

BÓG - CZŁOWIEK - ŚRODOWISKO ANTROPOLOGICZNY FUNDAMENT EKOLOGII

KS. DR HAB. SŁAWOMIR NOWOSAD, PROF. KUL

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Kwestia ekologiczna nie tylko jako taka jest godna namysłu i właściwego zrozumienia. Domaga się uwagi również dlatego, że współcześnie nabrała charakteru głęboko kryzysowego, środowisko naturalne jawi się jako poważnie zranione, podlegające zgubnym wpływom, tym samym zubożając zamieszkały przez ludzi świat. W świetle chrześcijańskiej teologii całościowe poznanie jakiegokolwiek istniejącej rzeczywistości domaga się światła wiary, a nie tylko racjonalnego poznania. Świat bowiem został powołany do istnienia przez Boga Stwórcę, nosi na sobie Jego ślady, a specjalnym dziełem Boga jest człowiek jako *imago Dei*. Troska o środowisko nie może więc być ograniczona do rozumienia i działania w sferze biologicznej czy technicznej. Musi uwzględniać miejsce dla człowieka jako istoty duchowo-cieleśnej, dla jego ekologii, która przekracza świat widzialny, dostrzega wymiar moralny wszelkiej ludzkiej rzeczywistości i nieustannie kieruje ją ku nowej ziemi i nowemu niebu. Czyli wskazuje na konieczny prymat Boga.

1. TEOLOGIA – O BOGU I O CZŁOWIEKU

Odkąd w średniowiecznej Europie zaczęły się pojawiać pierwsze uniwersytety, trzy dyscypliny – prawo, medycyna i teologia – podnosiły dotychczasowy program nauczania *septem artes liberales* (*trivium* i *quadrivium*) do rangi uniwersyteckiej. Spośród tych trzech to teologia uchodziła za dyscyplinę najważniejszą i najtrudniejszą zarazem, stąd zyskała miano *domina theologia*¹. Tym samym teologia zajęła szczególne i trwałe miejsce w świecie naukowym i akademickim. Jej znaczenie dla nauki jest wielorakie, ale w specjalny sposób ma ona służyć integracji wiedzy, która współcześnie coraz bardziej popada w rozdrobnienie, gdzie poszczególne dyscypliny nie są w stanie znaleźć sobie miejsca w całości poznania. Ta integracja całej wiedzy jako szczególnego wysiłku poznawczego człowieka ostatecznie ma umożliwić poznanie prawdy, do której dotarcie jest najgłębiej wpisane w naturę osoby ludzkiej. Korzystając zwłaszcza z filozofii i teologii właśnie uniwersytet – każdy, a katolicki być może najbardziej – staje wobec zadania dążenia do „syntezy wyższego rzędu”, bez której ludzkie pragnienie serca i umysłu dojścia do prawdy nie może zostać zaspokojone².

Kiedy teologia rzeczywiście służy tej syntezie wiedzy, w konsekwencji umożliwia i wspiera dialog między wiarą i rozumem. Należy również podkreślić służebną rolę teologii, której osiągnięcia pomagają innym dyscyplinom głębiej i pewniej zrozumieć, jak ich wpływ staje się dobroczynny i trwałe w życiu ludzi, a nawet społeczeństw czy całego rodzaju ludzkiego. Ujawnia się tutaj etyczny wymiar badań naukowych i ich wykorzystania dla ludzi. Nie mniej ważne, a może i ważniejsze jest i to, że teologia umożliwia całej nauce skuteczne poszukiwanie sensu, ukazując innym dyscyplinom „perspektywę i [...] kierunek, o których nie mówią ich własne metodologie”³. Jako „rozumowe ujęcie Objawienia” teologia zwraca się ku rzeczywistości nadprzyrodzonej i zarazem ku temu światu i żyjącemu w nim człowiekowi. W świetle tej pierwszej, czyli prawdy o samym Bogu, poznaje rzeczywistość widzialną jako stworzoną, a więc od Boga pochodzącą i na Niego ukierunkowaną.

¹ Por. M. Asztalos, *The Faculty of Theology, w: A History of the University in Europe*, ed. W. Rüegg, t. 1: *Universities in the Middle Ages*, red. Hilde de Ridder-Symoens, Cambridge: CUP 1992, s. 436-437.

² Por. Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Ex corde Ecclesiae*, Watykan: LEV 1990, nr 16. Interesujące uwagi na ten temat w świetle wizji uniwersytetu J.H. Newmana por. A. MacIntyre, *The Very Idea of a University: Aristotle, Newman and Us*, „New Blackfriars” 91(2010), nr 1031 [Januarius], s. 6-7.

³ Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Ex corde Ecclesiae*, nr 19.

Ponieważ Bóg sam udziela światła poznania siebie i wszystkiego, czemu dał początek, pełne poznanie świata jest możliwe dla rozumu oświeconego wiarą. Teologia więc nadaje szczególny charakter i treść całej nauce, gdy nieustannie zwraca się ku prawdzie ostatecznej⁴.

Każdy człowiek, będąc istotą rozumną i wolną, staje wobec konieczności poznania samego siebie. Dopiero poznanie prawdy o sobie umożliwia określenie i realizowanie przebiegu drogi przez życie, zarówno indywidualnej, jak i wspólnie z innymi na różnych płaszczyznach życia społecznego. Należy to podkreślić także w kontekście troski o środowisko naturalne, której właściwe zrozumienie i realizowanie zależy od zrozumienia wizji człowieka w całej złożoności jego życia. Stąd warta podkreślenia jest teza, że to „osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych”⁵. To podstawowe i centralne usytuowanie osoby ludzkiej w całym życiu społecznym odwołuje się do wyjątkowej pozycji człowieka jako osoby, która swoją godnością warunkuje godziwość wszelkich „urządzeń społecznych”, a zarazem je przerasta.

Nietrudno dostrzec, że przez całe ludzkie dzieje trwa wysiłek takiego adekwatnego i możliwie najpełniejszego poznania czegoś, co można nazwać prawdą o człowieku. Nierzadko można znaleźć słuszne i godne uznania intuicje w tym wysiłku poznawczym, ale nie brak też przykładów zafałszowania i manipulowania człowiekiem, poniżania go, a nawet niszczenia. W tym sensie ciągle aktualne, i to nie tylko w polskim kontekście, jest przekonanie Jana Pawła II, który w 1997 roku mówił o ciągle trwającym „sporze o człowieka”⁶. W wielu swoich wypowiedziach wskazywał na to nie tylko Jan Paweł II, ale także Benedykt XVI czy Franciszek, nie wspominając już wcześniejszych głosów papieskich. Uznanie podstawowej, nienaruszalnej wartości każdej osoby ludzkiej, jej godności i praw, umożliwia nadanie odpowiedniego, zdrowego kształtu rzeczywistości społecznej w każdym jej wymiarze. Trzeba to podkreślić również tam, gdzie chodzi o pilną kwestię ekologiczną, która bardzo wyraźnie jawi się na horyzoncie spraw ludzkich we współczesnych okolicznościach. Człowiek ma wartość

⁴ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Watykan: LEV 1998, nr 92.

⁵ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* [1965], nr 25, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań: Pallottinum 1986, s. 555.

⁶ „Wielki spór o człowieka u nas w Polsce wcale się nie zakończył wraz z upadkiem ideologii marksistowskiej. Spór o człowieka trwa w dalszym ciągu, a pod pewnym względem nawet się nasilił”. Jan Paweł II, *Przemówienie z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego UJ* (Kraków, 8.06.1997), nr 5, www.vatican.va [dostęp: 18.11.2020].

wyjątkową w całej stworzonej rzeczywistości, swoją godnością przekracza środowisko naturalne i wszelkie istoty żyjące: „Oczywiście w całym stworzeniu istota ludzka ma wartość największą. Respektować środowisko to nie znaczy uznać, że natura nieożywiona czy ożywiona jest ważniejsza od człowieka”⁷.

2. BŁĘDNA ANTROPOLOGIA

O znaczeniu właściwej, niezafałszowanej antropologii mówi się nie tylko w kontekście „czystej” teologii, ale również tam, gdzie trzeba jej konsekwencje aplikować do różnych obszarów życia. Takiej integralnej, zgodnej z rozumem i wiarą wizji człowieka potrzeba bez wątpienia w sferze ekologicznej. Dostrzeżenie i uznanie w człowieku odpowiedzialnego podmiotu działania moralnego pozwala określić jego moralne zobowiązania wobec naturalnego środowiska jego życia, co chroni przed jego niszczeniem, samowolnym wykorzystywaniem i bezwzględny podporządkowaniem. Za taką postawą kryje się zawsze lekceważenie Boga jako Stwórcy świata, dzięki któremu w dziele stworzenia trwa pierwotna dobroć:

Człowiek opanowany pragnieniem posiadania i używania, bardziej aniżeli bycia i wzrastania, zużywa w nadmiarze i w sposób nie uporządkowany zasoby ziemi, narażając przez to także własne życie. U korzeni bezmyślnego niszczenia środowiska naturalnego tkwi błąd antropologiczny, niestety rozpowszechniony w naszych czasach. Człowiek, który odkrywa swą zdolność przekształcania i w pewnym sensie stwarzania świata własną pracą, zapomina, że zawsze dzieje się to w oparciu o pierwszy dar, otrzymany od Boga na początku w postaci rzeczy przezeń stworzonych. Człowiek mniema, że samowolnie może rozporządzać ziemią, podporządkowując ją bezwzględnie własnej woli, tak jakby nie miała ona własnego kształtu i wcześniejszego, wyznaczonego jej przez Boga, przeznaczenia, które człowiek, owszem, może rozwijać, lecz któremu nie może się sprzeniewierzać. Zamiast pełnić rolę współpracownika Boga w dziele stworzenia, człowiek zajmuje Jego miejsce i w końcu prowokuje bunt natury, raczej przez niego tyranizowanej, niż rządzonej⁸.

⁷ Benedykt XVI, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju *Rodzina wspólnotą pokoju* (1.01.2008), Watykan: LEV 2007, nr 7.

⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, Watykan: LEV 1991, nr 37.

Błędna koncepcja ludzkiego bytu i życia leżała także u źródeł „eksplozji zła”, jaką był komunizm, odwołujący się do założeń marksistowskich. Głównie chodziło tu o zakwestionowanie podstawowej, nienaruszalnej godności każdej osoby ludzkiej, a sprowadzenie rozumienia człowieka do wizji kolektywistycznej:

[...] podstawowy błąd socjalizmu ma charakter antropologiczny. Rozpatruje on bowiem pojedynczego człowieka jako zwykły element i część organizmu społecznego, tak że dobro jednostki zostaje całkowicie podporządkowane działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego; z drugiej strony utrzymuje on, że dobro jednostki można urzeczywistnić, nie uwzględniając jej samodzielnego wyboru i niezależnie od przyjęcia przez nią w sposób indywidualny i wyłączny odpowiedzialności za dobro czy zło. Człowiek zostaje w ten sposób utożsamiony z pewnym zespołem relacji społecznych, a jednocześnie zanika pojęcie osoby jako samodzielnego podmiotu decyzji moralnych, który podejmując je, tworzy porządek społeczny. Skutkiem tej błędnej koncepcji osoby jest deformacja prawa, które określa zakres wolności człowieka, a także sprzeciw wobec własności prywatnej⁹.

Różne modyfikacje i redukcje antropologiczne można dostrzec we współczesnej kulturze. Znajdują one różny wyraz i na wiele sposobów się przejawiają w sferze indywidualnej czy społecznej. Powstają i utrwala się wtedy zjawiska i trendy rzeczywiście zagrażające ludzkiej kulturze. Uwidacznia się to zwłaszcza w tzw. utracie pamięci, lęku przed przyszłością, fragmentaryzacji egzystencji, osamotnieniu i utracie sensu życia. Można postawić tezę, że u fundamentu tych procesów jest głębokie zeświecczenie myśli i życia, prowadzące do ukształtowania się „antropologii bez Boga”, czego skutkiem jest „rozległa przestrzeń dla swobodnego rozwoju nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu teorii poznania i moralności, pragmatyzmu i nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego”¹⁰.

⁹ Tamże, nr 13.

¹⁰ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Watykan: LEV 2003, nr 9. W tym samym dokumencie, analizując duchowy i kulturowy stan cywilizacji europejskiej, Papież pisze o społeczeństwie „chorym na horyzontalizm” (nr 34). Doszukując się przyczyn takich poważnych przemian w kulturze europejskiej (chrześcijańskiej), Leszek Kołakowski zwrócił uwagę szczególnie na „śmierć Boga”, którą proklamował zwłaszcza Friedrich Nietzsche. Konsekwencją tego radykalnego

Coraz bardziej narastający redukcjonizm w tej sferze doprowadził do tego, że kwestionuje się samą naturę ludzką, nie uznając w niej nic trwałego. Odnosi się to w specjalny sposób do ludzkiej płciowości i płynących stąd relacji międzyludzkich. Benedykt XVI nazwał to „rewolucją antropologiczną”, która wprowadza nową filozofię seksualności:

Płeć, zgodnie z tą filozofią, nie jest już pierwotnym faktem natury, który człowiek musi przyjąć i osobiście wypełnić sensem, ale rolą społeczną, o której decyduje się autonomicznie [...]. Człowiek kwestionuje, że ma uprzednio ukonstytuowaną naturę swojej cielesności, charakteryzującą istotę ludzką. Zaprzecza swojej własnej naturze i postanawia, że nie została ona jemu dana jako fakt uprzedni, ale to on sam ma ją sobie stworzyć [...]. Mężczyzna i kobieta jako rzeczywistości stworzenia, jako natura osoby ludzkiej już nie istnieją. Człowiek kwestionuje swoją naturę¹¹.

Człowiek widzi tu siebie jako kogoś uprawnionego i zdolnego nawet do zmiany swojej natury, którą postrzega jako całkowicie plastyczną i manipulowalną.

Od lat 70. XX wieku kształtuje się tzw. nowy model kulturowy człowieka, który wyraża głęboką zmianę antropologiczną, prowadzącą nie tylko do swoistego myślenia o sobie samym, ale i do nowej postawy wobec innych, wobec świata jako środowiska swego życia, a ostatecznie wobec Boga. Te zmiany o charakterze mentalnościowym przenikają do innych sfer życia, jak moralność czy szeroko rozumiana twórczość. Mają swoje konsekwencje także w prawodawstwie i decyzjach politycznych, na przykład tam, gdzie akty prawne tworzą regulacje odnośnie do życia ludzkiego w okresie prenatalnym, w stanie choroby i starości, w sferze inżynierii genetycznej czy w stosunku do wizji małżeństwa i rodziny. Tę nową „kulturową” koncepcję człowieka można przedstawić, wskazując na kilka charakterystycznych aspektów¹².

Czymś godnym pochwały jest współczesne dowartościowanie podmiotowości człowieka, ale przesadne podkreślanie tej podmioto-

zakwestionowania Boga było wskazanie na nowy fundament pod nową cywilizację – tym fundamentem stała się otchłań. Por. L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, Kraków: Wyd. Znak 2014, s. 54-55.

¹¹ Benedykt XVI, *Przemówienie podczas spotkania z kardynałami i pracownikami Kurii Rzymskiej i Gubernatoratu* (Watykan, 21.12.2012), www.vatican.va [dostęp: 10.12.2020].

¹² Por. S. Nowosad, *Współczesny spór o człowieka*, w: *Kościół – pluralizm – Europa*, red. M. Hintz, Warszawa: KKŚFL 2005, s. 48-53.

wości zamyka człowieka w jego indywidualizmie, staje się on „całkowicie zajęty sobą”. Coraz bardziej niezdolny do nawiązania relacji z drugim, popada w samotność. Sytuuje siebie w centrum rzeczywistości, sobie przypisuje władzę decydowania o tym, co dobre, a co złe, co prawdziwe, a co fałszywe. W ten sposób jego indywidualizm wyraża się w subiektywizmie. Taki człowiek zrywa z przeszłością i wszystkim, co ona w sobie niesie. Odrzuca więc dotychczasowe systemy wartości, norm i zachowania jako zniewalające, chce bowiem żyć życiem – w swoim mniemaniu – pełniejszym i szczęśliwszym.

Ten nowy człowiek jest coraz bardziej indyferentny religijnie. Ignoruje Boga i odrzuca Jego znaczenie dla swego życia. Coraz bardziej „nie ma Boga”, żyje tak, „jakby Boga nie było”. W wersji *soft* nie oznacza to od razu zupełnego wykluczenia Boga, ale postępujące Jego ignorowanie. Jeśli wiara jeszcze ma dla siebie trochę miejsca, jest coraz bardziej mętna i pełna wątpliwości. Przybierając formę *hard*, postawy i zachowania człowieka obojętnego religijnie prowadzą go w końcu do areligijności – w jego życiu Bóg staje się radykalnie nieobecny.

Ponieważ współczesna sytuacja kulturowa da się opisać jako epoka nomadyzmu, ten nowy człowiek jest całkowicie niezakorzeniony – stale poszukuje nowych wrażeń i wzruszeń, mimo obojętności na Boga szuka mistycznych mocy, rad horoskopów, astrologii czy magii. Stąd szerzenie się uzdrowicieli, widzących i przepowiadaczy. Mnożą się kultury, sekty, parareligijne rytury i obrzędy, które mają zaspokajać potrzebę nadzwyczajności. Coraz łatwiej takiemu człowiekowi zwracać się ku religiom wschodnim (buddyzm, taoizm, hinduizm) czy kultom zachodnim (scjentologia).

Człowieka takiego charakteryzuje skrajnie naturalistyczne widzenie siebie i całej rzeczywistości. Uważa siebie już nie jako jedność duszy i ciała (łac. *corpore et anima unus*), ale jako złożoność ciała i umysłu (ang. *body and mind*). Uwolnienie się od tego, co duchowe, oznacza zgodę na całkowitą śmierć wraz ze śmiercią ciała. W innej postaci naturalizm oznacza sprowadzenie człowieka do poziomu zwierzęcia, nie ma tu miejsca na jakąkolwiek transcendencję, a z kolei zwierzętom przypisuje się te same prawa, które dotąd przysługiwały człowiekowi z racji jego osobowej godności. W sferze seksualności naturalizm implikuje przekonanie o normalności, a więc i dozwoloności wszelkich jej przejawów, do których człowiek jest naturalnie zdolny.

Mimo swych oczekiwań i dążenia do wolności, paradoksalnie, ten nowy człowiek jawi się jako istota ostatecznie zmediowana, poddana i bezbronna wobec inwazyjnego wpływu mass mediów. Mówi, myśli, osądza i wybiera według wzorców narzucanych mu przez środki społecznego przekazu. Jego hierarchia wartości to pochodna „filozofii”

większości mass mediów, gdzie najbardziej liczy się bogactwo, sukces, władza, konsumizm, przyjemność, wolność (jako dowolność).

Opisywaną, zwłaszcza od połowy XX wieku, inną formą błędnego redukcjonizmu antropologicznego jest tzw. indywidualizm ekspresyjny, jak nazwał to Robert Bellah. Człowiek jest tu postrzegany – i sam siebie postrzega – jako istota, która swoją autonomię i zdolność do samo-określenia się stawia na czele swojej hierarchii wartości. Godność, sprawiedliwość czy równość są niżej i pozostają podporządkowane określanemu przez samego siebie spełnieniu. Indywidualistycznie widziana tożsamość akceptuje jako wiążące tylko te normy, które zgadzają się i służą własnej woli, własnym interesom i intuicjom. Lekceważąc więzi społeczne, w tym nawet rodzinne, indywidualizm ekspresyjny to indywidualizm subiektywnie pojętego samospełnienia, subiektywnie określonych własnych prawd, celów i przeznaczenia¹³.

Szybki rozwój nauki i techniki w ostatnich dziesięcioleciach spowodował, że naruszenie prawdy o człowieku przybiera jeszcze inną formę. W obszarze biologii i medycyny, wraz z ich niekwestionowanym postępem, dochodzi do przyjęcia za wiodący imperatyw technologicznego z jednoczesnym osłabieniem imperatywu etycznego. Coraz dalej idące ingerencje techniczne w ludzką rzeczywistość otwierają drogę dla idei trans- i posthumanistycznych. Poprawianie i ulepszanie natury ludzkiej (ang. *enhancement*) z pomocą współczesnej biotechnologii prowadzi do stechnologizowania człowieka, jego cyborgizacji, co ma na celu przekroczenie granic gatunku i stworzenie istoty postludzkiej jako kolejnego etapu ewolucji¹⁴.

3. KU ANTROPOLOGII INTEGRALNEJ

Fragmentaryzacja wizji człowieka, redukovanie ujęcia całościowego do ujęć aspektowych, pośrednie czy bezpośrednie zafalszowywania domagają się przypomnienia i podkreślenia integralnej i podstawowej

¹³ Por. O.C. Snead, *What It Means to Be Human: The Case for the Body in Public Bioethics*, Cambridge (Mass., USA)-London: Harvard University Press 2020, s. 68-96.

¹⁴ Szerzej na ten temat zobacz mój artykuł pt. *Transhumanizm – próba analizy i oceny*, „Studia Leopoliensia” 11 (2018), s. 177-199. O tym „szaleństwie totalnej przemiany” por. bardzo ciekawe studium Ch. Delsol, *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, tłum. M. Chojnacki, Warszawa: IW Pax 2017, s. 195nn; M.J. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, tłum. O. Siara, Warszawa: PWN 2020; G. McKenny, *Biotechnology, Human Nature and Christian Ethics*, New York: Cambridge University Press 2018.

prawdy o człowieku jako osobie – podmiocie rozumnym i wolnym, zdolnym i wezwanym do afirmacji drugiej osoby, który jako rzeczywistość cielesno-duchowa stanowi odrębny świat, przekraczający rzeczywistość doczesną i otwarty na wieczność. Człowieka więc należy widzieć w całej prawdzie jego istnienia osobowego i równocześnie wspólnotowego (społecznego). Implikuje to z jednej strony konieczność odrzucenia wizji człowieka jako indywidualności absolutnej, pozbawionej naturalnych powiązań z innymi. Z drugiej strony człowiek nie może być zredukowany do prostego elementu szerszego organizmu społecznego, gdzie miałby znaczenie jedynie funkcjonalne. W takim ujęciu integralnym należy dostrzec kilka istotnych wymiarów człowieczeństwa¹⁵.

Najpierw trzeba podkreślić, że człowiek jest jednością duszy i ciała, elementu duchowego i materialnego (*corpore et anima unus*). Ta dwoistość duchowo-cielesna tworzy jedną całość – właśnie osobę. Cała osoba jako jedność ducha i ciała jest podmiotem aktów moralnych. Jeżeli element cielesny łączy człowieka ze światem materialnym, w którym żyje, który poznaje i przekształca, swoją duchowością człowiek przerasta świat materialny ku transcendencji. Jest to możliwe dzięki zdolności do poznania rozumowego, która zwraca człowieka ku poszukiwaniu prawdy, także prawdy ostatecznej (wiecznej). Możliwe zafalszowanie takiego charakteru osoby ludzkiej może wyrazić się bądź jako spirytualizm (który lekceważy cielesność, absolutyzując ducha), bądź jako materializm (który uznaje tylko materię, a ludzkiego ducha uważa jedynie za manifestację materii, bądź wręcz mu zaprzecza).

Człowiek jest istotą niepowtarzalną. Jako istota rozumna i wolna, zdolna do refleksji nad sobą, do wolnych i odpowiedzialnych wyborów, człowiek jawi się jako istota wyjątkowa, jako jedyne możliwe „ja”. To „ja” jest zdolne do zrozumienia siebie, do kierowania i decydowania o sobie. Za tą jednością osoby stoi jej otwarcie na transcendencję, na nieskończoność – na Boga. Przywołując poprzednią kategorię jedności duszy

¹⁵ Spośród licznych opracowań antropologii integralnej, zwłaszcza z odwołaniem do nauczania Jana Pawła II, warto przykładowo wskazać na następujące: G. Huntston Williams, *The Mind of John Paul II: Origins of His Thought and Action*, New York: Seabury Press 1981; K.L. Schmitz, *At the Center of the Human Drama: The Philosophical Anthropology of Karol Wojtyła*, Washington: CUA Press 1993; R. Buttigione, *Karol Wojtyła: The Thought of the Man Who Became John Paul II*, Grand Rapids: Eerdmans 1997; J. Kupczak, *Destined for Liberty: The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła/John Paul II*, Washington: CUA Press 2000; J.F. Crosby, *Personalist Papers*, Washington: CUA Press 2004. Niniejsze zwięzłe ujęcie opiera się zwłaszcza na *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, opracowanym przez Papieską Radę Iustitia et Pax, wyd. polskie: Kielce: Jedność 2005, nr 124-151.

i ciała, można powiedzieć, że w człowieku ujawnia się swoista jedność doczesności i wieczności, życie doczesne człowieka otwiera się na życie wieczne. Można powiedzieć, że człowiek jawi się jako otwarty na „nieograniczony horyzont bytu”, sięgający coraz dalej aż ku nieskończoności. W tym kontekście nie można też przeoczyć otwarcia osoby na drugą osobę, na innych ludzi. Dopiero stając wobec „ty”, osoba może powiedzieć „ja”.

Transcendentna godność osobowa człowieka domaga się poszanowania ze strony społeczeństwa. Osoba ludzka stanowi ostateczny cel społeczeństwa, co wskazuje na pierwszeństwo osoby przed społecznością. W każdym układzie społecznym porządek rzeczy powinien być podporządkowany dobru osób (a nie na odwrót). Osoba ludzka nie może więc być instrumentalizowana przez jej podporządkowanie projektom politycznym, gospodarczym czy społecznym. Jest zadaniem władzy publicznej chronić godność osoby przed jej naruszeniem, krzywdzeniem czy wykorzystywaniem.

Do istotnego wyposażenia osoby należy jej wolność. Przekonanie o godności człowieka wymaga, aby zawsze działał on według świadomego i wolnego wyboru. Bowiem tylko w wolności (odpowiedzialnie) człowiek może zwrócić się ku dobru i je wybrać. Jednocześnie nie wolno zapomnieć, że wolność ludzka nie jest nieograniczona. Istnieje obiektywne prawo moralne, które nadaje kształt ludzkiej wolności i zakreśla jej granice. Ujawnia się tu szczególna powinność, jaka staje przed człowiekiem – powinność posłuszeństwa prawdzie. Człowiek bowiem nie jest źródłem ładu moralnego, nie tworzy norm moralnych, ale ten ład rozpoznaje, by wedle niego żyć. Dokonuje się to na forum ludzkiego sumienia, którego głosowi człowiek winien być posłuszny. Sumienie ludzkie, jako norma osobistej moralności, zależy w związku z tym od normy obiektywnej, czyli obiektywnego prawa moralnego (sumienie jest więc lektorem, a nie kreatorem norm moralnych). Sumienie wyraża się przez akty sądu o dobru i złu, zobowiązując do czynienia dobra, a unikania zła. W ten sposób sumienie ujawnia więź łączącą wolność z prawdą, odzwierciedla prawdę o dobru jako powinność.

Korzystanie z wolności domaga się więc odniesienia do prawa moralnego – naturalnego prawa moralnego, które ma uniwersalny charakter. Jest to prawo naturalne, bo jego ontyczną podstawą jest rozumna natura ludzka, a głosi je rozum jako naturalna ludzka zdolność. Naturalne prawo moralne wyraża godność osoby, a więc wyraża i chroni jej podstawowe prawa i obowiązki. Jest ono podstawą dla budowania wszelkiej ludzkiej wspólnoty, a więc i tworzenia prawa stanowionego, które normuje życie społeczne. Jako oparte na naturze ludzkiej prawo

naturalne jest pierwotniejsze niż wszelkie prawa ustanawiane przez człowieka. Jednocześnie dla pełnego opisu wolności konieczne jest dostrzeżenie jej „tajemniczej skłonności do sprzeniewierzenia się otwartości naprawdę” i odrzucenia dobra, co można określić jako tajemnicę ludzkiej nieprawości. Człowiek może wykorzystać swoją wolność, egoistycznie zamykając się w sobie, odwracając się od drugiego i wybierając zło. Oznacza to w istocie nadużycie swojej wolności. Dlatego fundamentalne znaczenie ma stała formacja moralna, czyli takie kształtowanie ludzkiego sumienia, przekonań i postaw moralnych, dzięki czemu człowiek będzie się stale zwracał ku prawdzie i wybierał dobro.

Następnym aspektem integralnej antropologii jest prawda o równej godności wszystkich ludzi. Równość w godności stanowi fundament powszechnego braterstwa, bez względu na płeć, pochodzenie, rasę, narodowość, wyznanie czy pozycję społeczną. Uznanie takiej samej godności w każdym człowieku jest konieczną podstawą właściwego kształtu życia w wymiarze społecznym, gdzie każdy będzie mógł się rozwijać i doskonalić. Wobec współczesnego zwielokrotnienia i zdynamizowania stosunków międzypaństwowych i międzynarodowych tę równość w godności należy odnieść także do relacji między narodami i państwami. Tylko wtedy bowiem wszystkie narody będą mogły się rozwijać i zapewniony będzie autentyczny postęp wszystkich w najszerzym wymiarze.

Równość w godności ma swoje znaczenie w kontekście zróżnicowania płciowego osób ludzkich, istniejących jako mężczyźni i kobiety. Męskość i kobiecość odróżniają między sobą dwie osoby, które zawsze posiadają tę samą godność. Ta różnorodność w równości jest tym, co szczególnie ubogaca współlistnienie ludzi jako mężczyzn i kobiet. Mówi się tu o odmienności i komplementarności kobiety i mężczyzny. Odmienność i komplementarność nie odnoszą się tylko do spełnianych przez te osoby ról czy funkcji, ale sięgają głębiej, bo w strukturę osoby.

W końcu należy wyakcentować socjalność osoby ludzkiej. Z głębi swej istoty osoba ludzka jest istotą społeczną (*homo est animal sociale*). Natura ludzka jawi się w swojej istocie jako relacyjna – osoba dąży do wchodzenia w relację z innymi, do łączenia się i współpracy. W tym sensie człowiek jest istotą naturalnie zdolną do wspólnoty. Życie społeczne nie jest więc dla człowieka czymś zewnętrznym, dodanym czy wybranym ze względów pragmatycznych. Osoba może się rozwijać i realizować swoje powołanie, tylko pozostając w relacji z innymi, dzięki innym i dla innych. Należy podkreślić, że ta jedność między osobą i wspólnotą jest tak zasadnicza, że z koncepcji osoby wypływa koncepcja

społeczeństwa. Zaprzeczeniem prawdziwej wspólnoty są skrajne ujęcia z jednej strony kolektywizmu (gdzie liczy się przede wszystkim społeczność, a odrzuca się podmiotowość każdej pojedynczej osoby), a z drugiej strony indywidualizmu (gdzie człowieka rozumie się jako jednostkę egocentryczną, aspołeczną, która w społeczności widzi jedynie utylitarystyczne łączenie się jednostek). We właściwym modelu życia społecznego trzeba podkreślać podmiotowy charakter przynależności osoby do społeczności: przynależąc do społeczności, osoba nie traci swojej wolności i niezależności, nadal pozostaje osobą („nie cały człowiek przynależy do społeczności”).

4. EKOLOGIA NATURALNA – EKOLOGIA LUDZKA – EKOLOGIA INTEGRALNA

Należy uznać za zawsze ważne stwierdzenie, że „nie ma ekologii bez właściwej antropologii”¹⁶. Autentyczna troska o środowisko naturalne, jako zadanie człowieka w indywidualnym i społecznym wymiarze jego aktywności, domaga się jego adekwatnego zrozumienia. Dotyczy to nie tylko jego możliwości skutecznego działania w tym zakresie, ale bardziej jeszcze jego miejsca w świecie, relacji do reszty rzeczywistości, znaczenia i przeznaczenia zarówno człowieka, jak też świata jako środowiska ludzkiego życia. Konieczne jest, by ta wizja antropologiczna nie prowadziła do błędnego antropocentryzmu, gdzie człowiek staje się „panem” świata, a nie jego odpowiedzialnym zarządcą. Szczególną miarą tego zarządzania i panowania człowieka jest „troska o jakość życia bliźniego, także przysłych pokoleń”¹⁷.

Jako stworzona cała poznana przez człowieka rzeczywistość nosi w sobie pierwotną dobroć i doskonałość, pochodzące od samego Stwórcy. Całe stworzenie jest uporządkowane, posiada wewnętrzny ład, gdyż

¹⁶ Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, Watykan: LEV 2015, nr 118.

¹⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum 1994, nr 2415. „The Christian theology of creation contributes directly to the resolution of the ecological crisis by affirming the fundamental truth that visible creation is itself a divine gift, the ‘original gift’, that establishes a «space» of personal communion. Indeed, we could say that a properly Christian theology of ecology is an application of the theology of creation. Noting that the term «ecology» combines the two Greek words *oikos* (house) and *logos* (word), the physical environment of human existence can be conceived as a kind of «house» for human life”. International Theological Commission, *Communion and Stewardship: Human Persons Created in the Image of God*, The Vatican: LEV 2004, nr 74.

jest owocem Bożej mądrości. Równocześnie w swym istnieniu stale zależy ono od Niego. Bóg bowiem nie porzucił swojego stworzenia, ale przeciwnie – otacza je opieką, udoskonala na drodze do jego celu. Stworzenie istnieje „w drodze do ostatecznej doskonałości, którą ma dopiero osiągnąć i do której Bóg je przeznaczył”¹⁸. Właśnie jako powołany do istnienia przez stwórczy Rozum świat charakteryzuje się wewnętrznym prawem, jest więc uporządkowany, dzięki czemu może być poznawany i kierowany ku swemu spełnieniu. Całe stworzenie zostało przeznaczone i dane człowiekowi, będącemu obrazem Boga (*imago Dei*). Jest więc dobrym darem. Stwórca „wszystko stworzył dla człowieka”¹⁹.

W wizji teologicznej istnieje więc głębokie i zasadnicze powiązanie między całym światem stworzonym a człowiekiem, szczególnym dziełem Stwórcy. Jest to związek nie tylko pochodzenia (wszystko pochodzi od tego samego jedyne Stwórcy), ale również wynikający z pozytywnej woli Boga, który oddał swoje dzieło człowiekowi, by czynił je sobie poddanym (por. Rdz 1, 28). Ze strony człowieka rodzi to konieczność postawy wdzięczności, pokory i odpowiedzialności. Ze względu na to wewnętrzne powiązanie całego stworzenia jest ono połączone powszechną solidarnością²⁰. Natomiast ze względu na szczególną rolę człowieka w dziele stworzenia i zadanej mu troski o wszystkie dzieła Boże należy ukazać i podkreślić antropologiczny fundament wszelkiej troski o świat stworzony. Oznacza to, że kwestia ekologiczna to kwestia antropologiczna i moralna zarazem. Odwołuje się ona do wolności i odpowiedzialności człowieka jako stworzonego

¹⁸ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 302.

¹⁹ Tamże, nr 358. Por. tamże nr 295nn. „The creation account tells us, then, that the world is a product of creative Reason. Hence it tells us, that, far from there being the absence of reason and freedom at the origin of all things, the source of everything is creative Reason, love, and freedom. Here we are faced with the ultimate alternative that is at stake in the dispute between faith and unbelief: are irrationality, lack of freedom and pure chance the origin of everything, or are reason, freedom, and love at the origin of being?”, Benedict XVI, *Easter Vigil Homily The World Is a Product of Creative Reason* (23.04.2011), w: tegoż, *The Garden of God: Toward a Human Ecology*, red. M. Milvia Morciano, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 2014, s. 68. Por. Benedict XVI, *Meeting with the Youth of Rome and the Lazio Region The Harmony of Faith and Knowledge* (6.04.2006), w: tegoż, *The Garden of God: Toward a Human Ecology*, s. 93.

²⁰ „Nie jesteśmy Bogiem. Ziemia istniała wcześniej niż my i została nam dana [...]. Choć to prawda, że czasami chrześcijanie błędnie interpretowali Pismo Święte, to musimy dziś stanowczo stwierdzić, iż z faktu bycia stworzonymi na Boży obraz i nakazu czynienia sobie ziemi poddaną nie można wywnioskować absolutnego panowania nad innymi stworzeniami”. Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, nr 67.

i odpowiedzialnego przed samym Stwórcą za zleconą mu opiekę nad Bożym dziełem. Ujawnia się tutaj szczególna religijna powinność „poszanowania integralności stworzenia”²¹.

Dostrzeżenie znaczenia środowiska naturalnego domaga się tym bardziej uznania wartości środowiska ludzkiego, co pozwala mówić o „ekologii ludzkiej”. Kryje się za tym zobowiązanie do poszanowania naturalnej i moralnej kondycji człowieczeństwa, pochodzącego od Boga i posiadającego w sobie Jego obraz i podobieństwo. Człowiek bowiem otrzymał nie tylko ziemię, ale sam jest również darem dla siebie samego. W centrum tego daru znajduje się podstawowa i nieusuwalna godność, jaką nosi w sobie każda istota ludzka bez względu na czas, okoliczności, sytuację społeczną czy warunki naturalne swego życia. Ta godność domaga się wytrwałego dążenia do prawdy i dobra, przekraczając ład naturalny i społeczny. Wyjątkową

komórką ekologii ludzkiej jest rodzina, w której człowiek otrzymuje pierwsze i decydujące wyobrażenia związane z prawdą i dobrem, uczy się, co znaczy kochać i być kochanym, a więc, co konkretnie znaczy być osobą. Chodzi tu o rodzinę opartą na małżeństwie, gdzie wzajemny dar z samego siebie mężczyzny i kobiety stwarza takie środowisko życia, w którym dziecko może się urodzić i rozwijać swe możliwości, nabywać świadomość własnej godności i przygotować się do podjęcia swego jedyne i niepowtarzalne przeznaczenia²².

Istnieje więc oczywisty i nieusuwalny związek między ekologią przyrodniczą (naturalną) a ekologią ludzką wraz z ekologią „społeczną”. Dopiero uwzględnienie i realizacja wymagań we wszystkich tych obszarach pozwala na osiągnięcie rzeczywistego i trwałego pokoju²³.

Można tu mówić także o „ekologii człowieka”, w czym zawiera się prawda o istnieniu natury ludzkiej, którą każdy powinien „szanować

²¹ „Zwierzęta, jak również rośliny i byty nieożywione, są z natury przeznaczone dla dobra wspólnego ludzkości w przeszłości, obecnie i w przyszłości. Korzystanie z bogactw naturalnych, roślinnych i zwierzęcych świata nie może być oderwane od poszanowania wymagań moralnych [...]. Domaga się ono religijnego szacunku dla integralności stworzenia”. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 2415.

²² Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 39.

²³ Por. Benedykt XVI, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju *Osoba ludzka sercem pokoju* (1.01.2007), Watykan: LEV 2006, nr 8; tenże, *Letter to the Ecumenical Patriarch of Constantinople The Arctic: Mirror of Life*, w: Benedict XVI, *The Garden of God: Toward a Human Ecology*, s. 19-21.

i którą nie może manipulować według swego uznania”²⁴. Ujawnia się tu ważna nie tylko w teologii kategoria daru, poprzez którą człowiek rozpoznaje prawdę o własnej kondycji i powołaniu, mającą kształt moralny. Wskazując na nadprzyrodzone pochodzenie i wartość całego świata jako stworzonego i darowanego człowiekowi, Kościół ponosi szczególną odpowiedzialność za ten dar. Ze względu na wewnętrzne powiązanie i zależności całego dzieła stworzenia Kościół jest tym bardziej odpowiedzialny za samego człowieka, by nie zniszczył on samego siebie. W tym sensie ekologia człowieka ukazuje związek natury z kulturą: „Degradacja natury jest bowiem ściśle związana z kulturą kształtującą współzycie ludzkie: kiedy «ekologia ludzka» jest szanowana w społeczeństwie, również ekologia środowiska czerpie z tego korzyści”²⁵. Tak rozumiana ekologia człowieka łączy w sobie etykę życia z etyką społeczną, dając możliwie najszerzy wyraz uznania i ochrony życia ludzkiego oraz całego stworzenia²⁶.

W tym kontekście warto dostrzec jeszcze inny, paschalny aspekt ekologii. Centralna dla teologii chrześcijańskiej prawda o zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, Odkupiciela człowieka, zawiera w sobie nie tylko wielką pochwałę samego Boga, który wskrzesił Syna z martwych. Ostatecznie tajemnicze, ale nieustannie ważne są słowa zapowiadające nowe stworzenie: „Oto czynię wszystko nowe” (Ap 21, 5). Wskazują one na prawdę o Zmartwychwstaniu, która jest hymnem także „na cześć człowieka, świata i materii. Wszystko zostaje ocalone. Bóg nie dopuszcza, by jakaś część Jego stworzenia zapadła się po cichu w tym, co przeminęło. Albowiem On stworzył wszystko, ażeby było (Mdr 1, 14)”²⁷. Całe zaangażowanie ekologiczne zyskuje tutaj niezwykle dowartościowanie i wyniesienie, gdyż

²⁴ Benedykt XVI, *Przemówienie w Bundestagu* (Berlin, 22.09.2011), „L’Osservatore Romano” 31 (2011), nr 10-11, s. 41.

²⁵ Tenże, Encyklika *Caritas in veritate*, Watykan: LEV 2009, nr 51. Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 38.

²⁶ Por. M. Spieker, *Ekologia człowieka. Wkład Benedykta XVI* [2017], www.teologiapolityczna.pl [dostęp: 15.02.2021]. „Człowiek został powołany, aby uprawiać ogród ziemi i strzec go (por. Rdz 2, 15), jest zatem w szczególny sposób odpowiedzialny za środowisko życia, to znaczy za rzeczywistość stworzoną, która z woli Boga ma służyć jego osobowej godności i jego życiu: odpowiedzialny nie tylko wobec obecnej epoki, ale i przyszłych pokoleń. Na tym polega kwestia ekologiczna z wszystkimi jej aspektami – od ochrony naturalnych «habitatów» różnych gatunków zwierząt i form życia po «ekologię człowieka» w ścisłym sensie”. Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, Watykan: LEV 1995, nr 42.

²⁷ J. Ratzinger, *Szukać tego, co w górze* (Kol 3, 1), w: tegoż, *Kazania* [Opera omnia, t. 14, cz. 1], red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. M. Górecka, Lublin: Wydawnictwo KUL 2020, s. 436.

stworzony świat, wraz ze swym środowiskiem naturalnym, cały zostaje odnowiony we wskrzeszeniu Boga-Człowieka z martwych. W tym sensie troska jedynie o materię, o ziemię dla niej samej, pozbawia ją jej godności i wielkości: „Służymy ziemi, przekraczając ją. Uzdrawiamy ją, nie pozostawiając jej sobie samej [...]. Duchowy kosmos ziemi potrzebuje światła z góry, scalającej mocy, która ją dopiero otwiera. Nie wolno nam zamykać świata, aby go ocalić, nie wolno nam się w nim zatracić”²⁸.

Odnosnie do problematyki ekologicznej z nauki chrześcijańskiej da się wyprowadzić kilka ważnych zasad. Odwołując się do różnych wypowiedzi papieża Benedykta XVI należy zwrócić uwagę zwłaszcza na następujące²⁹. Najpierw trzeba podkreślić prawdę o pierwszeństwie osoby ludzkiej, jej godności i prawach, przed środowiskiem naturalnym. Jednocześnie trzeba podkreślić, że człowieka nie może także zdominować technologia. Z pewnością środki techniczne są pomocne, ale „cywilizacja technologiczna” nie może prowadzić do błędnej wiary, że technika jest w stanie rozwiązać wszystkie ludzkie problemy. Trzeba chronić człowieka przed „technologiczną niewolą”. Następnie akcent pada na fakt, że w całej przyrodzie mieszkają ludzie. Tak człowiek, jak i cała rzeczywistość stworzona potrzebują przymierza i wzajemnej, harmonijnej relacji. W tym kontekście trzeba pamiętać, że współczesne idee ubóstwiający przyrodę i wynoszące ją ponad człowieka mają charakter pogański czy panteistyczny³⁰. Kolejna zasada uwypukla wewnętrzne więzy całego rodzaju ludzkiego, będącego jedną rodziną. Dlatego odślania się tu podwójna solidarność – między wszystkimi ludźmi w duchu braterstwa oraz między pokoleniami, także tymi przyszlými. Ostatnia z tych zasad wskazuje na potrzebę zmiany mentalności co do ochrony środowiska. Zgodnie z przekonaniem teologii chrześcijańskiej wewnętrzne nawrócenie leży u źródeł wszelkiego zaangażowania na rzecz dobra wspólnego, także gdy chodzi o pilną troskę o świat stworzony³¹.

²⁸ Tamże, s. 437.

²⁹ J.-L. Bruguès, *Foreword: The Urgency of a Human Ecology*, w: Benedict XVI, *The Garden of God: Toward a Human Ecology*, s. XIV-XVI.

³⁰ „In their work, humans share in God’s superiority over subhuman creation. They are responsible for it, but not to it, as if it shared in the dignity and fundamental rights, which they themselves enjoy as persons made in God’s image. Rather, they are responsible to God and one another – not least, future generations – for their treatment of the things God has given to all humankind”. G. Grisez, *The Way of the Lord Jesus*, t. 2: *Living a Christian Life*, Quincy: Franciscan Press 1993, s. 775.

³¹ „Man comes first, as it is right to remember. Man, to whom God entrusted the good stewardship of nature, cannot be dominated by technology or subjected to it. An

Współczesny rozwój refleksji ekologicznej doprowadził do sformułowania wizji ekologii integralnej, która obejmuje różne jej aspekty i płaszczyzny³². Ekologia środowiskowa, najbardziej znana, powinna być widziana i ukazywana jako właściwa relacja między przyrodą a zamieszkującymi ją ludźmi. Współczesna świadomość jednoznacznie wskazuje na interakcje i zależności między systemem środowiskowym i społecznym. A to jednocześnie oznacza istnienie nie dwóch odrębnych, ale jednego kryzysu społeczno-ekologicznego. Pod wieloma względami łączy się z tym ekologia gospodarcza, która wbrew wewnętrznym trendom ekonomicznym domaga się szerszego ich ujęcia, zawsze w powiązaniu z sytuacją człowieka, warunków jego pracy, mieszkania, relacji społecznych, zależności od środowiska naturalnego itp. Konieczna do zauważenia jest również ekologia kulturowa, która podkreśla, że obok dziedzictwa przyrodniczego nieodzowne dla ludzkiego rozwoju integralnego jest dziedzictwo historyczne, kulturowe, artystyczne, tak w wymiarze ogólnoludzkim, jak i lokalnym. Z perspektywy integralnej jest też miejsce na ekologię życia codziennego, której zainteresowanie zwraca się do miejsca życia człowieka i społeczności, warunków mieszkania i pracy, życia rodzinnego i domowego.

Jeżeli w swym wymiarze cząstkowym czy integralnym ekologia ma u źródeł określone decyzje i czyny człowieka, naruszające wewnętrzny ład stworzenia, samej istoty ludzkiej, wolę Stwórcy, nieodzowne jest gruntowne wewnętrzne nawrócenie i przemiana. Słusznie należy tu mówić o nawróceniu ekologicznym, które uczyni możliwym i codziennym rzeczywiste przymierze między człowiekiem a całym widzialnym stworzeniem. W samym człowieku zrodzi ono szczególny pokój i głęboką radość. W postawach zewnętrznych da początek nowemu stylowi życia, odrzuceniu postawy konsumpcyjnej i nieodpowiedzialnej, nauczy pros-

awareness of this must bring States to reflect together on the future of the planet in the short term, facing their responsibility for our life and for technology. A human ecology is an imperative need. One of our political and economic priorities must be to adopt in every way a manner of life that respects the environment and supports the research in and use of forms of energy that preserve the patrimony of creation and are that safe for human beings. In this regard, it is necessary to review our entire approach to nature. It is not a place solely for exploitation or for play. It is man's native land, in a certain sense his «home». This is fundamental for us. The shift of mentality in this domain, that is, the constraints it brings, allows us rapidly to become more proficient in the art of living together that respects the alliance between man and nature, without which the human family risks disappearing". Benedict XVI, *Address to Six New Ambassadors Accredited to the Holy See* (9.06.2011), w: tegoż, *The Garden of God: Toward a Human Ecology*, s. 73.

³² Por. Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, nr 137-162.

toty, pokory i wstrzemięźliwości. Otwiera się tutaj szerokie pole dla wytrwałej edukacji ekologicznej, która będzie zmieniać serca, znajdować miejsce dla wartości, formować sumienia i wcielać w życie normy Bożego ładu moralnego. Ostatecznie taka edukacja ma przywrócić w sercu i w życiu prymat Boga jako Stwórcy i Zbawcy: „Edukacja ekologiczna powinna nas przygotować, byśmy dokonali skoku w tę Tajemnicę, która etyce ekologicznej nadaje najgłębszy sens”. Chrześcijaństwo ma głęboką świadomość, że autentyczna duchowość „nie jest odłączona od ciała ani też od natury czy realiów tego świata, ale żyjemy z nimi i w nich, w jedności ze wszystkim, co nas otacza”³³.

³³ Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, nr 210 i 216. „Achieving an integral ecology calls for a profound interior conversion on both the personal and communal levels. As you examine the great challenges facing us at this time, including climate change, the need for sustainable development, and the contribution religion can make to the environmental crisis, it is essential to break with the logic of exploitation and selfishness and to promote the practice of a sober, simple and humble lifestyle”. Francis, Address *New Ways Towards Integral Ecology: Five Years after Laudato Si'* (23.10.2020), www.zenit.org [dostęp: 30.10.2020]. Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 36; Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, nr 51.