczym z gruntu złym czy gorszącym. Nawet zagadnienia dotychczas odległe dla praktyki pastoralnej i nieobecne w relacji do Kościoła stają się *punctum saliens* w przyszłościowych perspektywach religijnych. Analogicznie do znaczenia relacji Kościoła katolickiego i religii pozachrześcijańskich można żywić nadzieję, że dotychczasowe trudności małżeństw i rodzin chrześcijańskich w przyszłości staną się czymś naturalnym w praktyce duszpasterskiej, nie naruszając przy tym fundamentu prawd wiary i obyczajów. Nawet poważna krytyka obecnych rozwiązań duszpasterskich,

---

Discorso del Santo Padre Francesco per la conclusione della III Assemblea Generale Straordinaria del Sinodo dei Vescovi, w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141018_conclusione-sinodo-dei-vescovi.html (17.11.2014), oraz w relacji Kościoła do związków homoseksualnych (problem nie jest nowy, a duszpasterskie wskazania w tym zakresie formułuje: Kongregacja Nauki Wiary, zob. *List do biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych*, 1.10.1986, [w:] *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygieł, Tarnów 1998, s. 350–359.

[19] Chodzi o encyklikę Pawła VI, *Humanae vitae* o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego z 25.07.1968 r., której kontrowersje doktrynalne i duszpasterskie najlepiej w j. polskim ukazuje mało znany dokument *Memoriał krakowski. Uzasadnienie katolickiej nauki tyczącej podstaw moralnych życia małżeńskiego*, Kraków 1968, [w:] *Memoriał krakowski oraz Wprowadzenie do encykliki Humanae vitae*, materiały do dyskusji przygot. J. Bajda, Poznań 2012, s. 13–20, 64.

występująca chociażby na ostatnim III Nadzwyczajnym Synodzie Biskupów na temat: „Wezwania duszpasterskie wobec rodziny w kontekście ewangelizacji" (październik 2014), nie jest zabroniona i niewłaściwa. Może ona pomóc w znalezieniu twórczych, nowych rozwiązań, nie zawsze kompromisowych, ale zgodnych z niezmiennymi zasadami nauczania kościelnego – tak jak w czasie Vaticanum II w sprawie relacji Kościoła do innych religii. Powstały w Sekretariacie do spraw Jedności Chrześcijan pierwotny schemat dokumentu po przeredagowaniu, licznych zastrzeżeniach, dyskusjach, w nowym kształcie stał się jednym ze sztandarowych, nowatorskich aktów soborowego *aggiornamento* i *accomodata renovatio* – znamy go dziś pod nazwą Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*.

Nowe perspektywy kontaktów katolików z innymi religiami, z początku obciążone wieloma uprzedzeniami i wadami, po gorących dyskusjach, których przebieg w pewnym stopniu tylko oddają robocze sprawozdania soborowe, we wnioskach nienaruszające niczego z niezmiennej doktryny eklezjologicznej, pozwoliły na „niezwykle szeroki oddech […] nie tylko w postawie Kościoła wobec judaizmu, ale wobec wszystkich religii niechrześcijańskich"[20]. Znaczące zasługi w przeprowadzeniu tego „oddechu" w otwarciu się na pozakatolickie części chrześcijaństwa i innych religii, a zwłaszcza w delikatnej kwestii żydowskiej, miał na soborze niemiecki kardynał, jezuita Agostino Bea (1881–1968), ówczesny przewodniczący utworzonego przez Jana XXIII w 1960 roku Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan (od początku soboru

[20] Z. Czajkowski, *Ostatnia sesja…*, dz. cyt., s. 132.

w randze Komisji). Kardynał Bea, promotor późniejszej deklaracji *Nostra aetate*, oddał znaczenie odmiennych opinii i polemik w tworzeniu nowego spojrzenia Kościoła katolickiego na podzielone chrześcijaństwo i różnorodność religii na świecie w wypowiedzi zamieszczonej na łamach „L'Avvenire D'Italia":

> Jest rzeczą charakterystyczną, że opatrznościowe rozszerzenie horyzontów powstało dzięki rozbieżnościom poglądów i jest wynikiem poważnych trudności, jakie spowodował początkowy projekt deklaracji. Już sam ten fakt dowodzi, że trudności nie zawsze szkodzą, ale mogą dać początek skutecznemu rozwojowi. W tym rozumieniu deklaracja przez swe przeobrażenie stała się – pomimo rozbieżnych punktów widzenia – zachęcającym przykładem lojalnej i braterskiej współpracy[21].

9.4. OD IDEI DO PRAKTYKI SOBORU DUSZPASTERSKIEGO

Jest to niewątpliwe *novum* w przesłaniu duszpasterskich dokumentów soborowych i posoborowych, które nie mają autorytatywnie określać stanowiska Kościoła na dany temat, ale jedynie otwierają przestrzeń do dyskusji – nawet jeśli w Kościele pojawią się wyrażane zbiorowo odrębne opinie i rozwiązania pastoralne. Będą one ciągle powracać na kolejnych synodach przez dziesiątki lat po soborze, poszerzą się o nowe akcenty w miarę rozwoju społecznego i kulturowego świata,

[21] Tamże, s. 132.

zmierzą się z doświadczeniami Kościoła i dopiero później wydadzą zbawcze owoce. Podobnie było przed soborem. Zakładano, że Vaticanum II będzie tylko porządkował i zatwierdzał wskazania Jana XXIII (z encykliki *Pacem in terris* z 11 kwietnia 1963 roku) i później Pawła VI (z encykliki *Ecclesiam suam* z 26 czerwca 1964 roku) zawarte w wielkich pozasoborowych wypowiedziach towarzyszących pracom nad właściwymi dokumentami Soboru. W istocie obie encykliki wywarły znaczny i decydujący wpływ na soborowe schematy, zwłaszcza na projekt Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, który był najważniejszym problemem w pierwszej części Soboru Watykańskiego II (została ona uchwalona na drugiej sesji soboru), oraz w szeregu kwestii tzw. „wewnątrzkościelnych", znów w atmosferze niemałych kontrowersji na kolejnych sesjach: Sobór jednoznacznie zdefiniował tożsamość Kościoła wobec objawienia Bożego, wskazał zadania biskupów i kapłanów oraz miejsce życia zakonnego w Kościele, określił znaczenie działalności misyjnej, apostolatu świeckich i wychowania chrześcijańskiego. Jednak – co szczególnie ważne dla posoborowych, duszpasterskich wyzwań świata – dokonał on swoistego „rozrachunku ze światem", stawiając Kościół przed koniecznością zabrania głosu w sprawie problemów współczesności i problemów człowieka (Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Deklaracja o stosunku Kościoła katolickiego do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* i Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*)[22]. Owszem, inspiracje encykli-

[22] Por. tamże, s. 255–256. Autor podaje ogłoszenie wyliczonych dokumentów „wewnętrznych" i „zewnętrznych" na IV sesji Soboru Watykańskiego, podczas gdy niektóre z tych tekstów zostały ogłoszone na

ką *Pacem in terris* były na początku obecne, ale w trakcie prac nad schematem XIII, który stał się później Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym, Sobór przekroczył granice samookreślenia się Kościoła i wyszedł do świata w sposób nowy, niezwykły i twórczy, nieznany wcześniej w historii. Z jednej strony autorzy schematu XIII próbowali tego dokonać w duchu znanych, wcześniejszych encyklik i dotychczasowego nauczania społecznego, ale potrzeba było również innego widzenia świata i jego nowych problemów, aby odpowiedzieć na pytania ludzkości, w znacznej części niechrześcijańskiej. Wspomniany wyżej generał jezuitów, o. Pedro Arrupe, w przemówieniu z 27 września 1965 roku zauważył, że od początku istnienia chrześcijaństwa nie wypracowano globalnych, skutecznych form duszpasterstwa, które oddziaływałoby na całą ludzkość:

> ilustrując swe przemówienie liczbami, wskazał, że ilość katolików relatywnie maleje. W roku 1961 stanowili 18% ludności świata, w roku 1965 – 16%. „Po dwudziestu wiekach – powiedział – katolicy stanowią zaledwie 1/6 ludzkości i nie wywierają na świat proporcjonalnego wpływu»[23].

III sesji (Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae Caritatis*, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam Totius*, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, Deklaracja o stosunku Kościoła katolickiego do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*). Por. K. Wojtyła, *Wstęp ogólny*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Poznań 2002, s. 9.

[23] Z. Czajkowski, *Ostatnia sesja…*, dz. cyt., s. 249. Notabene, po upływie prawie kolejnego półwiecza, według danych orientacyjnych

To, co odtąd będzie towarzyszyło teologii pastoralnej, zawiera się w wypowiedzi jednego z teologów-doradców soborowych, francuskiego dominikanina o. Marie-Dominique'a Chenu (1895–1990):

> I stało się, że ten projekt, który początkowo mógł się zdawać zwykłym praktycznym uzupełnieniem ustalonej poprzednio doktryny, wkroczył niespodzianie w samą treść soboru, niesiony przez wewnętrzną logikę tego uświadomienia sobie przez Kościół problemów nowych, problemów Kościoła szukającego siebie i szukającego świata, aby pozostać samym sobą[24].

Marie-Dominique Chenu szczególnie interesował się schematem XIII i razem z Yves'em Congarem redagował projekt przesłania Kościoła do świata. W ostatecznej wersji konstytucji *Gaudium et spes* można zauważyć nowy sposób działalności duszpasterskiej, polegającej na skierowaniu zakorzenionego w historii słowa pochodzącego od Boga do realnego człowieka z uwzględnieniem jego kondycji społecznej, ekonomicznej i politycznej. Ojciec Chenu wiele uwagi poświęcił na soborze i w refleksji posoborowej zaproponowanej przez papieża Jana XXIII kategorii „znaków czasu", czyli „wcielania Ewangelii w rzeczywistość naszego czasu przez odczytywanie znaków czasu w świetle tajemnicy wcielenia"[25]. Można powiedzieć, że Chenu żył „na przełomie"

---

z 2014 r. w ponadsiedmiomiliardowej populacji Ziemi katolików jest nadal ok. 17 proc. (1,2 mld).

[24] Cyt. za: Z. Czajkowski, *Ostatnia sesja…*, dz. cyt., s. 256–257.

[25] A. Lobato, *Chenu*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. II, Lublin 2001, s. 109.

XIX, XX i XXI wieku, ponieważ teologia i filozofia neoscholastyczna, której uczył się jako kleryk dominikański w Rzymie od 1913 roku[26], pochodzą z filozofii w duchu św. Tomasza z Akwinu zaproponowanej przez Leona XIII w encyklice *Aeterni Patris* w 1879 roku, a posoborowe dzieła francuskiego dominikanina powstają w klimacie nowych wyzwań teologicznych technologicznej ery końca XX wieku[27]. Metodologicznie więc słuszne będzie dokładniejsze przeanalizowanie w dalszej części przygotowywanego, już współczesnego wprowadzenia do idei *Sacrum i przyroda* pastoralnych wątków *Gaudium et spes* i innych dokumentów soborowych, przy redakcji których brał udział dominikański teolog, a także inni ojcowie i teolodzy Soboru[28].

---

[26] Por. F. Kerr, *Katoliccy teolodzy…*, dz. cyt., s. 27.

[27] Za „ekoteologiczny" można uznać jego niezwykły esej na marginesie problemu rozdarcia współczesnego człowieka między technologią i duchowością. Por. M.-D. Chenu, *Teologia materii. Cywilizacja techniczna i duchowość chrześcijańska*, tłum. O. Scherer, Paris 1969.

[28] Będzie to m.in. analiza komentarza Marie-Dominique'a Chenu do konst. *Gaudium et spes*: Zob. M.-D. Chenu, *Lud Boży w świecie*, tłum. Z. Włodkowa, H. Bortnowska, Kraków 1968.

ROZDZIAŁ X

WĄTKI PASTORALNE I EKOLOGICZNE W DOKUMENTACH SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Niewątpliwie kamieniem milowym Soboru na drodze do „Kościoła szukającego siebie i szukającego świata" była Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, uchwalona na ostatniej, czwartej sesji publicznej 18 listopada 1965 roku. Ale były jeszcze inne teksty soborowe, również o niebagatelnym znaczeniu dla naszego tematu…

10.1. NAJWAŻNIEJSZY DOKUMENT PASTORALNY DWÓCH TYSIĘCY LAT CHRZEŚCIJAŃSTWA

Kościół w konstytucji *Gaudium et spes* jednoznacznie podkreśla swoją autonomię względem dóbr, organizacji i autorytetów ziemskich, akcentując swoją religijną i ponadczasową naturę:

> Właściwa misja, którą Chrystus powierzył swemu Kościołowi, nie należy do porządku politycznego, gospodarczego czy społecznego: cel bowiem, który On mu wyznaczył, zawiera się w ramach porządku religijnego, ale niewątpliwie z tej właśnie misji religijnej wypływa zadanie, światło i siły, które mogą służyć ustanowieniu i umocnieniu społeczności ludzkiej zgodnie z prawem Bożym. […] Nie będąc ponadto mocą swojej misji i natury związany z żadną formą kultury ludzkiej albo systemem politycznym, gospodarczym czy społecznym, ze względu na swoją uniwersalność Kościół może stanowić najściślejszą więź między różnymi społeczeństwami ludzkimi i narodami, byleby one mu zawierzyły i rzeczywiście uznały jego prawdziwą wolność w wypełnianiu tej misji (KDK 42).

Poza tym Kościół, uznając swoją autonomię i służebną rolę wobec świata, zgodził się na pluralizm światopoglądowy rzeczywistości ziemskich i przyjął dość niezwykłą (jak na dotychczasowe dzieje jego obecności w świecie) metodę relacji ze światem – dialog. Nie wchodząc zbytnio w szczegóły dawnego i obecnego rozumienia tego pojęcia, dla duszpasterstwa był to „przewrót kopernikański”[1], ponieważ

> słowo, a raczej pojęcie dialogu, używane często na soborze, przeszło ogromną ewolucję znaczeniową. Przez dialog rozumiano

---

[1] Określenie stosowane do znaczących historycznie idei w teologii pastoralnej. Użył go najpierw ks. Franciszek Blachnicki w swojej ewangelizacyjno-katechumenackiej koncepcji duszpasterstwa, a następnie ks. B. Biela na określenie eklezjologicznej istoty teologii pastoralnej A. Grafa. Por. F. Blachnicki, *Rekolekcje dla Wspólnoty Kapłanów Chrystusa Sługi*, Lublin 1991, s. 11–12; cyt. za: B. Biela, *Zarys koncepcji teologii pastoralnej ks. Franciszka Blachnickiego*, Katowice 2004, s. 67 oraz s. 14.

bowiem nie tylko metodę wzajemnego porozumiewania się, ale także przypisywano mu pewne określone znaczenie postawy otwartej, przeciwstawiającej się potępieniu i anatemom[2].

Taki styl, zaznaczony w *Gaudium et spes* w ostatniej fazie soboru, faktycznie był obecny od początku jego obrad, a po jego zakończeniu na trwale przeniknął nie tylko do języka i ducha synodów, konferencji i wszystkich posoborowych dokumentów Kościoła katolickiego, lecz także mocno dał o sobie znać w praktyce pastoralnej parafii i diecezji oraz w podstawowych, jednostkowych relacjach katolików wobec otaczającego ich świata, często obojętnego na misję Kościoła, a nawet wrogiego Kościołowi.

Ważnym odkryciem w tym dialogu okazuje się dziś nowe podejście do osiągnięć naukowych, powstawania różnych dziedzin nauki, widoczne w opiece duszpasterskiej ludzi nauki, ale i w wykorzystywaniu przez Kościół świeckich metodologii, osiągnięć badań empirycznych i zasobu wiedzy o człowieku i świecie. Poza tym w znaczącym dla naszego tematu numerze 62 konstytucji duszpasterskiej jest mowa nie tylko o wykorzystaniu w teologii dorobku nauk ścisłych, lecz także o znaczeniu nauk świeckich dla szeroko pojętego pogłębiania życia wiary poszczególnych osób:

---

[2] Z. Czajkowski, *Ostatnia sesja…*, dz. cyt., s. 258; por. również tamże, s. 249–250. „Roger Geraudy, opisując atmosferę Vaticanum II, nadał swemu artykułowi bardzo charakterystyczny tytuł: «Od anatemy do dialogu». Tytuł ten oznacza, że Kościół uznając pluralizm światopoglądowy świata, postanowił podjąć dialog z ateistami, z marksistami. Trudno nie docenić praktycznego znaczenia tej zmiany w stosunku Kościoła do pluralistycznej rzeczywistości świata". Tamże, s. 258.

> Nowsze odkrycia i wyniki nauk ścisłych, historii i filozofii stawiają bowiem nowe problemy, pociągające za sobą również życiowe konsekwencje i wymagają nowych badań, także od teologów. […] W duszpasterstwie winno się uznawać i w wystarczającym zakresie stosować nie tylko zasady teologii, lecz także zdobycze nauk świeckich, zwłaszcza psychologii i socjologii, aby prowadzić wiernych do czystszego i dojrzalszego życia w wierze (KDK 62).

Zakreślony obszar świeckich nauk i dziedzin kultury znaczących dla życia Kościoła jest bardzo szeroki. Nie znajdujemy wprawdzie w dokumentach soborowych słów „ekologia", „środowisko naturalne" czy „ochrona przyrody", ale pośrednio możemy wywnioskować, że w tym zakresie mieści się wiele cech współczesnego sposobu opisywania przyrody, możliwości jej przetwarzania, modyfikowania i niszczenia oraz szereg problemów szeroko pojętej ekologii, o czym świadczą poniższe cytaty:

> Dyscypliny techniczne rozwijają się tak, że przekształcają oblicze ziemi, a nawet usiłują opanować przestrzeń pozaziemską […] rodzaj ludzki przechodzi od statycznego poznania porządku rzeczywistości do poznania bardziej dynamicznego i ewolucyjnego, skąd wywodzi się nowy, ogromny kompleks problemów, który wymaga nowych analiz i syntez (KDK 5);
>
> człowiek nie błądzi, jeżeli uważa siebie za istotę wychodzącą poza cielesność, a nie tylko za cząstkę natury […] (KDK 14);
>
> człowiek pracą swoich rąk albo za pomocą środków technicznych uprawia ziemię, aby wydała owoc i stawała się godnym mieszkaniem całej rodziny ludzkiej, […] [dlatego – przyp. mój J. B.] wypełnia […] objawiony u początków czasów Boży plan poddania ziemi człowiekowi, a także doskonalenia dzieła stworzenia – tym samym doskonali również siebie samego (KDK 57);

stara się […] wyjaśnić sytuację [człowieka – przyp. mój J. B.] we wszechświecie (KDK 62);

zamysłem Bożym co do świata jest, by ludzie zgodnie odnawiali porządek rzeczy doczesnych i ustawicznie go doskonalili […] rozwój i postęp nie tylko pomagają osiągnąć ostateczny cel człowieka, mają też własną, nadaną im przez Boga wartość czy to same w sobie, czy jako części całego porządku doczesnego: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre" (Rz 1, 31), [jednak – przyp. mój J. B.] […] z biegiem czasu używanie rzeczy doczesnych zostało skażone przez ciężkie występki, […] za naszych dni także wielu ludzi przeceniających postęp nauk przyrodniczych i techniki, skłania się jakby do ubóstwienia rzeczy doczesnych, stając się raczej ich niewolnikami niż panami[3].

10.2. CZY SOBÓR WATYKAŃSKI II BYŁ SOBOREM EKOLOGICZNYM?

Nowy duch Soboru wyrażający się w *Gaudium et spes* i duszpasterstwie „przyrody", które bazuje na misji i dialogu w Kościele, nie miałby takiego znaczenia, gdyby nie inna wielka konstytucja Vaticanum II uchwalona rok wcześniej na trzeciej sesji publicznej Soboru 21 listopada 1965 roku – Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*. Bez tego fundamentu trudno byłoby wyobrazić sobie otwarcie na świat postulowane w konstytucji *Gaudium et spes*, w zadaniu łączenia teorii z praktyką duszpasterską, problemów pastoralnych z kwestiami dogmatycznymi,

[3] Sobór Watykański II, Dekret o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, 7, www.kns.gower.pl/vaticanum/apostolicam.htm (14.08.2015).

w przenikaniu się tego, co ziemskie, doczesne, z Tym, który jest niezmienny, w postawie pastoralnej wobec zagadnień współczesności i w trosce o ustrzeżenie nauczania w Kościele przed niebezpieczeństwem dezaktualizacji[4]. Konstytucja *Lumen gentium* (dalej jako: KK) pozwoliła na wyjście Kościoła naprzeciw światu stworzeń dzięki odnowionej koncepcji Kościoła rozpiętego między niewidzialnym, duchowym misterium (KK 1–8) a widzialnym, ziemskim Ludem Bożym (KK 9–17). Geneza i istota Kościoła w soborowej eklezjologii ujawnia z jednej strony jego boskie, trynitarne pochodzenie, a z drugiej strony pokazuje, jak silnie jest on osadzony w stworzeniu świata, w dziejach Izraela, w historii zbawienia i w misterium paschalnym – czyli w Jezusie Chrystusie w życiu każdego człowieka i wszystkich czasów[5]. To oznacza, że w świecie i w Kościele istnieje jednocześnie pierwiastek boski i ludzki, *sacrum* i *profanum*, a cały świat, całe stworzenie w teandryczności natury Kościoła, „na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się do tajemnicy Słowa Wcielonego" (KK 8) i tkwi w „in-egzystencji, tzn. wszczepieniu i trwaniu człowieka w Chrystusie" (KK 7)[6].

Przyroda i świat stworzony nie występują tu ani panteistycznie jako bóstwo w Chrystusie, ani jako świat poddany człowiekowi do zniszczenia, lecz stanowią punkt wyjścia w drodze wszystkich stworzeń z człowiekiem na czele ku Bogu, ku doskonałości w Jezusie Chrystusie. W konsekwencjach

---

4 Por. S. Rabiej, *Kościół w jednoczącej się Europie*, [w:] *W czterdziestolecie Soboru Watykańskiego II. Refleksja Wydziału Teologii KUL*, red. A. Czaja, L. Górka, J. Pałucki, Lublin 2007, s. 258.

5 Por. A. Czaja, *Traktat o Kościele*, dz. cyt., s. 339.

6 Tamże, s. 340.

teologicznych i ekologicznych Kościół mocno osadzony w stworzeniu świata[7] ma przeobrażać duchowo całą rzeczywistość ziemską i kierować ją do Chrystusa, ma pomóc człowiekowi chronić świat stworzony i doskonalić go, a nie niszczyć, zatruwać i zanieczyszczać. Wniosek, postulat dla ekologii wynikający z definicji Kościoła w soborowej konstytucji *Lumen gentium* brzmi: teandryczność Kościoła ma się wyrażać także w ochronie przyrody, w doskonaleniu stworzenia, w trosce o naturalne środowisko człowieka, aby realizować uświęcenie świata i zbawienie wszystkiego i wszystkich w Chrystusie (*Sacrum i przyroda*).

Analizując konstytucję, można znaleźć w pierwszych jej numerach kapitalny dla naszych analiz obraz misterium Kościoła jako „roli uprawnej" ze „starym drzewem oliwnym, którego świętym korzeniem byli patriarchowie", a „Rolnik niebieski zasadził Kościół jako winnicę wybraną" z prawdziwą winoroślą [którą – przyp. mój J. B.] jest Chrystus użyczający życia i urodzajności pędom, to znaczy nam, którzy przez Kościół trwamy w Nim, a bez Niego nic nie możemy uczynić (J 15, 1–5)" (KK 6). Z tego duchowego misterium *Lumen gentium* prowadzi nas do konkretnego Ludu Bożego, m.in. świata katolików świeckich, którzy

> powinni poznawać najgłębszą naturę całego stworzenia, jego wartość i przeznaczenie do chwały Bożej […] aby dobra stworzone według ustanowienia Stwórcy i według oświecenia Jego słowa były pielęgnowane przez ludzką pracę, sztukę, technikę, cywilizację i kulturę dla pożytku wszystkich rzeczywiście ludzi

[7] „Na Vaticanum II początki Kościoła związano z dziełem stworzenia świata, a jego zamysł z odwieczną wolą Boga". Tamże, s. 367.

> i aby były między nich stosowniej rozdzielane i na swój sposób prowadziły do powszechnego postępu w ludzkiej i chrześcijańskiej wolności (KK 36).

To jeszcze nie koniec koncepcji Kościoła według *Lumen gentium*, ponieważ Lud Boży, prowadzony w pielgrzymce doczesnej i duchowej, łącząc się z historią stworzenia, nabiera jeszcze charakteru eschatologicznego.

> Już przyszedł zatem do nas kres wieków (por. 1 Kor 10, 11); już zostało ustanowione nieodwołalnie odnowienie świata i w pewien rzeczywisty sposób jest ono antycypowane w doczesność: Kościół bowiem już na ziemi jest naznaczony prawdziwą, choć niedoskonałą jeszcze świętością. Dopóki jednak nie powstanie nowe niebo i nowa ziemia[8], w których zamieszka sprawiedliwość (por. 2 P 3, 13), Kościół pielgrzymujący w swoich sakramentach i instytucjach, które należą do obecnego wieku, posiada postać tego przemijającego świata i żyje pośród stworzeń, które aż dotąd jęczą i wzdychają w bólach rodzenia i oczekują objawienia się dzieci Bożych (por. Rz 8, 19–22) (KK 48).

W tym ekologicznym schemacie Konstytucji dogmatycznej o Kościele mamy nie tylko odwołanie do najważniejszych,

---

[8] W rozdziale szóstym konstytucji, od którego zaczyna się omawiany schemat, pojawia się jeszcze określenie Kościoła jako „przybytku Boga z ludźmi" (Ap 21, 3) oraz przede wszystkim porównanie Kościoła do „świętej świątyni" – Oblubienicy Chrystusa, zstępującej z nieba jako „Miasto Święte – Jeruzalem Nowe" (Ap 21, 2), objawione w Apokalipsie św. Jana razem z „niebem nowym i ziemią nową" (Ap 21, 1). Por. K. Wenzel, *Mała historia…*, dz. cyt., s. 58.

biblijnych źródeł nauki o stworzeniu świata, rozwoju cywilizacji „przez ludzką pracę, sztukę, technikę, cywilizację i kulturę" i odkupienie stworzeń „oczekujących objawienia się dzieci Bożych", lecz także wprowadzenie w tekście dokumentów do istotnych, podstawowych tez stosunku Kościoła do świata przyrodniczego[9], które rozwinęła następnie Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Warto tu zwrócić również uwagę na terminologię. W pierwszym tłumaczeniu dokumentów soborowych na język polski łacińskie słowo *natura*, *-ae* wyrażono jako „przyroda" („cząstka przyrody" KDK 14, „składniki przyrody" KDK 38, „piętno na przyrodzie" KDK 67), natomiast w obecnym tłumaczeniu oryginalny wyraz jest tłumaczony niejednoznacznie, odpowiednio: „cząstka natury" KDK 14, „owoce natury" KDK 38, „piętno na tworzonych przedmiotach materialnych" (*res naturae*, KDK 67).

Dzięki konstytucji *Lumen gentium* eklezjologia i wypływające z niej inspiracje ekologiczne kreują współczesną

> wizję Kościoła otwartego na świat, człowieka, jego kulturę, [środowisko naturalne – przyp. mój J. B.] i dialog z innymi religiami. Przezwyciężona została wizja Kościoła-Arki, szczelnie zamkniętej w obawie przed światem, i wizja Kościoła jako społeczności doskonałej, poza którą nie ma zbawienia. Nie ma przyzwolenia na to, by Kościół uzurpował sobie prawo do dysponowania zbawieniem; jest uprzywilejowanym nośnikiem i środowiskiem zbawienia, ale nie stanowi jedynego miejsca jego realizacji[10].

---

[9] Por. *Sobór Watykański Drugi. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Paris 1967, s. 548–549, 574–575, 618–619; *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, dz. cyt., s. 535, 554, 582.

[10] A. Czaja, *Traktat o Kościele*, dz. cyt., s. 343.

Nie jest to nic nowego, ponieważ powiązanie Kościoła ze stworzeniem świata było już oczywiste w dziełach ojców Kościoła (Hermasa, Arystydesa, św. Justyna i św. Klemensa Aleksandryjskiego), a Sobór Watykański II umieścił ten przedwieczny plan zbawienia współczesnego świata i Kościoła w szerokim kontekście m.in. konkretnych problemów religijnych (*sacrum*) i zagadnień świeckich, środowiskowych (przyroda)[11]. Jan Paweł II w posoborowej refleksji o Kościele rozwinął jeszcze szerzej „plan ogarniający całe stworzenie, plan – rzec można – kosmiczny: zjednoczyć wszystko w Chrystusie-Głowie"[12].

Kościół, w interpretacji idei *Sacrum i przyroda*, ma dla wszystkich stworzeń i całego kosmosu szczególne znaczenie, ponieważ „oznacza dla rodzaju ludzkiego zasadnicze dobro", a z punktu widzenia ochrony środowiska w Kościele

> ludzkość może na nowo odnaleźć swoją jedność [ze światem – przyp. mój J. B.] i swoje zbawienie. Jest „światem pojednanym"; jest „okrętem, który żegluje pomyślnie na tym świecie, biorąc tchnienie Ducha Świętego w rozpięty żagiel krzyża Pana" i jak nowa „arka Noego" zdolny jest ocalić z potopu (por. KKK 845)[13].

Dokładnie czytamy w dokumencie:

> W ten sposób Kościół, będąc zarówno „widzialnym zgromadzeniem, jak i wspólnotą duchową", kroczy wraz z całą ludzkością

---

[11] Por. tamże, s. 367.

[12] Jan Paweł II, *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostolski*, Città del Vaticano 1996, s. 26.

[13] A. Czaja, *Traktat o Kościele*, dz. cyt., s. 350.

> tą samą drogą i wraz ze światem doświadcza tego samego losu ziemskiego, a także jest jakby zaczynem i jak gdyby duszą społeczności ludzkiej, która ma być odnowiona w Chrystusie i przekształcona w rodzinę Bożą (KDK 40).

Jest to już inna „arka" nowego, oczyszczonego świata harmonijnej relacji Bóg–człowiek–przyroda, inna niż wspomniana wyżej oświeceniowa wizja Kościoła-arki – tak jak arka Noego ocalała człowieka i zwierzęta z potopu, nowa „arka" ratuje przez klęską ekologiczną, efektami zmian klimatycznych spowodowanych działalnością człowieka.

10.3. KONSTYTUCJA SOBOROWA O KOŚCIELE W ŚWIECIE WSPÓŁCZESNYM – KONSTYTUCJĄ EKOLOGICZNĄ?

Jak wspominaliśmy, drugim ważnym dla ekologii pastoralnej dokumentem soborowym jest konstytucja *Gaudium et spes*. Składa się z dwóch części stanowiących jedną całość: doktrynalną i duszpasterską (teoretyczną i praktyczną), co podkreśla pastoralny charakter całego dokumentu, ponieważ „opierając się na podstawach doktrynalnych, stara się wyjaśnić postawę Kościoła wobec świata i ludzi współczesnych. Dlatego zarówno w pierwszej jej części nie brak intencji pastoralnej, jak i w drugiej intencji doktrynalnej" (KDK, przypis wstępny). Fakt, że to wyjaśnienie i „samoostrzeżenie przed dezaktualizacją" („w świecie współczesnym") zostało zapisane na samym początku, w rzadko stosowanym przypisie do tytułu, świadczy w opinii autorów wprowadzenia o tym, że

> w życiu wspólnoty Kościoła, czy w życiu poszczególnego chrześcijanina, nie ma miejsca na oddzielenie teorii od praktyki. Nauczanie (teologia, jeśli kto woli) stanowi jedno z życiem chrześcijańskim (z duchowością). […] Dokument dotyczy Kościoła żyjącego i widzianego w świecie współczesnym oraz samego świata. Współczesność stanowi część Bożego czasu zbawienia i tym samym czasu misji Kościoła, a Kościół dzieli ją ze światem. Sobór chce, by Kościół był tego świadomy. Chce także, by o tej świadomości, która uzasadnia nadzieję i radość Kościoła, wiedzieli inni. Powołaniem Kościoła jest także pomagać współczesności. Pomoc ta polega m.in. na ukazaniu współczesnemu światu, że Kościół dzieli z nim także jego troski, że świat współczesny zawsze może liczyć na Kościół[14].

To zadanie wpisuje się bez wątpienia w dynamiczny charakter „duszpasterskiej współczesności" konstytucji, która w drugiej części zawiera treść „podporządkowaną zasadom doktrynalnym [i] składa się nie tylko z elementów trwałych, lecz także podlegających zmianom" (KDK, przypis wstępny).

Nie tylko sens misji Kościoła wobec świata, nie tylko nowa świadomość nadziei Kościoła wobec świata, nie tylko pomoc Kościoła w rozwiązywaniu aktualnych problemów nowej rzeczywistości świata i współdzielenie trosk współczesności – *Gaudium et spes* proponuje również skuteczną metodę tej misji i pomocy Kościoła – „najpierw «doktryna», potem «praktyka». Najpierw uzasadnienie, następnie działanie. Przy czym jedno i drugie pozostaje w organicznym związku. Ślady

---

[14] M. Florczyk, W. Misztal, *Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, dz. cyt., s. 517.

podobnej metody mamy np. w listach św. Pawła […]. Taka metoda okazała się bardzo skuteczna u początków chrześcijaństwa"[15] w duszpasterstwie pierwszych gmin chrześcijańskich i nauczaniu ojców Kościoła. Gdyby pod tym kątem „praktyczności", „współczesności" i „pastoralności" przeanalizować fragmenty konstytucji duszpasterskiej, które odnoszą się do „ekologicznych" zmagań świata i wsparcia udzielanego przez Kościół na tym polu (w konstytucji wprawdzie nie ma pojęcia „ekologia" czy „ochrona środowiska", ale można o problemach przyrodniczych, ochronie środowiska naturalnego i zagrożeniach świata stworzeń mówić innymi słowy), wówczas otrzymalibyśmy zbiór doktrynalnych i praktycznych tekstów soborowych, które wytyczały współczesne kierunki tzw. „duszpasterstwa ekologicznego".

W pierwszej części *Gaudium et spes* relacja człowiek–środowisko naturalne została przeanalizowana w dwóch wymiarach: pośrednio w diagnozie aktualnej sytuacji ekologicznej i w przypomnieniu ludzkiego uprawnienia do przetwarzania świata materialnego w trakcie podejmowania aktywności w świecie. Konstytucja opisująca sytuację człowieka w świecie współczesnym zwraca uwagę z jednej strony na nadzieję związaną z radykalnymi i szybkimi zmianami świata, z „ogromnym bogactwem, możliwościami i potencjałem ekonomicznym", a z drugiej strony na obawy związane z głodem, ubóstwem i analfabetyzmem znacznej części ludności świata. Poza tym,

> podczas gdy świat tak żywo odczuwa swoją jedność oraz wzajemną zależność jednostek w koniecznej solidarności, jest jednak

[15] Tamże, s. 520.

> rozrywany w różne strony przez zaciekle walczące ze sobą siły. Nadal bowiem utrzymują się ostre rozbieżności polityczne, społeczne, gospodarcze, rasowe i ideologiczne, a nawet wciąż istnieje groźba wojny, która może wszystko doszczętnie zniszczyć (KDK 4).

Na początku obrad soborowych wizja wojennego zniszczenia ziemi, roślin i zwierząt, oczywiście poza niezliczonymi ofiarami ludzkimi, była bardzo realistyczna w obliczu kryzysu kubańskiego i możliwości zastosowania broni jądrowej – dziś, po upływie prawie 50 lat od powstania Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, ciągle prawdopodobny jest scenariusz totalnej zagłady ekologicznej. W dalszej części diagnozy, wstępnej oceny sytuacji człowieka współczesnego, konstytucja zwraca uwagę na zmianę warunków życia, przemianę umysłową i naukową w sferze przyrodniczej, technicznej i naukach o człowieku, które „inaczej niż dawniej kształtują podejście do kultury i sposobu myślenia. Dyscypliny techniczne rozwijają się tak, że przekształcają oblicze ziemi, a nawet usiłują opanować przestrzeń pozaziemską" (KDK 5). Obecnie w efekcie postępu naukowego i rozwoju materialnego świata również nastąpiło zwielokrotnione „przekształcenie oblicza ziemi", aż do stanu globalnych, nieodwracalnych, często niszczycielskich przeobrażeń przyrody ożywionej i nieożywionej.

Te dwa wymiary soborowej oceny „ekologicznego" stanu świata współczesnego pod kątem zagrożeń wojną i zagrożeń rozwoju cywilizacji technicznej stały się następnie punktem wyjścia do ukazania właściwego obrazu Stwórcy, stworzenia i powołania człowieka do podejmowania dynamicznych działań wobec świata. *Gaudium et spes* kreśli ten fundament doktryny o stworzeniu za pomocą dwóch prawd. Pierwsza

to ukazanie godności osoby ludzkiej w stworzeniu na obraz Boga i „panowaniu"[16] nad innymi stworzeniami, który nawet mimo grzechu zachował szansę powrotu do Stwórcy – „[…] głębią swoją przerasta bowiem całą rzeczywistość materialną" (KDK 14). Druga to uznanie aktywności ludzkiej za naturalne, uprawnione i celowe działanie człowieka w świecie stworzeń. Sobór – idąc za myślą autora Księgi Rodzaju[17] – włącza to działanie do ludzkich obowiązków religijnych, a nawet, przy zachowaniu autonomii spraw ziemskich i nadprzyrodzonego powołania człowieka, poleca doprowadzić dzieła ludzkie „do doskonałości w misterium paschalnym", gdyż „owoce natury wyhodowane przez ludzi przemieniają się w chwalebne Ciało i Krew podczas uczty komunii braterskiej, stanowiąc przedsmak biesiady niebieskiej" (KDK 38). Nawet jeśli obecny rozwój techniki, przemysłu i energetyki dokonał poważnych zniszczeń i spustoszeń w naturalnym środowisku przyrodniczym, to problem

---

[16] Właściwa treść tego słowa kryje się w interpretacji hebrajskiego czasownika *rdh* (panować), który występuje w Starym Testamencie na określenie królów mądrze i sprawiedliwie sprawujących rządy nad krajami i narodami (Ps 72, 8). Nie jest to w kontekście „panowania nad przyrodą" nadużywanie władzy, niszczenie i brak odpowiedzialności. Autor biblijny miał na myśli króla, który w panowaniu powinien odznaczać się mądrością, gospodarnością, troską o dobro swych poddanych (np. 1 Krl 3, 6–14; 5, 9–14; Iz 11, 2; Ps 72; Prz 8, 15n; 16, 10)". Por. J. St. Synowiec, *Na początku. Pradzieje biblijne Rdz 1, 1 – 11, 9*, Kraków 1996, s. 34, 74.

[17] Zadania człowieka w świecie stworzonym nie wyczerpują się tylko w pojęciu „panowania" („czyńcie sobie ziemię poddaną" Rdz 1, 28), ale zawierają każdą pracę, działalność, tworzenie kultury, postęp naukowo-techniczny itp. Por. tamże, s. 35–36.

zawsze dotyczy odpowiedzialności człowieka (inżyniera, technologa, technokraty, który decyduje o działaniu techniki jako narzędzia) jako podmiotu każdej pracy:

> Jeśli biblijne słowa o „czynieniu sobie ziemi poddaną", skierowane do człowieka na początku, mają być rozumiane w kontekście całej epoki nowożytnej, epoki przemysłowej i postprzemysłowej – to niewątpliwie kryją one w sobie także stosunek do techniki, do owego świata mechanizmów i maszyn, które same są owocem pracy ludzkiego umysłu i historycznym potwierdzeniem panowania człowieka nad przyrodą[18].

Tak zakreślony obszar doktrynalnej, biblijnej i soborowej wielkości człowieka jako współpracownika Bożego stworzenia otwiera niezwykłe perspektywy ludzkich możliwości wobec przyrody, ale i ogromnej odpowiedzialności za świat stworzony. Jak, przynajmniej od momentu zakończenia Soboru Watykańskiego II do połowy drugiej dekady XXI wieku, ludzkość pokazała swoje możliwości w skali całej biosfery – już wiemy. A co z odpowiedzialnością za zniszczoną planetę, jej faunę i florę?

10.4. OD *GAUDIUM ET SPES* VATICANUM II DO *LAUDATO SI'* PAPIEŻA FRANCISZKA

W drugiej, duszpasterskiej części *Gaudium et spes* relacje człowiek–przyroda i Kościół–świat zostały umieszczone

[18] Jan Paweł II, Encyklika o pracy ludzkiej *Laborem exercens*, 5, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 154.

w szerokich perspektywach rozwoju naukowo-technicznego, życia społeczno-gospodarczego, pokoju i wspólnoty. Tą pierwszą perspektywę w odniesieniu do środowiska naturalnego i środowiska życia ludzkiego można wydedukować ze słów:

> Nauki matematyczne i przyrodnicze […] biologiczne, psychologiczne i społeczne nie tylko niosą pomoc człowiekowi w lepszym poznaniu siebie samego, lecz także wspomagają go w bezpośrednim oddziaływaniu na życie społeczne, dając odpowiednie metody praktyczne […] [ponieważ – przyp. mój J. B.] ogromny wzrost nauk przyrodniczych, humanistycznych, społecznych i technicznych, […] uprzemysłowienie, urbanizacja i inne faktory, które wpływają na rozwój życia społecznego, stwarzają nowe formy kultury (kultura masowa), z których rodzą się nowe sposoby myślenia, działania i wykorzystywania wolnego czasu (KDK 5, KDK 54).

Dalej – „człowiek, oddając się różnym dziedzinom nauki, filozofii, historii, matematyce i naukom przyrodniczym a także zajmując się sztukami pięknymi, najbardziej może przyczynić się do tego, by rodzina ludzka wzniosła się ku wyższym kategoriom prawdy, dobra i piękna" (KDK 57), co jest dziś oczywistym warunkiem humanizacji w przezwyciężeniu kryzysu ekologicznego. Jednocześnie w konstytucji zauważono, że

> z pewnością dzisiejszy postęp nauk i różnych gałęzi techniki, siłą swojej metody nie mogą dotrzeć do najgłębszych przyczyn rzeczywistości […] istnieje niebezpieczeństwo, że człowiek, zbytnio ufając współczesnym wynalazkom, może uważać że wystarczy

> sam sobie i nie będzie szukał wartości wyższych, [dlatego – przyp. mój J. B.] […] studiowanie nauk i ścisła wierność wobec prawdy w badaniach naukowych, konieczność współpracy w zespołach technicznych, poczucie solidarności międzynarodowej, świadomość rosnącej odpowiedzialności fachowców w służbie ludziom potrzebującym pomocy a nawet ochrony, wola tworzenia korzystniejszych warunków życia dla wszystkich, […] to wszystko może stanowić pewne przygotowanie do przyjęcia orędzia Ewangelii, które może być ukształtowane Bożą miłością przez Tego, który przyszedł, aby zbawić świat (KDK 57).

W zasadach podstawowych z pierwszej części dokumentu, związanych ekonomią i rozwojem społecznym, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym traktuje człowieka jako „istotę wychodzącą poza cielesność" i przerastającą swoją głębią „całą rzeczywistość materialną" (por. KDK 14). Dlatego

> praca, czy to wykonywana na własny rachunek, czy też świadczona jako praca najemna, pochodzi bezpośrednio od osoby, która niejako odciska własne piętno na tworzonych przedmiotach materialnych i podporządkowuje je swojej woli, [oraz – przyp. mój J. B.] […] może praktykować autentyczną miłość i współdziałać w doskonaleniu Boskiego dzieła stworzenia (KDK 67)[19].

---

[19] Właściwie chodzi tu o działania wobec przyrody (wywieranie „piętna na przyrodzie"). Tekst łaciński dokumentu soborowego „que res naturae quasi suo sigillo signat easque suae voluntati submittit" lepiej oddaje tłumaczenie: „Praca bowiem, czy to podejmowana na własną rękę, czy najemna pochodzi od osoby, która wyciska niejako swoje piętno na przyrodzie i poddaje ją swojej woli". KDK 67.

Praca i wszelkie działanie człowieka, nawet po opuszczeniu raju, są nie tylko wyrazem ludzkiego powołania do współpracy („panowania") ze Stwórcą, ale w praktyce są najważniejszymi czynnikami przekształcania przyrody: szansą na budowanie zgodnie z planem stworzenia albo niszczenie zgodnie ze skutkami grzechu. W tym teologicznym założeniu podtekst „ekologiczny" można zauważyć w analizie przeznaczenia dóbr stworzonych przez Boga dla wszystkich ludzi – „ziemia wraz ze wszystkim, co się na niej znajduje […], powinny w słusznej mierze docierać do wszystkich: przewodniczy temu sprawiedliwość, a miłość jej towarzyszy" (KDK 69)[20], i chociaż wprost jest w tym miejscu mowa o prawie do sprawiedliwego podziału dóbr wszystkich mieszkańców Ziemi, zwłaszcza ubogich, dziś możemy w tych słowach odczytywać intuicje XXI Soboru Powszechnego, że współczesnym wymiarem kryzysu ekologicznego jest nie tylko rabunkowe wykorzystywanie ograniczonych zasobów surowcowych krajów biednych, będące skutkiem globalnych niesprawiedliwości społeczno-ekonomicznych, lecz także zrujnowanie przyrody w tych krajach. Dziś również wiemy, że „w pilnej potrzebie zwiększenia produkcji rolnej" przeszkodą są „wielkie lub nawet ogromne majątki ziemskie, zagospodarowane w niewielkim stopniu lub dla zysku pozostawione odłogiem" (KDK 71), ale problemem ekologicznym i wyżywienia świata jest, może na jeszcze większą

[20] Cytowany dokument odnosi się do wcześniejszych wypowiedzi Piusa XII, por. tenże, Encyklika *Sertum laetitiae*, 1.11.1939, AAS 31 (1939), s. 642, i Jana XXIII, por. tenże, *Przemówienie konsystorialne*, AAS 52 (1960), s. 5–11 oraz tenże, Encyklika *Mater et Magistra*, 15.05.1961, AAS 53 (1961), s. 411.

skalę, erozja gleb, ziemia wyjałowiona, zatruta i bezpowrotnie zniszczona (zabudową, siecią komunikacyjną dróg i ośrodkami przemysłu).

Pochodną zniszczeń spowodowanych przez rozwój ekonomiczny, lecz z innych niż ekonomiczne motywów, są „bardzo poważne szkody, zarówno materialne, jak i moralne" wywołane wojną, możliwymi „naukowo opracowanymi rodzajami broni" czy z „wykorzystaniem metod terrorystycznych" (KDK 79). Uczestnicy soboru mogli rozumieć „ogromne i nieoszacowane zniszczenia", „straszliwe okrucieństwa wojny" określanej jako „totalna", „w niemal całkowitym unicestwieniu każdej ze stron", w takim samym stopniu w wymiarze ludzkim: „zniszczenia całych miast, czy też rozległych obszarów wraz z ich mieszkańcami", jak i w wymiarze przyrodniczym: globalnego zniszczenia fauny[21] i flory, ze „zgubnymi następstwami wykorzystania broni [masowego rażenia – przyp. mój J. B.]" (KDK 80) i trwałym napromieniowaniem radioaktywnym ogromnych przestrzeni ziemi i wody. Na pewno słowa konstytucji: „Przestrzegani katastrofami, jakie dzisiaj rodzaj ludzki może sam na siebie sprowadzić" (KDK 81) można odnieść do skutków dwóch wojen światowych i zagrożeń wynikających z napięć militarno-politycznych lat 60. ubiegłego stulecia (w czasie pierwszej sesji soboru tzw. „kryzysu kubańskiego"), ale i do widocznych już poważnych efektów głębokiego kryzysu ekologicznego, który ludzkość może jeszcze spotęgować.

Bardzo mocno postulowane w drugiej części omawianego dokumentu utrzymanie pokoju oraz potrzeba budowania

---

[21] Parafrazując, możemy przytoczyć tu przysłowie afrykańskie: „Gdzie walczą dwa słonie, najwięcej szkody ponosi trawa".

wspólnot i instytucji społecznych, gospodarczych i politycznych mają przynieść światu przezwyciężenie ludzkich nieporozumień, opieszałości we wzajemnej pomocy, odrzucenie pogardy i żądzy panowania, zazdrości, nieufności, pychy i nieporządku (por. KDK 83), ale z dzisiejszego punktu widzenia słowa o „świecie nieustannie zatruwanym groźnymi napięciami między ludźmi" można odnieść do otoczenia zatruwanego chemicznie i materialnie tym wszystkim, co wynika również z ludzkiej zazdrości, chciwości, pychy i braku szacunku dla świata stworzonego (na ten temat mówi encyklika ekologiczna papieża Franciszka).

Szeroko pojęta ekologia to dziś konieczność zmierzenia się z dramatycznym kryzysem zniszczonej i zatrutej przyrody, to konkretne wyzwania dla polityki, ekonomii, etyki i w domyśle właśnie dla teologii praktycznej postawionej przez Sobór Watykański II i Kościół posoborowy w obliczu zagrożeń ludzi, świata i epoki:

> To, co spośród skarbów doktryny Kościoła przedstawia ten święty Sobór, zmierza do tego, aby wszystkim ludziom naszych czasów, niezależnie czy wierzą w Boga, czy też nie całkiem wyraźnie Go uznają, pomóc jaśniej dostrzegać integralność swojego powołania, lepiej przystosować świat do szczególnej godności człowieka, dążyć do powszechnego i głębiej ugruntowanego braterstwa oraz w szlachetnym i wspólnym wysiłku, pod wpływem miłości odpowiadać na bardziej palące potrzeby naszej epoki (KDK 91).

Współczesna teologia pastoralna ma wszelkie merytoryczne i formalne cechy, aby ogarnąć duszpastersko kryzys ekologiczny jako jeden z najtrudniejszych obszarów relacji teologia–nauka – jak to określił papież Franciszek:

> Oczekujemy na opracowanie nowej syntezy, która przezwycięży fałszywe dialektyki minionych wieków. Chrześcijaństwo, pozostając wierne swojej tożsamości i otrzymanemu od Jezusa Chrystusa skarbowi prawdy, nieustannie na nowo formułuje swoją myśl i nieustannie wypowiada się na nowo w dialogu z nowymi sytuacjami historycznymi, pozwalając, by na nowo rozkwitała jego odwieczna nowość[22].

To już współczesne uwarunkowania ekologii i kryzysu ekologicznego – najnowsza ekoteologia wyrażona w dokumentach Magisterium i najnowsze inspiracje dla idei *Sacrum i przyroda*. Chronologicznie więc trzeba je omówić osobno, w teraźniejszych i bieżących analizach i kontynuacjach relacji teologia–ekologia.

---

[22] Franciszek, enc. *Laudato si'*, dz. cyt., 121.

ZAKOŃCZENIE

W tezach autorytetów skupionych w Międzynarodowej Komisji Teologicznej teologia pastoralna, tak jak cała teologia,

> ma szczególne uprawnienia i odpowiedzialność. Przez nieustanny dialog z nurtami społecznymi, religijnymi i kulturowymi swoich czasów i przez otwartość na inne nauki, które wykorzystując własne metody, studiują ten rozwój, teologia [praktyczna – przyp. mój J. B.] może pomóc wiernym i Urzędowi Nauczycielskiemu zobaczyć znaczenie ruchów, wydarzeń i tendencji ludzkiej historii, a także rozeznać i zinterpretować sposoby, jakimi Duch Święty może przemówić do Kościoła i świata[1].

Dziś nie mamy wątpliwości, że znaczenie teologii i teologii pastoralnej dla rozwoju nie tylko religii chrześcijańskiej, ale i w szeroko pojętej nauce i kulturze społeczeństwa pluralistycznego i cywilizacji technologicznej jest ogromne. To wszystko jest już uznane i zaakceptowane w Kościele katolickim po Soborze Watykańskim II (nawet jeśli w samym Kościele istnieją głosy przeciwne duchowi teologii

---

[1] Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, 53, tłum. K. Stopa, Kraków 2012, s. 59–60.

posoborowej), a także powoli jest przyjmowane przez świat współczesny, nawet jeśli w całości nie utożsamia się on z wartościami i historią chrześcijaństwa.

Mimo że spory budzi nie tylko nazwa i koncepcja teologii pastoralnej (praktycznej), ale również jej zakres i zastosowanie we współczesnym duszpasterstwie[2], szczególnym walorem tej dyscypliny jest jej praktyczność, którą należy rozumieć w myśl dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej jako umiejętność, wszechstronność i możliwość „nieustannego dialogu z nurtami społecznymi, religijnymi i kulturowymi swoich czasów [przez – przyp. mój J. B.] otwartość na inne nauki"[3]. Możemy nawet zaryzykować stwierdzenie, że pozorne niezdecydowanie w określeniu, czy jest to teologia pastoralna czy praktyczna, jednoznaczne sformułowanie złożonego przedmiotu materialnego i formalnego teologii pastoralnej, a zarazem podkreślenie dynamicznego charakteru tej nauki[4], różnorodność jej źródeł i metod oraz pytania o dalsze perspektywy rozwoju, stają

---

[2] Por. B. Mierzwiński, *Teologia pastoralna czy teologia praktyczna. Spór o nazwę czy o koncepcję?*, „Warszawskie Studia Pastoralne" 1 (2005), s. 7–16. „Przedmiot *in quo* w teologii pastoralnej jest jej tylko właściwy jako teologicznej nauce dynamicznej, w sensie muszącej poznawać aktualną rzeczywistość i ją szeroko uwzględniać. Dopuszcza on w niej poznawanie niektórych elementów przy pomocy doświadczenia. To odróżnia teologie pastoralną od innych działów teologii. Oparcie jej jednak na Objawieniu Bożym i nauce Kościoła czyni ją inną od nauk ścisłych i nie może ona być tylko np. psychologią czy socjologią". Tamże, s. 9.

[3] Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj…*, 53, dz. cyt., s. 59.

[4] Por. F. Woronowski, *Pastoralna teologia ogólna*, dz. cyt., s. 7–9.

się w Kościele posoborowym i w świecie współczesnym wielowymiarową, wieloznaczeniową i wielofunkcyjną inspiracją w nowych poszukiwaniach teologicznych[5] i duszpasterskich, pozwalającą w opisie „wydarzeń i tendencji ludzkiej historii […] rozeznać i zinterpretować sposoby, jakimi Duch Święty może przemówić do Kościoła i świata"[6]. Teologia pastoralna w toku nieustannych badań, poszukiwań, polemik i dyskusji nad swoją tożsamością, przedmiotem i przyszłością wciąż zachowuje swoją istotę i dlatego to ona, jak wskazuje historia największych debat i kontrowersji w Kościele (chociażby w czasie ostatniego soboru, także w trakcie omawiania schematu XIII, z którego powstała najważniejsza pastoralnie konstytucja *Gaudium et spes*, określana przez eksperta Y. Congara[7] „ziemią obiecaną soboru"[8]), może dziś przynieść w zastosowaniach ekologicznych największe szanse dla rozwoju teologii w ogóle.

---

5 Przykładowa próba takich badań zob.: D. Kubicki, *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa Objawionego w dziejach*, Poznań 2004.

6 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj…*, 53, dz. cyt., s. 60.

7 Y. Congar (1904–1995), dominikanin francuski, wyświęcony na kapłana w 1930, profesor teologii, nazywany „ojcem i inspiratorem Vaticanum II", w listopadzie 1994 mianowany kardynałem przez Jana Pawła II. Por. R. de Mattei, *Sobór Watykański II…*, dz. cyt., s. 51, przyp. 123.

8 Por. tamże, s. 306. Działo się to już pod koniec trwania soboru, w październiku 1965 roku, np. w polemice między kard. Ernesto Ruffinim (1888–1967, arcybiskup Palermo, krytyk duszpasterskiego schematu soborowego) a kard. Giacomo Lercaro (1891–1976, arcybiskup Bolonii, zwolennik XIII schematu), który powiedział: „Doświadczenie ukazuje, że tylko dyskusja ulepsza schematy". Por. tamże,

Nie jest łatwo w formie tytułowego „wprowadzenia" dokonać szczegółowej analizy wszystkich historycznych wątków relacji teologia–ekologia (przyroda), ale wydaje się, że problem pracy – pytanie, czy można w historii znaleźć inspiracje do współczesnego uzasadnienia „praktycznej teologii ekologicznej" – znalazł w powyższych rozważaniach dość mocną argumentację. We wnioskach wykazaliśmy przede wszystkim adekwatność obu dziedzin: znaczne podobieństwa teologii i ekologii występują na różnych poziomach, a zaproponowany układ rozwoju historycznego ekologii (preekologia, antyekologia i proekologia) daje się zastosować także do teologii (preteologia, antyteologia, proteologia). Ta paralelność współczesnej relacji proekologii i proteologii może być wykorzystana w rozwijaniu idei *Sacrum i przyroda*.

Już w prehistorii trudno było oddzielić religię od przyrody, a teologia i przyrodoznawstwo starożytne i średniowieczne mogą być wzorem w poszukiwaniach właściwych relacji między Bogiem, człowiekiem i światem. Szczytem niedoścignionej do dziś syntezy teologii praktycznej z ekologią są pisma św. Franciszka z Asyżu i franciszkańskie tradycje ochrony przyrody, których zastosowanie jest możliwe w ekologii XXI wieku. Ruch Ekologiczny św. Franciszka z Asyżu[9], oparty

---

s. 308. Możemy przypuszczać, że w wypowiedzi kard. Lercaro chodziło o „schematy" w szerszym znaczeniu.

[9] Por. J. Brusiło, *Ruch Ekologiczny św. Franciszka z Asyżu (REFA). Nowoczesny i ewangeliczny przykład troski o życie przyrody*, [w:] *Otoczmy troską życie. Kościół niosący Ewangelię nadziei. Program Duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2006–2010 (rok 2008/2009)*, red. S. Stułkowski, Poznań 2008, s. 340–346.

na założeniach pokrewnych idei *Sacrum i przyroda*, jest tego dobrym przykładem.

Nowożytny kryzys teologii i mechanistyczne rozumienie przyrody pokazują dramat człowieka tamtej epoki, który gubiąc Boga Stwórcę, nie potrafił odnaleźć prawdy o świecie, doprowadzając do katastrofy w postaci rewolucji francuskiej. Niewiele można się nauczyć z relacji antyteologii i antyekologii oświecenia, ale to nie rewolucje były wówczas największym problemem dla duszpasterstwa, szeroko pojętej teologii, duchowości, ekologii i ochrony przyrody. To zmiany ludzkiej mentalności, warunków społecznych i ekonomicznych, przeobrażenia europejskiej kultury religijnej wymagały nowej teologii i nowej ekologii na nowe czasy. Stąd utworzenie katedry teologii pastoralnej na Uniwersytecie Wiedeńskim (w 1774 roku) i powstanie naukowej, nowoczesnej ekologii (nie w wydaniu Haeckela z 1866 roku, ale według koncepcji Humboldta w 1799 roku) – choć dokładne określenie dat jest kwestią dyskusyjną, nie da się ukryć, że teologia i ekologia odrodziły się prawie jednocześnie. W przypadku ekologii nie była to tylko kwestia umownego przesunięcia o kilkadziesiąt lat – ważnym wnioskiem wynikającym z niniejszej pracy jest dla ekologicznej teologii pastoralnej ustalenie pierwszeństwa koncepcji Alexandra von Humboldta na temat związków życia biologicznego człowieka z moralnością i duchowością osoby ludzkiej w miejsce bezkrytycznego powtarzania „zasług" ateistycznego, materialistycznego monizmu Ernsta Haeckela.

Kolejne wieki przynosiły kolejne problemy: teologiczne – jak modernizm, sekularyzacja, marksizm z jednej strony, ekologiczne – rosnące uprzemysłowienie (z coraz większym zanieczyszczeniem środowiska), rozwój techniki, pierwsza

wojna światowa z drugiej strony. Mimo tego w coraz szybciej rozwijającym się XX-wiecznym świecie w relacji człowiek–środowisko pojawiły się nowe koncepcje pastoralne i nowy program ekologii. Tak zwany „wiek niepokoju" w teologii protestanckiej i katolickiej oraz już nie mechanistyczne, redukcjonistyczne i racjonalistyczne spojrzenie na życie przyrody (m.in. koncepcja „szacunku dla życia" Alberta Schweitzera), chociaż nie są jeszcze oczekiwanymi ideałami, mogą być też ciekawymi wątkami w badaniach nad ideą *Sacrum i przyroda*.

Wreszcie połowa XX wieku i duszpasterski, a także, co ciekawe – „ekologiczny" Sobór Watykański II (mimo że w jego dokumentach nie pojawiło się słowo „ekologia"). Inspirującym podsumowaniem dokonań Soboru może być nie tylko pastoralna myśl Franza Xavera Arnolda, lecz także nowość w formach i treści teologicznego soborowego *aggiornamento*, która polega na lepszym dostosowaniu się Kościoła do człowieka i świata po to, by łatwiej można było mówić o Ewangelii wobec nauk przyrodniczych, wobec problemów środowiska naturalnego i zagrożeń ekologicznych. Od czasów soboru okazuje się, że nawet w atmosferze kontrowersji, w powiązaniu trudnych problemów ekologicznych z nowymi sposobami ewangelizacji jest możliwe rozszerzenie współpracy i porozumienie między teologią i ekologią, które powstały nie w pozornej jednomyślności, ale właśnie dzięki rozbieżności stanowisk i metod dochodzenia do prawdy. Ten styl poszukiwań naukowych i praktycznych działań w duchu idei *Sacrum i przyroda* może być szansą dla proteologii i proekologii przyszłości.

Tym, co pozostało po Vaticanum II dla Kościoła i świata współczesnego, są dokumenty, które choć poruszają pewne

wątki mówiące o świecie, stworzeniu i przyrodzie (konstytucje *Lumen gentium* i *Gaudium et spes*), nie są – jak prowokacyjnie zasugerowano w pracy – „dokumentami ekologicznymi" (tak jak sobór nie był „soborem ekologicznym"). Budują one jednak dla ekologii i w ogóle dla nauk przyrodniczych fundament, dzięki któremu troska o przyrodę, przezwyciężenie kryzysu ekologicznego jako części kryzysu cywilizacji będą odtąd miały wielkiego duchowego sprzymierzeńca – Kościół. Nie naruszając w niczym eklezjologicznej ortodoksji, Sobór odnowił koncepcję Kościoła rozpiętego między duchowym misterium zbawienia w Chrystusie a ziemskim Ludem Bożym osadzonym w świecie. Dzięki temu można mówić o Kościele i świecie jak o pierwiastku boskim i ludzkim, *sacrum* i *profanum*, *Sacrum i przyrodzie*. Ma to istotne znaczenie dla wszystkich stworzeń, ponieważ taka relacja jednoczy ludzkość, chroni świat i przyrodę oraz sprawia, że Kościół dzieli ze światem wspólne troski. Co za tym idzie, po soborze ukazuje się antropologiczna, biblijna i nadprzyrodzona wielkość człowieka jako współpracownika Bożego stworzenia z niezwykłą perspektywą możliwości działań wobec przyrody, ale i wielkiej odpowiedzialności za świat stworzony. Analizy dokumentów Soboru Watykańskiego II (zwłaszcza *Gaudium et spes*) dają nadzieję, że relacje człowiek–przyroda i Kościół–świat, umieszczone w szerokich perspektywach rozwoju naukowo-technicznego, życia społeczno-gospodarczego, będą szansą dla ekologii teraz i w przyszłości.

Wnioski z retrospektywnych dociekań nad istotą relacji teologia–ekologia oraz perspektywy, jakie daje światu Kościół po Soborze Watykańskim II, mogą uzasadnić celowość rozwoju idei *Sacrum i przyroda* oraz w zarysie przedstawionej historii wskazać szereg argumentów na rzecz podjęcia

„praktycznej teologii ekologicznej". Problem wykorzystania współczesnego ducha ekologicznej teologii soborowej i posoborowej będzie już przedmiotem dalszych analiz i badań samej idei *Sacrum i przyroda*. Niewątpliwie może to być początek bardziej systematycznego, pogłębionego, prowadzonego na większą skalę, nowoczesnego duszpasterstwa przyrody (ekologii), bardzo potrzebnego w postępującym kryzysie ekologicznym. Teologia przyrody w różnych wymiarach już istnieje, ale – jak wskazują historia i Sobór Watykański II – aby wypełnić powstałą pod koniec XX wieku ideę *Sacrum i przyroda*, potrzeba jeszcze bardziej wyrazistej praktycznej teologii, która wychodziłaby naprzeciw wołaniu papieża Franciszka o ekologię integralną, o dialog teologii z nauką, o praktyczną duchowość ekologiczną „ludzkiej ekologii życia codziennego"[10]. Tak jak nauczanie Kościoła o ekologii, z najnowszą encykliką Franciszka włącznie, jest pięknym, bogatym i głębokim duchowo apelem o ratowanie wspólnego miejsca do życia, tak też konkretne, praktyczne inicjatywy podejmowane w duchu idei *Sacrum i przyroda* mogą być aktywnym dopełnieniem nauki Magisterium w działaniu na rzecz wspólnego domu teraz i w przyszłości.

---

[10] Franciszek, enc. *Laudato si'*, dz. cyt., 147.

BIBLIOGRAFIA

Akcja Katolicka, pl.wikipedia.org/wiki/Akcja_Katolicka (10.04.2015).

Albińska E., *Człowiek w środowisku przyrodniczym i społecznym. Zarys problematyki ekologii społecznej*, Lublin 2005.

Amberger J., *Pastoraltheologie*, Bd. 1–3, Regensburg 1850–1857.

Angelini G., *Epilog. Wiele postaci w jednej teologii*, [w:] *Historia teologii*, t. IV, *Epoka nowożytna*, red. G. Angelini, G. Colombo, M. Vergottini, tłum. W. Szymona, Kraków 2008.

Aubert R., *Kościół katolicki od kryzysu 1848 roku do pierwszej wojny światowej*, [w:] R. Aubert i in., *Historia Kościoła*, t. 5, *1848 do czasów współczesnych*, tłum. T. Szafrański, Warszawa 1985.

Bafia S., *Wprowadzenie. Środowisko naukowe w XII w. w Chartres*, [w:] Teodoryk z Chartres, *Traktat o dziełach sześciu dni*, wstęp i tłum. S. Bafia, Kraków 2006.

Bedouelle G., *Kościół w dziejach*, tłum. A. Fabiś, Poznań 1994.

Bernard ze Sieny, *Opera omnia, prédicationes*, Quaracchi 1965.

Białobrzeski Cz., *Podstawy poznawcze fizyki świata atomowego*, Warszawa 1984.

Białobrzeski Cz., *Wybór pism*, Warszawa 1964.

Biela B., *Zarys koncepcji teologii pastoralnej ks. Franciszka Blachnickiego*, Katowice 2004.

Billington J. H., *Płonące umysły. Źródła rewolucyjnej wiary*, tłum. I. Szuwalska, Wrocław 2012.

Blachnicki F., *Arnold*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. I, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1973.

Blachnicki F., *Rekolekcje dla Wspólnoty Kapłanów Chrystusa Sługi*, Lublin 1991.

Blachnicki F., *Teologia pastoralna ogólna. Skrypt dla studentów KUL*, cz. II, *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Lublin 1971.

Bourgeois D., *Duszpasterstwo Kościoła*, tłum. M. Tryc-Ostrowska, oprac. L. Balter, Poznań 2001.

Bouyer L., *Misterium paschalne*, tłum. A. Zuberbier, Kraków 1973.

Bowler P. J., *Historia nauk o środowisku*, tłum. J. Popiołek, W. Studencki, Warszawa 2007

Briggs J., *Pierwsze społeczeństwo przemysłowe*, [w:] J. S. Andrews i in., *Historia chrześcijaństwa*, tłum. T. Szafrański, red. B. Bojar, P. Wacławik, P. Woszczenko, Warszawa 2002.

Brovetto C., *Duchowość XVIII wieku: ogień tlący się w popiele (1700–1799)*, [w:] *Duchowość chrześcijańska czasów nowożytnych*, red. C. Brovetto, L. Mezzadri, F. Ferrario, P. Ricca, tłum. E. Dobrzelecka, Kraków 2005 (Historia Duchowości, 5).

Brusiło J., *Bioetyka źródeł: neolityczne rolnictwo i udomowienie zwierząt u początków ochrony przyrody*, [w:] *O wychowaniu do ochrony przyrody. Warsztatowe materiały edukacyjne AOP 2007/2008*, oprac. i red. M. Grzegorczyk, Kraków 2008.

Brusiło J., *Bogactwo Boga Stwórcy i ubóstwo człowieka ekologicznego*, [w:] *Bóg Stwórca*, red. A. Paciorek, G. M. Baran, J. Królikowski i in., Tarnów 2014 (Scripturae Lumen. Biblia i Jej Oddziaływanie, 6).

Brusiło J., *Franciszkanie wobec nauk przyrodniczych. Uzasadnienie postulatu formacji ekoetycznej*, „W Nurcie Franciszkańskim" 12 (2003).

Brusiło J., *Od symboliki drzewa w religiach świata do teologicznych znaczeń chrześcijańskiego „Drzewa Krzyża"*, [w:] *Ogród Pana. XVIII Seminarium Sacrum i przyroda*, red. J. Brusiło, Kraków 2010.

Brusiło J., *Ruch Ekologiczny św. Franciszka z Asyżu (REFA). Nowoczesny i ewangeliczny przykład troski o życie przyrody*, [w:] *Otoczmy troską życie. Kościół niosący Ewangelię nadziei. Program Duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2006–2010 (rok 2008/2009)*, red. S. Stułkowski, Poznań 2008.

Brusiło J., *Święte przestrzenie Wschodu: Perspektywa międzyreligijna*, [w:] *Dom Pana. XIX Międzynarodowe seminarium Sacrum i przyroda*, red. J. Brusiło, P. Tirpák, M. Petro, Kraków–Presov 2011.

Brusiło J., *Wielkie religie świata wobec roślin i ich modyfikacji*, „Zeszyty Problemowe Postępów Nauk Rolniczych" 2007 z. 523, *Kultury in vitro w fizjologii roślin*.

Burkert W., *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, tłum. L. Trzcionkowski, Kraków 2006.

Carroll W. H., Carroll A. W., *Historia chrześcijaństwa*, t. VI, *Kryzys chrześcijaństwa*, tłum. J. Morka, Bielany Wrocławskie 2014.

Carroll W. H., *Historia chrześcijaństwa*, t. V, *Rewolta przeciw chrześcijaństwu*, tłum. J. Przybył, Bielany Wrocławskie 2011.

Carroll W. H., *Narodziny i upadek rewolucji komunistycznej*, tłum. A. Żabokrzycki, Kąty Wrocławskie 2008.

Chenu M.-D., *Lud Boży w świecie*, tłum. Z. Włodkowa, H. Bortnowska, Kraków 1968.

Chenu M.-D., *Teologia materii. Cywilizacja techniczna i duchowość chrześcijańska*, tłum. O. Scherer, Paris 1969.

Colombo P., *Szkoła tybingeńska*, [w:] *Historia teologii*, t. IV, *Epoka nowożytna*, red. G. Angelini, G. Colombo, M. Vergottini, tłum. W. Szymona, Kraków 2008.

Corbin A., *Kulisy*, [w:] *Historia życia prywatnego*, t. 4, *Od rewolucji francuskiej do I wojny światowej*, red. M. Perrot, red. wyd. pol. A. Łoś, przeł. A. Paderewska-Gryza, B. Panek, W. Gilewski, Wrocław–Warszawa–Kraków 2006.

Coreth E., Ehlen P., Schmidt J., *Filozofia XIX wieku*, tłum. P. Gwiazdecki, Kęty 2006, s. 129.

Cornwell J., *Papież Hitlera. Tajemnicza historia Piusa XII*, tłum. A. Grabowski, Kraków 2014.

Crombie A. C., *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. II, *Nauka w późnym średniowieczu i na początku czasów nowożytnych w okresie XIII–XVII w.*, przeł. S. Łypacewicz, Warszawa 1960.

Crosby A. W., *Imperializm ekologiczny. Biologiczna ekspansja Europy 900–1900*, tłum. M. Kowalczuk, Warszawa 1999.

Czaja A., *Traktat o Kościele*, [w:] *Dogmatyka*, t. 2, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006.

Czajkowski Z., *Ostatnia sesja Vaticanum II*, Warszawa 1966.

D'Onofrio G., *Historia teologii*, t. II, *Epoka średniowieczna*, tłum. W. Szymona, Kraków 2010.

Devall B., Sessions G., *Ekologia głęboka. Żyć w przekonaniu, że Natura coś znaczy*, tłum. E. Margielewicz, Warszawa 1994.

Dobrzańska B., Dobrzański G., Kiełczewski D., *Ochrona środowiska przyrodniczego*, red. G. Dobrzański, Warszawa 2010.

Dobrzański G., *Ekologiczne podstawy ochrony środowiska*, [w:] B. Dobrzańska, G. Dobrzański, D. Kiełczewski, *Ochrona środowiska przyrodniczego*, red. G. Dobrzański, Warszawa 2010.

Dobrzański G., *Istota i cechy współczesnego kryzysu ekologicznego*, [w:] B. Dobrzańska, G. Dobrzański, D. Kiełczewski, *Ochrona środowiska przyrodniczego*, red. G. Dobrzański, Warszawa 2010.

Dobrzyński A., *Kościół – człowiek – świat. Odnowa soborowa w ujęciu Karola Wojtyły*, „Ethos" 25 (2012) nr 4 (100).

Dubos R., *Pochwała różnorodności*, przeł. E. Krasińska, Warszawa 1986.

Duncan Ch., Scott S., *Czarna śmierć. Epidemie w Europie od starożytności do czasów współczesnych*, tłum. A. Siennicka, Warszawa 2008.

Dyl J., *Graf*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. VI, red. J. Walkusz, Lublin 1993.

Eksteins M., *Kultura*, [w:] *Dwudziesty wiek (1900–1945)*, red. J. Jackson, przeł. M. Urbański, Warszawa 2011.

Eliade M., *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 2011.

Ewagriusz z Pontu, *Traité Pratique, ou Le Moine*, t. 1, édition critique du texte grec, traduction, commentaire et tables par A. Guillaumont et C. Guillaumont, Paris 1972 (Sources Chrétiennes, 171).

Ferrarese R. i in., *Odrodzenie*, tłum. P. Wrzosek i in., Warszawa 2000 (Dzieje Cywilizacji).

Fiedrowicz M., *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, tłum. W. Szymona, Kraków 2009.

Finucane R., *Stulecie niepokoju*, [w:] J. S. Andrews i in., *Historia chrześcijaństwa*, tłum. T. Szafrański, red. B. Bojar, P. Wacławik, P. Woszczenko, Warszawa 2002.

Fliche A., Martin V., *Storia della Chiesa*, t. XIX/1, Torino 1976.

Florczyk M., Misztal W., *Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Poznań 2002.

Franciszek, *Discorso del Santo Padre Francesco per la conclusione della III Assemblea Generale Straordinaria del Sinodo dei Vescovi*, w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141018_conclusione-sinodo-dei-vescovi.html (17.11.2014).

Franciszek, Encyklika *Laudato si'. W trosce o wspólny dom*, w2.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (14.08.2015).

G. F. LaNave, *Bonawentura*, [w:] P. L. Gavrilyuk, S. Coakley, *Duchowe zmysły. Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, tłum. A. Gomola, Kraków 2014.

Gavrilyuk P. L., Coakley S., *Duchowe zmysły. Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, tłum. A. Gomola, Kraków 2014.

Góźdź K., *Protologia* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XVI, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2012.

Graf A., *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie*, Tübingen 1841.

Guardini R., *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1922.

Haeckel E., *Generelle Morphologie der Organismen*, t. 1–2, Berlin 1866.

Haeckel E., *Über Entwicklungsgagen und Aufgabe der Zoologie*, „Jenaische Zeitschrift für Naturwissenschaft" 18 (1870).

Hageneder F., *Magia drzew*, przeł. M. Czekański, Warszawa 2006.

Handbuch der Pastoreltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, Hrsg. F. X. Arnold, F. Klostermann, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber, Freiburg im Br. 1964–1972.

Heisenberg W., *Część i całość. Rozmowy o fizyce atomu*, tłum. K. Napiórkowski, Warszawa 1987.

Henneau M.-É., *Mistyka serca, ognia i góry*, [w:] *Historia chrześcijaństwa. By lepiej zrozumieć nasze czasy*, red. A. Corbin i in., przeł. A. Kocot, Kraków 2009.

Henneau M.-É., *Mistyka wcielenia i służby*, [w:] *Historia chrześcijaństwa. By lepiej zrozumieć nasze czasy*, red. A. Corbin i in., przeł. A. Kocot, Kraków 2009.

Hesse H., *W 80 powiedzeń dookoła świata*, tłum. A. Wziątek, Wrocław 2009.

Hildegarda z Bingen, *Przyrodolecznictwo*, t. 1, wybór i oprac. M. Czekański, Kraków 2007.

Historia Europy, pod red. A. Mączaka, oprac. S. Grzybowski i in., Wrocław 1997.

Hobhouse P., *Historia ogrodów*, tłum. B. Mierzejewska, E. Romkowska, Warszawa 2007.

Horne A., *The fall of Paris; the siege and the Commune, 1870–1871*, London 1965.

Hoskin M., *Astronomia w starożytności*, [w:] *Historia astronomii*, red. M. Hoskin, tłum. J. Włodarczyk, Warszawa 2007, s. 29.

Hull Z., *Istota i uwarunkowania obecnego kryzysu ekologicznego*, [w:] *Humanistyka, przyrodoznawstwo, technika w obliczu kryzysu biosfery. Materiały IV Olsztyńskiego Sympozjum Ekologicznego, Olsztyn–Waplewo, 10–12.09.1997*, pod red. J. Dębowskiego, Olsztyn 1998.

Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II edite da „La Civilità Cattolica" a cura di Giovanni Caprile. Il primo period 1962–1963, Roma 1968.

Iriarte L., *Historia franciszkanizmu*, tłum. S. Kafel, A. Zębik, K. Kuklińska, Kraków 1998.

James E., *Schütz unsere Erde*, „Rund um die Welt" 8 (1956).

Jan Paweł II, Encyklika o pracy ludzkiej *Laborem exercens*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997.

Jan Paweł II, List apostolski *Inter sanctos* ogłaszający św. Franciszka z Asyżu patronem ekologów, [w:] tenże, *Dzieła zebrane*, t. III, *Listy*, red. P. Ptasznik, Kraków 2007.

Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, [w:] *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996.

Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Città del Vaticano 1987.

Jan Paweł II, *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostolski*, Città del Vaticano 1996.

Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, 15.05.1961, „Acta Apostolicae Sedis" 53 (1961).

Jan XXIII, *Mowa wygłoszona 11 października 1962 na otwarcie Soboru*, „Acta Apostolicae Sedis" 54 (26 nov. 1962).

Jan XXIII, Przemówienie *Gaude Mater Ecclesiae* na otwarcie Soboru Watykańskiego II www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/przemowienia/vatii_otw_11101962.html# (30.10.2014).

Jan XXIII, *Przemówienie konsystorialne*, „Acta Apostolicae Sedis" 52 (1960).

Jaromi S., *Idea ogrodu św. Franciszka jako przykład chrześcijańskiej troski o bioróżnorodność*, [w:] *Ogród Pana. XVIII Seminarium Sacrum i przyroda*, red. J. Brusiło, Kraków 2010.

Jasienica P., *Rozważania o wojnie domowej*, Kraków 1985.

Jones A., *Genocide. A comprehensive introduction*, Forthcoming 2006.

Judic B., *Grzegorz Wielki. Pasterz na miarę Zachodu*, [w:] *Historia chrześcijaństwa. By lepiej zrozumieć nasze czasy*, red. A. Corbin i in., przeł. A. Kocot, Kraków 2009.

Kaczanowski K., *Ekologia człowieka*, [w:] *Wielka encyklopedia PWN*, red. J. Wojnowski, t. 8, Warszawa 2002.

Kamiński R., *Hodegetyka*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. VI, red. J. Walkusz, Lublin 1993.

Kamiński R., *Pastoralna teologia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XV, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2011.

Kamiński R., *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, [w:] *Teologia pastoralna*, t. I, *Teologia pastoralna fundamentalna*, red. R. Kamiński, Lublin 2000.

Kamiński R., *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, Kraków 2001.

Kamiński S., *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1998.

Katzenbach F. W., *Albert Schweitzer*, [w:] J. S. Andrews i in., *Historia chrześcijaństwa*, tłum. T. Szafrański, red. B. Bojar, P. Wacławik, P. Woszczenko, Warszawa 2002.

Kerr F., *French theology: Yves Congar and Henry de Lubac*, [w:] *The modern theologians. An introduction to Christian theology since 1918*, Oxford 1997.

Kerr F., *Katoliccy teolodzy XX wieku. Od neoscholastyki do mistyki oblubieńczej*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2011.

Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, [w:] *Apologie*, red. E. Stanula, tłum. M. Szarmach, A. Świderkówna, J. Sołowianiuk, wstęp i oprac. M. Szarmach, J. Sołowianiuk, Warszawa 1988.

Klinger E., *„Disputationes". Kontekst i problematyka scholastyki barokowej*, [w:] *Historia teologii*, t. IV, *Epoka nowożytna*, red. G. Angelini, G. Colombo, M. Vergottini, przeł. W. Szymona, Kraków 2008.

Klostermann F., Zerfaß R., *Vorwort*, [w:] *Praktische Theologie Heute*, hg. von F. Klostermann, R. Zerfaß, München 1974.

Komonchak J. A., *Der Kampf für das Konzil während der Vorbereitung (1960–1962)*, [w:] *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, hg. von G. Alberigo, Bd. 1, *Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter: die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils: (Januar 1959 bis Oktober 1962)*, Mainz Leuven 1997.

Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu *Libertatis conscientia*, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. i tłum. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2010.

Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia" *Libertatis nuntius*, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. i tłum. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2010.

Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis*, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. i tłum. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2010.

Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych*, [w:] *W trosce o życie.*

Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej, red. K. Szczygieł, Tarnów 1998.

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, [w:] *Sobór Watykański Drugi. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, red. M. Przybył, Poznań 2002.

Krieg C., *Enzyklopädie der Theologischen Wissenschaften nebst Methodenlehre*, Freiburg 1899, 1910[2].

Krynicka T., *Świat roślin w XVII księdze „Etymologii" Izydora z Sewilli*, Lublin, 2007.

Kubicki D., *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa Objawionego w dziejach*, Poznań 2004.

Linzey A., *Teologia zwierząt,* tłum. W. Kostrzewski, Kraków 2010.

Lobato A., *Chenu*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. II, Lublin 2001.

Lubac H. de, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997.

Łukasiak Ł., *Pierwszy krok w teologię… fotografii*, [w:] *Wstęp do teologii. Materiały do ćwiczeń*, red. E. Kotkowska, Poznań 2007.

Madej J., *„Święte" zwierzęta w religii, kulturze i medycynie*, „Biuletyn Dolnośląskiej Izby Lekarsko-Weterynaryjnej" 25 (2015) nr 2 (98).

Magee J., *Alexander von Humboldt. Jedność przyrody*, [w:] *Wielcy przyrodnicy. Od Arystotelesa do Darwina*, red. R. Huxley, tłum. R. Milanowski, Warszawa 2009.

Mannion A. M., *Zmiany środowiska Ziemi. Historia środowiska przyrodniczego i kulturowego*, tłum. J. Wibig, Warszawa 2001.

Marczewski M., *Sailer*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XVII, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2012.

Martin-Fugier A., *Aktorzy*, [w:] *Historia życia prywatnego*, t. 4, *Od rewolucji francuskiej do I wojny światowej*, red. M. Perrot, red. wyd. pol. A. Łoś, przeł. A. Paderewska-Gryza, B. Panek, W. Gilewski, Wrocław–Warszawa–Kraków 2006.

Matagne P., *Compréndre l'écologie et son histoire. Les origines, les fondateurs et l'évolution d'une science*, Paris 2002.

Matczak P., *Problemy ekologiczne jako problemy społeczne*, Poznań 2000.

Mattei R. de, *Sobór Watykański II. Historia dotąd nieopowiedziana*, red. T. Mazur, A. Meller, tłum. S. Orzeszko, Ząbki 2012.

Matthiae P. i in., *Od prehistorii do cywilizacji na kontynentach pozaeuropejskich*, red. A. H. Stachowski, Madryt–Kraków 2007, s. 102 (Biblioteka Gazety Wyborczej. Historia Powszechna, 2).

Matysiak B. W., *Obraz świata, bóstwa i człowieka w kulturze starożytnej Mezopotamii oraz Egiptu*, Olsztyn 2010, s. 77–79.

McIntosh J., Twist C., *Cywilizacje. Dziesięć tysięcy lat historii starożytnej*, tłum. B. Mierzejewska, Warszawa 2002.

McNair P., *Zarodki odnowy*, [w:] J. S. Andrews i in., *Historia chrześcijaństwa*, tłum. T. Szafrański, red. B. Bojar, P. Wacławik, P. Woszczenko, Warszawa 2002.

Memoriał krakowski. Uzasadnienie katolickiej nauki tyczącej podstaw moralnych życia małżeńskiego, Kraków 1968, [w:] *Memoriał krakowski oraz Wprowadzenie do encykliki Humanae vitae*, materiały do dyskusji przygot. J. Bajda, Poznań 2012.

Michalski K., *Filozofia wieków średnich*, Kraków 1997.

Mierzwiński A., *1000 słów o ekologii i ochronie środowiska*, Warszawa 1991.

Mierzwiński B., *Teologia pastoralna czy teologia praktyczna. Spór o nazwę czy o koncepcję?*, „Warszawskie Studia Pastoralne" 1 (2005).

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, tłum. K. Stopa, Kraków 2012.

Mizińska J., *„Bestia w człowieku" i eksperyment pełni człowieczeństwa*, [w:] *Homo experimentator*, red. D. Sobczyńska, P. Zeidler, Poznań 2003 (Pisma Filozoficzne. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 88).

Moltmann J., *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danielewicz, Kraków 1995.

Morales J. M. R., *Kościół i nauka. Konflikt czy współpraca*, tłum. S. Jędrusiak, Kraków 2003.

Morales J., *Wprowadzenie do teologii*, tłum. P. Bąk, Kraków 2006.

Nicola U., *Deizm*, [w:] *Filozofia*, tłum. M. Salwa, Warszawa 2006.

Niparko R., *Duszpasterstwo – teologia,* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. IV, pod red. R. Łukaszyka, L. Bieńkowskiego, F. Gryglewicza, Lublin 1983.

O'Malley J. W., *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2011.

Odum E. P., *Podstawy ekologii*, tłum. B. Diehl i in., Warszawa 1982.

Osek E., *Przyroda w pismach Bazylego Wielkiego*, Lublin 2009.

Ost F., *La nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit*, Paris 1995.

Ożóg M., *Wprowadzenie*, [w:] Hieronim ze Strydonu, *Listy I (1–50)*, red. M. Ożóg, tekst łac. H. Pietras, Kraków 2010.

Pelikan J., *Rozwój teologii średniowiecznej (600–1300)*, tłum. J. Pociej, Kraków 2009.

Pickstock C., *After writing. On the liturgical consummation of philosophy*, Oxford 1998.

Pius X, Dekret *Quam singulari Christus amore* o wczesnym dopuszczeniu dzieci do pierwszej komunii świętej, www.sanctus.pl/index.php?grupa=89&podgrupa=434&doc=383 (26.05.2015).

Pius XII, Encyklika *Sertum laetitiae*, 1.11.1939, „Acta Apostolicae Sedis" 31 (1939).

Piwowarski W., *Dwie koncepcje teologii pastoralnej*, „Zeszyty Naukowe KUL" 6 (1963) nr 1.

Platon, *Kritias*, [w:] tenże, *Dialogi*, t. II, tłum. i oprac. W. Witwicki, Kęty 2005.

Plunkett P. de, *Ekologia – stereotypy i rzeczywistość. Od Biblii do naszych czasów*, tłum. S. Filipowicz, Poznań 2008.

Pouderon B., *W odpowiedzi na krytykę. Apologeci – od Arystydesa do Tertuliana*, [w:] *Historia chrześcijaństwa. By lepiej zrozumieć nasze czasy*, red. A. Corbin i in., przeł. A. Kocot, Kraków 2009.

Poulat É., *Le catolicisme sous observation du modernisme à aujourd'hui*, Paris 1983.

Przygoda W., *Paradygmaty metodologiczne we współczesnej teologii pastoralnej*, „Teologia Praktyczna" 10 (2009).

Rabiej S., *Kościół w jednoczącej się Europie*, [w:] *W czterdziestolecie Soboru Watykańskiego II. Refleksja Wydziału Teologii KUL*, red. A. Czaja, L. Górka, J. Pałucki, Lublin 2007.

Rahner K., *Die praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis*, München 1968.

Reformacja, pl.wikipedia.org/wiki/Reformacja (10.03.2015).

Renesans i reformacja, red. B. Słama, tłum. M. Boberska, [Warszawa] 2015 (Historia. National Geographic, 23).

Rogowski R. E., *Teoekologia. Mistyka wszystkich rzeczy*, Wrocław 2008.

Ross M., *Banners of the king: the war of the Vandée 1793–4*, New York 1975.

Rostworowski E., *Historia powszechna. Wiek XVIII*, Warszawa 2001.

Ruggieri G., *Appunti per una teologia*, [w:] *Papa Giovanni*, a cura di G. Alberigo, Roma–Bari 1988.

Ruggles C., Hoskin M., *Astronomia prehistoryczna*, [w:] *Historia astronomii*, red. M. Hoskin, tłum. J. Włodarczyk, Warszawa 2007.

Russo L., *Zapomniana rewolucja. Grecka myśl naukowa a nauka nowoczesna*, tłum. I. Kania, Kraków 2005.

Sady W., *Dzieje religii, filozofii i nauki. Od Talesa z Miletu do Mahometa*, Kęty 2010.

Sapieha A., *Teologia pastoralna w ujęciu Sergio Lanzy*, „Teologia Praktyczna" 10 (2009).

Saunders N. J., *Dusze zwierząt*, tłum. Z. Dalewski, Warszawa 1996.

Schüch I., *Handbuch zu den Vorlesungenaus der Pastoraltheologie*, Bd. 1–2, Linz 1865–1866, 1870.

Scola A., *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tłum. L. Balter, Poznań 2005.

Shapin S., *Rewolucja naukowa*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 2000.

Sheehan J. J., *Kultura i życie umysłowe*, [w:] *Dziewiętnasty wiek*, red. T. C. Blanning, tłum. M. Szubert, Warszawa 2011.

Sobór Watykański Drugi. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski, Paris 1967.

Sobór Watykański II, Dekret o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, www.kns.gower.pl/vaticanum/apostolicam.htm (14.08.2015).

Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie, red. M. Przybył, Poznań 2002.

Southwood R., *Historia życia. Od początków do dzisiaj i dalej…*, przeł. Ł. Fostowicz-Frelik, G. Frelik, Warszawa 2004.

Špidlik T., Gargano I., Grossi V., *Duchowość Ojców Kościoła*, tłum. K. Franczyk, J. Serafin, K. Stopa, Kraków 2004.

Straszewicz M., *Krieg*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. IX, red. A. Bednarek i in., Lublin 2002.

Synowiec J. St., *Na początku. Pradzieje biblijne Rdz 1, 1 – 11, 9*, Kraków 1996.

Szyjewski A., *Etnologia religii,* Kraków 2001.

Szyjewski A., *Szamanizm*, Kraków 2005.

Tanner N., *Krótka historia Kościoła katolickiego. Nowe spojrzenie*, tłum. A. Gomola, Kraków [2015].

Tansley A. G., *The use and abuse of vegetational concepts and terms*, „Ecology" 16 (1935).

Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. I, *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1993.

Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. II, *Filozofia nowożytna do roku 1830*, Warszawa 1993.

Thiselton A. C., *Wiek niepokoju*, [w:] J. S. Andrews i in., *Historia chrześcijaństwa*, tłum. T. Szafrański, red. B. Bojar, P. Wacławik, P. Woszczenko, Warszawa 2002.

Tomasz z Celano, *Życiorys drugi świętego Franciszka z Asyżu*, tłum. C. T. Niezgoda, [w:] *Źródła franciszkańskie. Pisma świętego Franciszka, źródła biograficzne świętego Franciszka, pisma świętej Klary i źródła biograficzne, teksty ustalające normy dla braci i sióstr od pokuty*, red. R. Prejs, Z. Kijas, tłum. z j. łac. K. Ambrożkiewicz i in., tłum. z j. wł. B. A. Gancarz i in., Kraków 2005.

Trojan P., *Ekologia*, [w:] *Wielka encyklopedia PWN*, red. J. Wojnowski, t. 8, Warszawa 2002.

Tüchle H., Bouman C. A., *Historia Kościoła*, t. III, *1500–1715*, tłum. J. Piesiewicz, Warszawa 1986.

Urbanek A., *Biologia*, [w:] *Wielka encyklopedia PWN*, t. 4, red. J. Wojnowski, Warszawa 2001.

Vergottini M., Zambarbieri A., *Tablice chronologiczne*, [w:] *Historia teologii*, t. IV, *Epoka nowożytna*, red. G. Angelini, G. Colombo, M. Vergottini, tłum. W. Szymona, Kraków 2008.

Vincent C., Lamaitre N., *Kult Najświętszego Sakramentu (XIII wiek)*, [w:] *Historia chrześcijaństwa. By lepiej zrozumieć nasze czasy*, red. A. Corbin i in., przeł. A. Kocot, Kraków 2009.

Walkusz J., *Modernizm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XII, red. A. Bednarek i in., Lublin 2008.

Waloszczyk K., *Kryzys ekologiczny w świetle ekofilozofii*, Łódź 1991.

Warming J. E., *Plantesamfundgrundträk at den ökologiska plantegeogrefi*, Copenhage 1985, wyd. pol.: *Zbiorowiska roślinne. Zarys ekologicznej geografii roślin*, tłum. E. Strumpf, J. Trzebiński, Warszawa 1900.

Weiner J., *Ekosystem*, [w:] *Encyklopedia biologiczna. Wszystkie dziedziny nauk przyrodniczych*, red. Z. Otałęga, t. III, Kraków 1998.

Weizsäcker C. F. von, *Refleksje końcowe*, [w:] J. Białostocki i in., *O kryzysie*, Warszawa 1990.

Wenzel K., *Mała historia Soboru Watykańskiego II*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2007.

Wilejczyk M. *Filozofia przyrody Arystotelesa – wokół koncepcji czterech elementów*, Wrocław 2008.

Williams A. N., *Boski zmysł. Intelekt w teologii patrystycznej*, tłum. W. Dawidowski, Kraków 2014.

Wojciechowski M., *Teologia*, [w:] *Wielka encyklopedia PWN*, dz. cyt., t. 27, Warszawa 2005.

Wojny wandejskie, pl.wikipedia.org/wiki/Wojny_wandejskie (11.03.2015).

Wojtyła K., *Stworzenie a odkupienie: konstytucja „Gaudium et spes"*, [w:] tenże, *Odnowa Kościoła i świata. Refleksje soborowe*, red. A. Dobrzyński, Rzym 2014.

Wojtyła K., *Wstęp ogólny*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Poznań 2002.

Woronowski F., *Pastoralna teologia ogólna*, Lubaczów–Łomża 1991.

Woronowski F., *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, Lublin 1972.

Woronowski F., *Zarys teologii pastoralnej*, t. 1, Warszawa 1984.

Yannaras M. Ch., *Invitation à science de l'écologie*, Paris 1978.

Zadykowicz T., *Schüch*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XVII, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2012.

Zdybicka Z., *Egzemplaryzm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. IV, pod red. R. Łukaszyka, L. Bieńkowskiego, F. Gryglewicza, Lublin 1983.

Zięba S., *Historia myśli ekologicznej*, Lublin 2004.

Zięba S., *Perspektywy ekologii człowieka*, Lublin 2008.

Żuchowski K., *Drzewo życia. Wprowadzenie*, [w:] Bonawentura, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, [b.d. o tłumaczu; przekł. z j. łac.], Warszawa 1984.

ABSTRACT

PRACTICAL THEOLOGY AND ECOLOGY

HISTORICAL INTRODUCTION TO THE IDEA OF *SACRUM AND NATURE*

Pastoral theology is a dynamically evolving field of theological sciences that alongside other practical disciplines of theology is becoming a vital part of religious transformations taking place in the world of the 21st century. When it comes to the relationship between theology and science, natural science and increasing environmental crisis seem to constitute an inspiring research field for practical theology. The research results obtained so far indicate that when it comes to methodological and objective treatment of contemporary environmental problems, they are best investigated from the angle of pastoral theology, and the concept of *Sacrum and nature*, developed in Kraków in the 90's of the 20th century serves as a good example of such approach.

The aim of the publication is to find similar instances not only in contemporary times, but also throughout history, going back even to antiquity, in order to discover that

the relationship between God, man and nature is not only an integral part of theological tradition of Christianity but is also a part of non-religious history of natural philosophy. Research problems: is it possible to find an inspiration in history that would motivate the contemporary "practical ecological theology", where in the past should we look for the answers to the questions on how to protect and save the environment, which would combine theology and natural sciences, can we trace the sources of the concept of *Sacrum and nature* in history of theology and the history of natural science – discussed over the course of ten chapters. The first chapter demonstrates that there were many convergent points between pastoral theology and ecology (nature) in their history, they are both open to other disciplines, focused on a man, have congregational character (ecosystemic and social ones), and they are closely bound with the world. This is the reason why the naturalistic perspective – that of pre-ecology, anti-ecology and pro-ecology can be transferred into a theological context – that of pre-theology, ant-theology and pro-theology.

The second and third chapter describe the relationship between Christianity and nature in antique and mediaeval times. It was difficult to separate religion and nature already in prehistoric times, and classical theology and the philosophy of nature can be seen as examples of the pursuit of proper relationship between God, man and the world – St Francis of Assisi and his Franciscan examples of environment protection. Chapter four and five analyse the modern crisis of theology and mechanistic conception of nature, and demonstrate the tragedy of the man of that age who by discarding God the Creator cannot find the

truth about the world and in subsequent centuries manages to lead the world to the brink of environmental disaster. Chapter six discusses 18th- and 19th-century emergence of pastoral theology and ecology, as understood in its modern sense, while subsequent chapters focus on Catholic theology and ecology of the 20th century; with a special focus on (chapters nine and ten) the period of the Second Vatican Council (1962–1965) and its documents, though the term "ecology" was not used there.

The conclusions of the dissertation point towards anthropological, biblical and preternatural greatness of man, who as a perfect creation is supposed to cooperate with the Creator in building the perfect world. This is a great responsibility, yet the Church through its initiatives becomes an ally when it comes to human ecology, raising hopes that the relation man-nature and the Church-the world can offer a chance for the natural environment now and for the future. This is the reason why we can speak of the Church and the world as of *sacrum* and *profanum*, the sacred and the profane, and the history of the relationship between theology and ecology described in the book and the perspectives for the world that the Church after the Second Vatican Council can offer should be able to justify the need for the development of the idea of *Sacrum and nature*.

The monograph constitutes an attempt to describe a more complex theological phenomenon of *Sacrum and nature* by means of an analogy between this idea and theology, and pastoral work of the previous ages. At the same time the work shows a chance of using the idea of *Sacrum and nature* to protect the environment further, in broadly understood ecology, and as a new, post-council inspiration

for theologians. In its historical aspect, the study titled "Practical theology and ecology" corresponds to the latest reflection of the Magisterium of the Catholic Church on the Gospel of Creation, ecological crisis, integral ecology and education, ecological spirituality that the encyclical *Laudato si'* of Pope Francis refers to as "care for our common home".

SPIS TREŚCI

Wstęp 5

Rozdział I
Teologia praktyczna i ekologia
(nauka o przyrodzie) – dyscypliny adekwatne? 13

1.1. Analogie historyczno-metodologiczne. 13
1.2. Analogia wspólnoty? 18
1.3. Od preekologii do proteologii 24
1.4. Teologia i ekologia – nauczycielki przyszłości? 27

Rozdział II
Starożytne chrześcijaństwo i jego odniesienia do przyrody
na tle pogańskiej „wiedzy ekologicznej”. 31

2.1. Przedstarożytna „święta przyroda” 32
2.2. Starożytna teologia wobec przyrody 39
2.3. Najdawniejsza wiedza przyrodnicza a ekologia 45

Rozdział III
Średniowieczna teologia
w aspekcie praktycznych relacji do przyrody 55

3.1. Pierwsi biskupi-przyrodnicy 55
3.2. Początki naukowej teologii (*fides quaerens intellectum*) 59
3.3. Teologia św. Franciszka z Asyżu – patrona ekologów – i jego kontynuatorów 64
3.4. Zakonny model „teologii ekologicznej" 68

Rozdział IV
W kierunku nowożytności.
Renesans i reformacja (wiek XV i XVI) 75

4.1. Przełomowa zmiana w obrazie Boga, przyrody i człowieka 76
4.2. Kryzys teologii i kryzys Kościoła – renesans i reformacja 82
4.3. Co pomiędzy preteologią i antyteologią? 86

Rozdział V
Zwrot antyteologiczny w rozwoju nauki oświeceniowej 91

5.1. Przeszkody ze strony teologii 92
5.2. Przeszkody ze strony nauki 95
5.3. Przeszkoda rewolucji 98
5.4. Problem duszpasterstwa wobec antyteologii oświeceniowej 106

Rozdział VI
Początki teologii pastoralnej
i programu ekologii – wiek XIX 111

6.1. Kulisy reformy Franza S. von Rautenstraucha. 111
6.2. Teologia pastoralna Johanna M. Sailera 118
6.3. Propozycja pastoralna Antona Grafa 122
6.4. Kto jest twórcą nowożytnej ekologii? 126

Rozdział VII
Teologia i ekologia na początku XX wieku 135

7.1. Reprezentatywna sytuacja duszpasterstwa we Francji
na początku XX wieku 136
7.2. Problemy teologiczne i ekologiczne między modernizmem
a I wojną światową. 140
7.3. Próba odnowy teologii pastoralnej Corneliusa Kriega. 145
7.4. Rozwój ekologii
pierwszej połowy XX wieku. 151

Rozdział VIII
Ku soborowi duszpasterskiemu. 157

8.1. Teologia przedsoborowa we Francji 158
8.2. Niemcy i nowa teologia pastoralna Franza Arnolda 161
8.3. Przygotowania do soboru duszpasterskiego 167
8.4. Nowe wyzwania ekologiczne 170

Rozdział IX
Założenia pastoralne (ekologiczne?)
Soboru Watykańskiego II 179

9.1. Przesłanki duszpasterskiego, soborowego *aggiornamento* 180
9.2. Nowość form duszpastersko-ekologicznego *aggiornamento* 186
9.3. Nowe treści duszpastersko-ekologicznego *aggiornamento* 188
9.4. Od idei do praktyki soboru duszpasterskiego 193

Rozdział X
Wątki pastoralne i ekologiczne w dokumentach
Soboru Watykańskiego II 199

10.1. Najważniejszy dokument pastoralny
dwóch tysięcy lat chrześcijaństwa 199
10.2. Czy Sobór Watykański II był soborem ekologicznym? 203
10.3. Konstytucja soborowa o Kościele w świecie współczesnym –
konstytucją ekologiczną? 209
10.4. Od *Gaudium et spes* Vaticanum II
do *Laudato si'* papieża Franciszka 214

Zakończenie 221

Bibliografia 229

Abstract
Practical theology and ecology.
Historical introduction to the idea of *Sacrum and nature* 245