

STOSUNEK KOŚCIOŁA DO ŚWIATA

MAREK FIAŁKOWSKI OFMCONV

Współczesnego ujęcia relacji Kościół – świat nie sposób zrozumieć bez prześledzenia, przynajmniej w zarysie, historii tej relacji od czasów Średniowiecza po dzień dzisiejszy. W Średniowieczu kościelna i świecka aktywność nakładały się na siebie, tworząc jedną domenę sakralnej działalności doczesnej. Oświata, życie zawodowe, instytucje pomocy społecznej były organizowane przez Kościół i kierowane przeważnie przez duchownych, zaś udział i zaangażowanie świeckich w tych przedsięwzięciach nosiły charakter i motywację religijno-moralną.

Z czasem Kościół i świat zaczęły zajmować pozycje coraz bardziej odrębne, a nawet wrogie sobie. Kościół sprzeciwiał się procesowi sekularyzacji, traktując go często jako wymierzony przeciwko sobie. Państwo zaś, przejmując liczne dziedziny życia społecznego, zajmowało często stanowisko antyreligijne, co doprowadziło do istotnego rozdziału religijnej i doczesnej sfery aktywności ludzi świeckich będących zarazem członkami Kościoła i obywatelami państwa. Wobec postrzegania przez Kościół świata jako zagrożenia dla życia religijnego nie dziwi fakt, że ideałem stała się wówczas „ucieczka od świata”.

Kościół, na skutek procesu sekularyzacji, pozbawiony został wielu instytucji społecznych, a także bezpośredniego wpływu na nie, dlatego rozpoczął tworzenie własnych, równoległych do świeckich, instytucji. Tak powstawały katolickie szkoły, partie polityczne, prasa i związki zawodowe. Z czasem instytucje te zaczęły służyć nie tylko katolikom, ale także ogółowi społeczeństwa. Zmiany te zbiegły się z powolnym słabnięciem nastawienia antyreligijnego i antykościelnego wielu instytucji państwowych, co było głównym argumentem przy tworzeniu instytucji wyznaniowych. Wszystko to doprowadziło do wyłonienia się nowego podejścia do relacji Kościół – świat, opartego głównie na stwierdzeniu, że Kościół jest transcendentny w stosunku do świata, a jego zaangażowanie w sprawy doczesne ma inny charakter i

wymiar niż aktywność społeczności doczesnej. Stanowisko to znalazło swój wyraz w dokumentach Soboru Watykańskiego II.

Już tytuł *Konstytucji duszpasterskiej O Kościele w świecie współczesnym* wskazuje na usytuowanie dwóch interesujących nas rzeczywistości – Kościoła i świata, nie w opozycji, zewnętrznie w stosunku do siebie, ale w pewnym przenikaniu: Kościół jest obecny w świecie. Wyraża to wieloraki i wewnętrzny związek między wspólnotą wyznawców Chrystusa a całą ludzkością, do której chrześcijanie należą. Kościół, jako rzecznik Ewangelii Chrystusa, podejmuje wartości ludzkiego świata wskazując na ich sens absolutny i stara się w sobie właściwy sposób o ich rozwój. Soborowy zwrot Kościoła ku światu nie byłby jednak możliwy bez odważnego wnikięcia Kościoła w głąb swojej tajemnicy i przemyślenia na nowo swej istoty. Proces ten pozwolił Kościołowi na ponowne uświadomienie sobie swojej misji, ukierunkowanej na świat i na ludzką społeczność¹.

Sobór Watykański II, starając się określić stosunek Kościoła do świata, musiał nie tylko poddać gruntownej ocenie sytuację Kościoła we współczesnym świecie, ale także stanął przed koniecznością bliższego sprecyzowania, co rozumie pod nazwą „świat”. Określenie przyjęte przez *Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym* ujmuje świat w znaczeniu szerokim, wieloaspektowym². W takim ujęciu można rozróżnić trzy płaszczyzny: świat jako społeczność ludzka, świat jako dzieje doczesne i świat jako dzieje zbawienia. Inaczej mówiąc, jest to antropologiczne rozumienie świata jako ludzkości – w aspekcie społecznym, dziejowym i zbawczym, bez pomijania materialnej jego strony³. W takim szerokim ujęciu stosować będziemy w naszych rozważaniach wyrażenie „świat”.

Ukazując stosunek Kościoła do świata należy uwzględnić aktualny dziś problem inkulturacji Kościoła a także wskazać na uniwersalne oraz narodowe korzenie Kościoła. Proces inkulturacji wydaje się bowiem najbardziej charakterystycznym

¹ A. Z u b e r b i e r. *Religia i doczesność*. W: *W nurcie zagadnień posoborowych*. Red. B. Bejze. Warszawa 1967 s. 220-230; J. K r u c i n a. *Świat w widnokręgu Kościoła*. W: *Ku prawdzie we wspólnocie człowieka i Boga. Studia dedykowane ks. Stanisławowi Kowalczykowi*. Red. E. Balawajder, P. Nitecki, A. Jabłoński. Sandomierz 1997 s. 209-215.

² „Ma więc Sobór przed oczyma świat ludzki, czyli całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje; świat będący widownią historii rodzaju ludzkiego, naznaczony pomnikami jego wysiłków, klęsk i zwycięstw; świat, który – jak wierzą chrześcijanie – z miłości Stwórcy powołany do bytu i zachowywany, popadł wprawdzie w niewolę grzechu, lecz został wyzwolony przez Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, po złamaniu potęgi Złego, by wedle zamysłu Bożego doznał przemiany i doszedł do pełni doskonałości” (KDK 2).

zjawiskiem powstającym w wyniku spotkania Kościoła i świata, zwłaszcza spotkania Kościoła z kulturami narodów, do których kieruje ewangeliczne przesłanie.

Zaangażowanie Kościoła na rzecz rozwoju świata nie może być przypadkowe i dorywcze, lecz winno opierać się na pewnych zasadach, których przestrzeganie pozwoli uniknąć wielu problemów rodzących się na styku Kościół – świat. Otwarcie Kościoła na świat i jego problematykę nie oznacza naiwnego zamykania oczu na niebezpieczeństwa, jakie może napotkać wiara i religijność ze strony pewnych prądów i tendencji współczesnego świata. Dlatego należy zwrócić uwagę na zagrożenia najbardziej charakterystyczne w obecnym czasie, które Kościół musi rozeznaczyć i adekwatnie na nie odpowiedzieć.

1. INKULTURACJA KOŚCIOŁA

W czasach współczesnych, kiedy spotkanie Kościoła z kulturami stwarza nowe problemy oraz nowe możliwości, z całą ostrością pojawia się kwestia inkulturacji. Stanowi ona szczególne wyzwanie dla Kościoła, który po Soborze Watykańskim II zdecydował się na zwrot w kierunku świata i jego spraw. Inkulturacja stwarza odpowiedni klimat dla rozwoju Kościoła w każdym kraju, regionie czy sektorze życia społecznego, z poszanowaniem charakteru i ducha każdej społeczności⁴. To wzajemne wzrastanie i ubogacanie się nie jest procesem łatwym, domaga się dokładnego określenia natury inkulturacji, zasad według których powinna przebiegać, oraz przestrzeni, w której proces ten jest nieodzowny.

1.1. POJĘCIE I PRZEDMIOT INKULTURACJI

Inkulturacja (łac. *in* – w, wewnątrz; *cultura* – uprawa, kształcenie) jest terminem wieloznacznym, który nie uzyskał jeszcze pełnej ostrości i samodzielności. Najczęściej służy do zdefiniowania związku religii z określoną kulturą, ich wzajemnego oddziaływania i dopasowywania się. Termin ten jest kalką angielskiego słowa „enculturation”, oznaczającego proces wrastania jednostki w kulturę otacza-

³ Cz. Bartnik. *Soborowe „określenie” świata*. AK 67:1975 nr 401 s. 332-335.

⁴ H. Carrier. *Ewangelia i kultury. Od Leona XIII do Jana Pawła II*. Rzym-Warszawa 1990 s. 168-180.

jącego ją społeczeństwa. Termin „inkulturacja” został upowszechniony głównie przez M. J. Herskovitsa⁵.

a) Inkulturacja w socjologii religii

Na gruncie socjologii religii inkulturacja bywa utożsamiana z pojęciem akomodacji lub asymilacji. Termin ten stosowany jest na oznaczenie:

1. procesu wrastania i przyswajania sobie przez jednostkę lub grupę ludzi kultury własnego narodu;

2. procesu przejmowania elementów zastanej kultury. Zjawisko takie ma miejsce w sytuacji kontaktu różnych kultur i wyraża się z jednej strony wnoszeniem pewnych elementów do obcej kultury, a z drugiej strony równoczesnym przyswajaniem z niej pewnych elementów, na ogół nie pozostających w sprzeczności z rodzimymi wartościami, normami czy wzorami. Procesowi temu mogą towarzyszyć napięcia i konflikty, w przewycięzaniu których niemałą rolę odgrywają instytucje, zwłaszcza religijne;

3. specyficznego stosunku, jaki zachodzi między określoną religią a kulturą lokalną. Proces ten jest szczególnie widoczny na przykładzie funkcjonowania religii w społeczeństwie tradycyjnym. Religia dostarcza społeczeństwu tradycyjnemu wartości, spełnia funkcję integracyjną, kontrolną i karną oraz legitymizuje stare i dostarcza nowe wzorce zachowań. Równocześnie sama przystosowuje się do kultury lokalnej, regionalnej czy narodowej, co powoduje pewną odrębność w rozumieniu doktryny religijnej, wartościowania i praktycznej realizacji wskazań religijnych w poszczególnych regionach i narodach⁶.

b) Inkulturacja w teologii

Termin „inkulturacja” wprowadził do teologii (misjologii) w 1953 r. P. Charles, określając nim związki Ewangelii z kulturą⁷. W 1962 r. J. Masson sprecyzował powyższe określenie, postulując potrzebę otwarcia się Kościoła na wszelkie kultury.

⁵ S. J a n e c z e k. *Inkulturacja*. EK t. 7 kol. 234.

⁶ W. P i w o w a r s k i. *Inkulturacja*. EK 7 kol. 234-235; A. S ł a b o Ń. *Inkulturacja*. W: M. P a c h o l s k i, A. S ł a b o Ń. *Słownik pojęć socjologicznych*. Kraków 1997 s. 62; E. N o w i c k a. *Akulturacja*. W: *Encyklopedia socjologiczna*. T. 1. Warszawa 1998 s. 17-20; W. P i w o w a r s k i. *Akulturacja*. W: *Słownik katolickiej nauki społecznej*. Warszawa 1993 s. 14.

⁷ *Missiologie et acculturation*. NRTh 75:1953 s. 15-32.

Mając na uwadze Kościół pewnej grupy czy narodu, J. Masson używał pojęcia „inkulturowany katolicyzm” (*catholicisme inculturel*)⁸.

Pierwszym dokumentem kościelnym, w którym został użyty termin „inkulturacja”, jest Orędzie do Ludu Bożego wydane przez Synod Biskupów (1977 r.) obradujący nad zagadnieniem katechezy. Następnie termin ten wystąpił w adhortacji apostołskiej Jana Pawła II *Cathechesi tradendae* (nr 53), encyklice *Slavorum Apostoli* (nr 21), encyklice *Redemptoris missio* (nr 52, 53). Można powiedzieć, że od pontyfikatu Jana Pawła II problematykę inkulturacji weszła na stałe do papieskiego nauczania⁹.

Chociaż termin „inkulturacja” pojawił się w teologii stosunkowo późno, to problematyka inkulturacyjna towarzyszyła niemal od początku działalności Kościoła. Już w pierwszych latach po Wniebowstąpieniu doszło do sporu pomiędzy tymi chrześcijanami, którzy uważali, że Ewangelia może być głoszona tylko w judaistycznej szacie kulturowej (a od nawróconych na chrześcijaństwo pogan należy wymagać ścisłego przestrzegania przepisów Starego Testamentu) a tymi, którzy uważali, że należy opuścić ciasny krąg kultury judaistycznej, odróżniając istotę Ewangelii od jej szaty historyczno-kulturowej. Stanowisko tych ostatnich przeważało na tzw. Soborze Jerozolimskim (zob. Dz 15), co umożliwiło pełne otwarcie się chrześcijaństwa na świat pogański i asymilację autentycznych wartości religijno-kulturowych różnych narodów. Dzięki takiej sytuacji chrześcijaństwo w ciągu paru wieków przeniknęło Ewangelią kulturę grecko-rzymską¹⁰.

Następny etap inkulturacji miał miejsce w czasie wędrówki ludów (V w.), kiedy świat kultury rzymskiej został zagrożony przez kulturę ludów „barbarzyńskich”. Dzięki uniwersalnemu podejściu, chrześcijaństwu udało się połączyć elementy kultu Starego i Nowego Testamentu, wartości kultury grecko-rzymskiej i ludów „barbarzyńskich”, co zaowocowało powstaniem nowej formy kulturowej chrześcijaństwa, zwanej zachodnioeuropejską¹¹. W tym okresie na szczególną uwagę zasługuje działalność świętych Cyryla i Metodego, którzy dokonali wcielenia

⁸ NRTh 84:1962 s. 1038.

⁹ K. G a w r o n. *Inkulturacja*. CzST 15/16:1987/1988 s. 132-138; J. G ó r s k i. *Misje w teologii kontestualnej*. St. Ottilien 1991 s. 23-24.

¹⁰ A. L e w e k. *Problem inkulturacji Ewangelii*. AK 75:1983 nr 444 s. 191; K. R a h n e r. *Ku fundamentalnej interpretacji teologicznej Vaticanum II*. „Życie i Myśl” 30:1980 nr 12 s. 60-63.

¹¹ A. B a r d e c k i. *Kościół epoki dialogu*. Kraków 1966 s. 263-264.

Ewangelii w rodzime kultury, a równocześnie wprowadzili bogactwo kultury słowiańskiej w życie Kościoła (por. SA 21).

Problem inkulturacji powrócił w związku z nowymi odkryciami geograficznymi, w wyniku których doszło do zderzenia Kościoła związanego z kulturą europejską, z nowymi kulturami i religiami Azji, Afryki i Ameryki. Szczególne problemy wystąpiły na Dalekim Wschodzie (Chiny i Indie), gdzie jedni misjonarze uważali, że nawróceni Azjaci muszą całkowicie zerwać ze swą pogańską kulturą i religią, natomiast inni próbowali dostrzec i uznać pewne wartości tkwiące w tradycjach religijnych i narodowych. Zakończenie długoletniej dyskusji (tzw. sporu akomodacyjnego) nastąpiło po wydaniu przez Stolicę Apostolską zakazu stosowania systemu akomodacyjnego w działalności misyjnej, co wpłynęło na zahamowanie rozwoju chrześcijaństwa w Indiach i Chinach¹².

Sobór Watykański II, który poprzedziły gruntowne badania nad stosunkiem Kościoła do świata, podjął na nowo problem inkulturacji. W duchu postawy otwartości wobec świata i kultur ludzkich uznano inkulturację za ogólną zasadę katolicką, zwłaszcza w działalności misyjnej Kościoła, ale również w dialogu z otaczającym Kościół światem¹³.

Encyklika *Redemptoris missio* określa inkulturację jako „wewnętrzne przekształcenie autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie i zakorzenienie chrześcijaństwa w różnych kulturach” (nr 52). Określenie to wskazuje, że inkulturacja funkcjonuje w dwóch aspektach: *ad extra* i *ad intra*.

Inkulturacja *ad extra* wskazuje na wpływ, jaki ewangelizacja wywiera na kulturę ludzi, którzy przyjmują Dobrą Nowinę, natomiast inkulturacja *ad intra* ukazuje oddziaływanie kultury na sposób przeżywania i przekazywania życia chrześcijańskiego danej grupy. W obu aspektach proces inkulturacji ma charakter dialogu. Poprzez inkulturację Kościół wciela Ewangelię w różne kultury i równocześnie wprowadza narody, z ich własnymi kulturami, do swojej wspólnoty, stając się przez to dla tych narodów bardziej zrozumiałym. Kościół w procesie inkulturacji przekazuje swoje wartości, przejmując jednocześnie wszystko to, co jest dobre w kulturach danych narodów (RMi 52).

¹² M. F a l i s z e k. *Moralność inkulturacji – inkulturacja moralności*. „Zeszyty Misjologiczne ATK” 7:1986 s. 51-53; F. Z a p ł a t a. *Akomodacyjny spór*. EK t. 1 kol. 253-254.

¹³ F a l i s z e k, jw. s. 55-54.

A. A. Roest Crolius opisuje proces inkulturacji jako integrację chrześcijańskiego doświadczenia Kościoła lokalnego z kulturą swego ludu w taki sposób, że to doświadczenie nie tylko wyraża się w elementach tej kultury, ale także staje się siłą ożywiającą, ukierunkowującą i odnawiającą daną kulturę, tworząc nową jedność i komunie nie tylko w tej kulturze, ale także jako ubogacenie Kościoła powszechnego¹⁴.

W procesie inkulturacji można wyróżnić trzy etapy. Pierwszy zbiega się z początkiem ewangelizacji danej grupy na określonym obszarze kulturowym i dla posłanych z Ewangelią oznacza okres uczenia się wartości nowej kultury, tak aby orędzie ewangeliczne uczynić zrozumiałym dla tych, do których jest ono skierowane.

Drugi etap rozpoczyna się z chwilą, gdy Kościół lokalny osiągnął wystarczającą zdolność do zrozumienia kultury lokalnej i wyrażania chrześcijańskiego orędzia w ramach tej kultury. Dokonuje się tutaj oczyszczenie, odnowienie i ożywienie kultury lokalnej dzięki orędziu chrześcijańskiemu oraz stopniowe odkrywanie zgodnych z własnymi tradycjami kulturowymi sposobów i form wyrażania doświadczenia chrześcijańskiego¹⁵.

Trzeci etap wyraża się w jedności Kościoła lokalnego z kulturą swego ludu. Kościół lokalny staje się wówczas zdolny wyrazić wiarę we własnym języku, kategoriami swojej kultury i swoim życiem (DM 22).

1.2. ZASADY INKULTURACJI

Właściwy proces inkulturacji winien kierować się określonymi zasadami. Wśród nich na czoło wysuwa się zasada integralności depozytu wiary. W spotkaniu Kościoła z poszczególnymi kulturami nie może dojść do uszczuplenia całości orędzia chrześcijańskiego, lecz proces ten musi znamionować zgodność z Ewangelią (RMi 54); szczególnie należy wystrzegać się wszelkich przejawów synkretyzmu.

Kolejną zasadą inkulturacji jest zasada jedności i tożsamości Kościoła (por. RMi 54). Kładzie ona nacisk na zachowanie i pogłębienie więzi Kościołów lokalnych z Kościołem powszechnym, a także przypomina, że w dialogu z kulturami Kościół nie może zrezygnować ze swojej tożsamości.

¹⁴ *Inkulturacja. W: Kościół misyjny. Podstawowe studium misjologii.* Red. S. Karotempler. Warszawa 1997 s. 129.

Następną zasadą jest dynamizm wzrostu. Poprzez inkulturację Kościół wzrasta i ubogaca się, głębiej poznaje misterium zbawienia, a przez to skutecznie dostosowuje je do konkretnych ludzi. Oczywiście mówiąc o wzroście nie wolno zapominać, że inkulturacja jest procesem powolnym, który należy pobudzać i nim kierować, ale nie wolno go sztucznie przyspieszać.

Zasada wzajemności podkreśla, że ludzie różnych kultur nie są tylko biernymi odbiorcami Ewangelii, lecz przyjmując ją zachowują swój charakter podmiotowy i stają się partnerami Kościoła. Domaga się to wzajemnego otwarcia i poznania, co prowadzi do wzbogacania i współprzenikania się wiary i kultury¹⁶.

1.3. DZIEDZINY ZASTOSOWANIA INKULTURACJI

Najważniejszymi dziedzinami w Kościele, w których proces inkulturacji znajduje szczególne zastosowanie, są liturgia, katecheza, teologia. W zakresie liturgii chodzi o wprowadzanie języków narodowych do nabożeństw i związaną z tym konieczność przełożenia ksiąg liturgicznych na te języki, a także przejmowanie do obrzędów liturgicznych tych elementów lokalnych kultur, które przekazują lub wyrażają uniwersalne wartości duchowe. Nie bez znaczenia jest także wykorzystanie w liturgii rodzimych śpiewów i muzyki oraz sztuki religijnej danego regionu kulturowego¹⁷.

W katechezie problem inkulturacji związany jest z poszukiwaniem skutecznej metody przekazu orędzia ewangelicznego. Katecheza musi przeniknąć kulturę, żywić się nią i z niej wyrastać. Oznacza to ciągłe poznawanie kultury, akceptowanie jej oraz odnajdywanie istniejących w każdej kulturze zarodków Słowa (*semina Verbi*), co ułatwia przepojenie kultury wartościami ewangelicznymi (por. CT 53). Przepowiadając w ramach katechezy prawdy biblijne należy uwzględniać sytuacje konkretnego odbiorcy w jego życiu jednostkowym i społecznym oraz kulturę, w której żyje¹⁸.

¹⁵ Tamże s. 128.

¹⁶ G a w r o n, jw. s. 148-149.

¹⁷ W. K o w a l a k. *Inkulturacja misyjna w przeddzień Soboru Watykańskiego II*. „Zeszyty Misjologiczne ATK” 7:1986 s. 8-10.

¹⁸ A. S z u b a r t o w s k a. *Proces inkulturacji katechetycznej*. RT 45:1998 z. 6 s. 257; R. M u r a w s k i. *Inkulturacja w katechetyce*. EK t. 7 kol. 237.

Inkulturacyja w dziedzinie teologii to poszukiwanie sposobów zrozumienia przez różne kultury pojęć filozoficzno-teologicznych, w których chrześcijanie wyrażają swoją wiarę, a także wskazywanie na możliwość odmiennych metod poznawania i podejścia do prawd wiary. Teologiczne dociekania mają służyć odnajdywaniu dróg, na których wiara, uwzględniając współczesne filozofie oraz bogactwo i mądrość rozmaitych kultur, może szukać zrozumienia i stawać się bardziej czytelna dla konkretnego człowieka (por. DM 22) .

Inkulturacyji nie można ograniczyć wyłącznie do misji Kościoła *ad gentes*. Obejmuje ona wszystkie dziedziny działalności Kościoła, gdyż polega na dogłębnym przeniknięciu i przepojeniu Ewangelią najgłębszych fundamentów życia ludzi, ich sposobu myślenia, odczuwania, przeżywania i postępowania, czyli całej ich kultury. Dopiero wówczas powstaje dostosowana i zrozumiała dla odbiorców danego kręgu kultury treść chrześcijańskiego orędzia zbawczego¹⁹.

2. UNIWERSALNE I NARODOWE KORZENIE KOŚCIOŁA

Kościół jest powszechny, czyli uniwersalny (gr. *katholikos* – powszechny, ogólny, całkowity), i jest to jedno z czterech jego znamion wymienianych przez Credo nicejsko-konstantynopolitańskie. Powszechność tę ujmuje się w dwóch znaczeniach. W pierwszym znaczeniu powszechność jest rozumiana jako integralność, pełnia nauki objawionej, nienaruszalność tradycji chrześcijańskiej. W drugim znaczeniu Kościół jest powszechny, ponieważ został posłany przez Chrystusa do całego rodzaju ludzkiego (KKK 830-831). W takim ujęciu znamię powszechności wyraża relację do całego świata, do całej ludzkości i do wszystkich epok, Kościół posiada bowiem zdolność ogarnięcia swoim posłannictwem całej czasoprzestrzeni, będąc drogą Chrystusa do każdego człowieka i do każdej społeczności²⁰. Misja pośrednictwa zbawczego Kościoła rozsądza wszelkie partykularyzmy przestrzeni i czasu oraz ludzkich ograniczeń (płeć, rasa, klasa społeczna itp.), opierając się na prawdzie, że

¹⁹ L e w e k, jw. s. 196.

²⁰ Cz. S. B a r t n i k. *Kościół Jezusa Chrystusa*. Wrocław 1982 s. 280-281.

pełnia zbawienia przeznaczona jest dla całej ludzkości i dla wszelkiej rzeczywistości ziemskiej²¹.

Kościół powszechny składa się i istnieje w Kościołach lokalnych (KK 23). Nie oznacza to, że jest związkiem czy federacją autonomicznych Kościołów, ale że tworzy wspólnotę Kościołów lokalnych złączoną z Kościołem rzymskim. Można zatem powiedzieć, że Kościół powszechny i lokalny warunkują się i urzeczywistniają równocześnie²². Opisuując Kościół nie można zatrzymać się tylko na jego uniwersalnym wymiarze, lecz trzeba wskazać także na jego narodowe korzenie.

Nowy Testament usunął starotestamentalną antynomię pomiędzy narodem wybranym, składającym się z dwunastu pokoleń, z którym Bóg zawarł przymierza, a innymi narodami pogańskimi. Chrystus odnosił się z życzliwością do narodów spoza ludu wybranego, i to pozytywne podejście stało się wytyczną dla Kościoła pierwotnego.

Rozwijanie się chrześcijaństwa w granicach cesarstwa rzymskiego, w obrębie kultury języka greckiego i rzymskiego, nie sprzyjało teologicznym refleksjom nad problematyką narodu. Należy także zauważyć, że pierwsze wieki Kościoła zdominowały tendencje eschatologiczne, które kierowały wzrok wiernych bardziej ku wieczności niż ku sprawom ziemskim. Podobnie w Średniowieczu tematyka narodu nie była przedmiotem rozważań teologicznych, lecz pojawiała się co najwyżej przy zagadnieniu misji.

Dopiero koniec Średniowiecza przyniósł pod tym względem pewne zmiany. Pojawiły się wtedy pierwsze przekłady Pisma Świętego na języki narodowe, rozpoczął się także rozwój na większą skalę narodowego piśmiennictwa religijno-moralnego oraz rodzimej sztuki sakralnej. Nie należy jednak zapominać, że Kościół niemal do ostatnich czasów był Kościołem kultury, filozofii i teologii europejskiej.

Zasadniczy zwrot w podejściu do tej kwestii dokonał się na Soborze Watykańskim II, który wprawdzie wprost nie zajął się teologią narodu, jednak pośrednio położył pod nią fundamenty. Znalazło to wyraz w szacunku, jaki ósobór wyraził dla

²¹ P. N e u n e r. *Eklezjologia – nauka o Kościele*. W: *Podręcznik teologii dogmatycznej*. Red. W. Beinert. Kraków 1999 s. 373; H. S e w e r y n i a k. *Święty Kościół powszedni*. Warszawa 1996 s. 212.

²² N e u n e r, jw. s. 375, 417-419.

kultury poszczególnych narodów wprowadzając zwyczaje i języki narodowe do liturgii oraz dając nowe wytyczne do prowadzenia akcji misyjnej²³.

Teologia narodu stanowi próbę mówienia o narodzie jako o rzeczywistości religijnej, traktowania go z punktu widzenia Objawienia. Takie podejście ukazuje naród jako należący – wraz z każdą osobą, która go tworzy – do ekonomii Bożej²⁴. Kościół łączy się z narodem przez ludzi i, w pewnym sensie, wciela się w naród, przemawiając jego językiem, korzystając z bogactw jego kultury. Dzięki istnieniu narodów Kościół powszechny nie jest abstrakcyjną ideą, lecz staje się żywy, konkretny i historyczny, tworząc przestrzeń twórczego spotkania życia świeckiego i religijnego. Związek narodu z Kościołem nie gwarantuje automatycznie pomyślności narodu i usunięcia wszelkiego zła, naród bowiem, jak każda społeczność, ma charakter ambiwalentny, posiadając w sobie dobro i dary Boże, ale także zło i grzech.

Wskazując na narodowe korzenie Kościoła nie wolno zapomnieć, że Kościół i naród wzajemnie się przenikają, lecz nie utożsamiają się ze sobą. Kościół nie przekreśla narodu, lecz doskonali go w duchu chrześcijańskim. W wymiarze doczesnym naród posiada własną autonomię wobec społeczności kościelnej, zaś dzięki Kościołowi może otrzymać nowy, duchowy wymiar²⁵.

Zagadnienie teologii narodu i narodowych korzeni Kościoła nasuwa problematykę patriotyzmu i miłości do ojczyzny. Na patriotyzm składają się: przeświadczenie o wartości ojczyzny, miłość i szacunek do niej oraz praca dla jej dobra. Współczesne czasy zdają się domagać patriotyzmu nie tylko w wąskim znaczeniu, jako zbrojnego czynu w obronie ojczyzny, połączonego często z ofiarą życia, ale bardziej patriotyzmu polegającego na zaangażowaniu w realizowanie dobra ojczyzny i wspólnej pracy służącej podniesieniu poziomu życia²⁶, zarówno materialnego, jak i duchowego.

Miłość ojczyzny jest wartością chrześcijańską i wymogiem, jaki staje przed każdym człowiekiem wierzącym. Miłość ta wyraża się w pragnieniu dobra, wszel-

²³ E. O z o r o w s k i. *Teologia narodu*. ChS 15:1983 nr 5 s. 2-4.

²⁴ Cz. S. B a r t n i k. *Teologia społeczno-polityczna*. Lublin 1998 s. 102-103; Tenże. *Teologia narodu*. Częstochowa 1999 s. 62-64.

²⁵ J. L e w a n d o w s k i. *Teologia narodu w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*. ChS 13:1981 nr 4 s. 81.

²⁶ B a r t n i k. *Teologia narodu* s. 19-20.

kiej pomyślności, szacunku, czci i wdzięczności jakie winni żywić obywatele względem ojczyzny. Szczególną czią należy zaś otoczyć kulturę i obyczaj narodowy, język, zabytki piśmiennictwa i sztuki.

Nikt nie wybiera sobie ojczyzny – ojczyznę się zastaje, otrzymuje jako dar, z całym jej bogactwem, ale i z całym dziedzictwem słabości. Patriotyzm polega także na dezaprobachie wobec zła i podjęciu działań w celu likwidacji zła.

Jak każda wartość doczesna, tak i patriotyzm może zostać zniekształcony i wykorzystany do niewłaściwych celów. Zdecydowanie należy sprzeciwiać się wszelkim przejawom nacjonalizmu i szowinizmu, ale także lekceważenia ojczyzny i kosmopolityzmowi. Chrześcijańska miłość ojczyzny jest daleka od wrogiej i pogardliwej postawy wobec innych narodów, ras czy kultur oraz wobec własnego narodu²⁷.

3. ZASADY PARTYCYPACJI KOŚCIOŁA W ROZWOJU ŚWIATA

Sobór Watykański II podjął tematykę relacji Kościoła do świata, zwracając uwagę nie tylko na obecność Kościoła w świecie w celu realizacji zadań religijnych, ale także na współpracę w dziedzinie doczesnej. Kościół, analizując swoją sytuację w świecie, widzi siebie w styczności ze społecznością ludzką, a nawet w stosunku wzajemnego oddziaływania na siebie (KDK 44). Kościół żyje w świecie i pragnie służyć rodzinie ludzkiej także na płaszczyźnie budowania świata coraz bardziej ludzkiego.

Mówiąc o zaangażowaniu Kościoła na rzecz rozwoju świata, nie wolno zapominać o podstawowej funkcji, jaką ma do spełnienia Kościół. Chociaż jest on społecznością ludzką i wraz z ludzkością doświadcza tego samego ziemskiego losu co świat, to jednak Kościół jest transcendentny, mający swoje źródło i przeznaczenie pozaziemskie²⁸. Będąc wspólnotą uczniów Chrystusowych, prowadzoną przez Ducha Świętego, zmierza ku przyszłemu królestwu Bożemu. Ludzie włączeni w Kościół i realizujący cele religijne nie ulegają przez to wyłączeniu ze społeczności ziemskiej. Członkowie Kościoła nadal pozostają członkami ziemskiej społeczności,

²⁷ S. O l e j n i k. *Teologia moralna. T 7: Moralność życia społecznego*. Warszawa 1993 s. 270-277.

²⁸ A. Z u b e r b i e r. *Materiały do teologii praktycznej*. Warszawa 1974 s. 118.

uczestnicząc solidarnie w ziemskim losie świata. Należy zaznaczyć, że Kościół angażując się w rozwój świata musi z jednej strony pamiętać o swoim pierwszoplanowym celu i nie dopuścić do zredukowania swej misji wyłącznie do obowiązków ziemskich, a z drugiej strony nie powinien eksponować wyłącznie celów nadprzyrodzonych, unikając w ten sposób wyobcowania z rzeczywistości materialnej²⁹.

Kolejną zasadą, którą należy przestrzegać w zaangażowaniu Kościoła na rzecz rozwoju świata jest autonomia rzeczywistości ziemskiej. Przysługuje ona rzeczywistości stworzonej w tym sensie, że ma ona własne prawa i wartości (KDK 36). Zadaniem człowieka jest poznawanie tych praw i wartości, pamiętając że wszystkie rzeczy zostały stworzone przez Boga, dzięki czemu mają swoją trwałość, prawdziwość, dobroć oraz własny porządek, który należy uszanować. W planach Bożych każda dziedzina życia ma dla człowieka właściwe znaczenie, służąc mu w jego wielokierunkowym rozwoju. W swoim doczesnym działaniu chrześcijanin powinien oczekiwać nie tyle interwencji Bożej, co kierując się własnym intelektem oraz inwencją podejmować zadania związane z przemianą świata. W poszczególnych dziedzinach aktywności doczesnej obowiązują go prawa i metody właściwe każdej dyscyplinie. Chrześcijanin powinien zatem nie tyle oczekiwać na bezpośrednie dyrektywy władzy kościelnej, co wykonywać swoje obowiązki doczesne samodzielnie i na własną odpowiedzialność, kierując się głosem swego sumienia ukształtowanego w myśl zasad chrześcijańskiej moralności głoszonej przez Urząd Nauczycielski Kościoła.

Autonomia rzeczywistości ziemskiej nie zakłada jej absolutnej niezależności. Oznacza to, że nie jest to autonomia równoznaczna z niezależnością od Stwórcy (KDK 36) oraz z wyłamaniem się spod wszelkich norm prawa naturalnego i stanowionego (KDK 41). Szanując autonomię i wartość rzeczy ziemskich, chrześcijanin nie może dopuścić do tego, aby któraś z nich przysłoniła mu Boga. Konieczne jest także wzięcie pod uwagę, że świat naznaczony jest grzechem i jego skutkami³⁰.

²⁹ J. S i e g. *Refleksja soboru nad obecnością Kościoła w świecie współczesnym*. W: *Kościół w świetle soboru*. Red. H. Bogacki, S. Moysa. Poznań 1968 s. 510-511; G. P h i l i p s. *Kościół w świecie współczesnym*. Conc 1-10:1965 s. 409.

³⁰ G. T h i l s. *Działanie ludzkie w świecie*. AK 62:1970 nr 368 s. 335-344; M-D. C h e n u. „*Consecratio mundi*”. „Znak” 17:1965 nr 132 s. 756; J. N a g ó r n y. *Posłannictwo chrześcijan w świecie*. T. 1: *Świat i wspólnota*. Lublin 1997 s. 56-61; S. K a m i ń s k i. *Autonomia*. EK t. 1 kol. 1160.

Mówiąc o udziale Kościoła w rozwoju świata, nie można pominąć postawy dialogu. Gotowość i otwartość Kościoła na dialog ze światem zasadniczo wypukla wartość i naturalną autonomię rzeczy doczesnych. Każdy dialog zakłada postawę współdziałania i wzajemnego szacunku, a także wzajemną wymianę, w której każda ze stron daje i otrzymuje. Problemy związane z rozwojem świata wymagają wspólnego oddziaływania dwóch przenikających się rzeczywistości: Kościoła i świata, przy czym nie ma mowy o nacisku czy przymusie zewnętrznym. Zasada dialogu, którą stosuje Kościół, ma na celu służbę rodzinie ludzkiej, a nie własne dobro³¹.

Szczególne role w prowadzeniu dialogu ze światem i współpracy w jego rozwoju przypada osobom świeckim. Działania osób świeckich powinny być prowadzone na własną odpowiedzialność, a w wyborach na rzecz praktycznych rozwiązań związanych z rozwojem świata świeccy winni kierować się wymaganiami Ewangelii, pamiętając o obowiązku ciągłego doskonalenia swojej biegłości zawodowej czy zdobywania kolejnych specjalizacji, co ułatwi im współpracę z innymi ludźmi na rzecz rozwoju świata³².

Kościół zwracając się do świata, z którym spotyka się w dialogu, na pierwszym miejscu stawia człowieka. Dobro osoby ludzkiej stanowi centrum zainteresowania Kościoła. Można powiedzieć, że zarówno świat, jak i Kościół, pragną dla człowieka tego samego – jego pomyślności i dobra. Świat, starając się zapewnić człowiekowi pomyślność i dostatek, daje mu ziemskie środki; Kościół, prowadząc człowieka do zbawienia, proponuje mu środki nadprzyrodzone. Obie te działalności wzajemnie się dopełniają, stąd można uznać, że człowiek jest miejscem spotkania Kościoła i świata³³. Instytucje kościelne i świeckie winny być służebne wobec osoby ludzkiej. Wszelkie działanie i rozwój musi uwzględniać dobro osoby ludzkiej i temu dobru być przyporządkowane. Kościół opowiada się za takim rozwojem, który za cel bierze dobro człowieka i tylko taki rozwój uznaje za prawdziwy postęp. Wynika z tego, że godność osoby ludzkiej stanowi ważną zasadę partycypacji Kościoła w rozwoju świata.

³¹ A. L u n e a u, M. B o b i c h o n. *Kościół Ludem Bożym. Od owczarni do Ludu przymierza*. Warszawa 1980 s. 215; P. H a u b t m a n n. *Rola Kościoła w świecie współczesnym*. W: *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*. Red. B. Lambert. Warszawa s. 321; J. Z a b ł o c k i. *Kościół i świat współczesny. Wprowadzenie do soborowej konstytucji pastoralnej „Gaudium et spes”*. Warszawa 1986² s. 262-268.

³² S i e g, jw. s. 496-497.

³³ Cz. P a r z y s z e k. *Świecki chrześcijanin w świecie*. Com 1:1981 nr 6 s. 28-29.

Zaangażowanie Kościoła na rzecz rozwoju świata jest nie tylko nową metodą apostołską ani przystosowaniem się do nowych okoliczności historycznych, lecz jest postulatem płynącym z istoty Kościoła. Wypełnianie przez Kościół swego posłannictwa bez realizacji miłości Chrystusa nie jest możliwe. Działalność prowadząca do udoskonalenia warunków życia każdego człowieka i wszystkich ludzi jest konkretnym wyrazem takiej miłości³⁴.

4. ZAGROŻENIA WIARY I RELIGIJNOŚCI PŁYNĄCE ZE STRONY ŚWIATA

W obecnych czasach wyraźnie zmienia się świadomość relacji religijnej dziedziny życia do doczesności. Dotychczas religia i związana z nią troska o zbawienie wieczne uznawane były za wartości niezaprzeczalne, oczywiste same przez się. Dziś nastąpiło niemal odwrócenie wspomnianej sytuacji: niezaprzeczalną i oczywistą wartością dla współczesnego człowieka staje się doczesność, zaś znaczenia religii w życiu człowieka trzeba dopiero dowodzić. Potrzeba religii, wiary, troski o zbawienie wieczne przestała być dla wielu ludzi zrozumiała sama przez się³⁵.

Wśród wielu zagrożeń, jakie napotyka wiara i religijność we współczesnym świecie, szczególnie charakterystyczna jest – obok wyraźnej ekspansji w profanum – kontestacja instytucjonalnego wymiaru Kościoła, którą należy widzieć w perspektywie ogólnej nieufności do wszelkich instytucji i autorytetów. Zaraz potem trzeba umieścić lawinowy rozwój sekt i nowych ruchów religijnych, które wskazują na zdecydowany zwrot współczesnego człowieka ku religii. Jeszcze w latach sześćdziesiątych naszego stulecia głównym problemem duszpasterskim wydawało się odchodzenie człowieka od religijności, obecnie zaś stajemy przed fenomenem sekt i nowych ruchów religijnych, które dynamicznie wypełniają duchową pustkę współczesnego człowieka.

4.1. KONTESTACJA INSTYTUCJONALNEGO WYMIARU ŻYCIA KOŚCIOŁA

³⁴ J. Alfaro. *Teologia postępu ludzkiego*. Warszawa 1971 s. 140-141.

³⁵ Zuberbier. *Religia i doczesność* s. 207.

Przemiany cywilizacyjne dokonujące się we współczesnym społeczeństwie stanowią wyzwanie, przed którym staje dziś Kościół. Obok wielu pozytywnych elementów, niosą one także liczne zagrożenia dla wiary i religijności chrześcijan.

Spośród wielu czynników wpływających na przeobrażenia społeczne na czoło wysuwają się: spontaniczna sekularyzacja i pluralizm społeczno-kulturowy. Sekularyzacja polega na stopniowym wyzwalaniu się różnych dziedzin życia społecznego spod wpływów Kościoła i instytucji religijnych. Dla Kościoła oznacza ona emigrację z terenów uprzednio podlegających jego kontroli i wpływowi³⁶, natomiast pluralizm, jako następstwo sekularyzacji, wyraża się w wielości wyspecjalizowanych grup i instytucji spełniających ważne funkcje społeczne oraz w różnorodności światopoglądów konkurujących ze sobą w dziedzinie społecznej i kulturowej.

W wyniku wspomnianych procesów następuje przejście od społeczeństwa tradycyjnego, preindustrialnego („społeczeństwo losu”), do społeczeństwa nowoczesnego, pluralistycznego („społeczeństwo wyboru”). Pierwsze z nich charakteryzowało się ustabilizowaną sytuacją społeczno-ekonomiczną, co gwarantowało trwałe i skuteczne działanie Kościoła. Społeczeństwo pluralistyczne oferuje człowiekowi wiele opcji i wyborów we wszystkich dziedzinach życia. Wiąże się to ze zmianami, jakie dokonały się w dziedzinie ekonomicznej, w strukturze społeczno-zawodowej, w kulturze i oświacie oraz stylu i standardzie życia mieszkańców.

Społeczeństwo pluralistyczne opiera się na wyspecjalizowanych grupach celowych, które konkurują ze sobą. Człowiek w takim społeczeństwie przynależy zwykle do wielu grup, identyfikując się z nimi tylko częściowo. W społeczeństwie pluralistycznym zmienia się także rola Kościoła. Staje się on jednym z subsystemów rozczłonkowanego społeczeństwa i, jak każdej z instytucji społecznych, przysługuje mu prawo do działania i rozpowszechniania swoich ideałów. Pozostaje jednak w postawie konkurencji z innymi systemami wartości³⁷.

Sytuacja zanikania dawnej pozycji Kościoła wiąże się także z usuwaniem w cień Kościoła jako instytucji. W wyniku współczesnych przemian można dostrzec – obok kwestionowania tradycji, autorytetów oraz prawd wiary i zasad etycznych –

³⁶ P. L. B e r g e r. *Sekularyzacja – jej istota, geneza i badanie*. W: *Socjologia religii. Wybór tekstów*. Red. F. Adamski. Kraków 1984 s. 375.

³⁷ R. K a m i ń s k i. *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*. Lublin 1997 s. 27-31; zob. J. M a r i a ń s k i. *Moralność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*. Warszawa 1990 s. 46-54.

podważanie wartości i autorytetu ugruntowanych w tradycji instytucji religijnych. Wyrazem tego może być powtarzana często opinia: „Jezus tak, Kościół nie”. Sytuacja taka wiąże się nie tylko z rozluźnieniem więzi z instytucjami religijnymi („odkościelnienie”), ale także z postępującą indywidualizacją i prywatyzacją religijności. Proces ten znamionuje także występowanie religijności selektywnej, która charakteryzuje się świadomym negowaniem lub kwestionowaniem dogmatów religijnych i norm moralnych.

Kolejny trend widoczny we współczesnym świecie to obojętność wobec chrześcijaństwa. Znalazło to wyraz w powiedzeniu: „Bóg osobowy nie, religia tak”. Odwróceniu się od chrześcijaństwa często towarzyszy powstawanie nowych ruchów religijnych i tworzenie „nowej religijności”.

Trzecia tendencja polega na rzeczywistej obojętności religijnej i to jest już odejście od sacrum, które nadaje wierzącym sens i tożsamość. Na tym etapie następuje koncentracja na profanum oraz na wartościach, które nie są w stanie zapewnić ostatecznej orientacji życiowej. Wszystko to prowadzi do praktycznego nihilizmu, rozumianego jako pustka ideowa i absolutyzowanie wartości profanum³⁸.

Obok rozszerzającego się zubożenia religijnego, jako główny problem i zagrożenie dla wiary i religijności obecnej doby należy uznać ateizm (KDK 19). Jest to zjawisko bardzo zróżnicowane i często występuje pod postacią materializmu praktycznego, który ogranicza potrzeby i ambicje człowieka do przestrzeni i czasu. Inna postać ateizmu to humanizm ateistyczny, stawiający w centrum świata człowieka jako cel sam w sobie, jako sprawcę i demiurga własnej historii. Nierzadko ateizm jest formą wyzwiania człowieka z rzekomych ograniczeń religii, która – zdaniem pewnych nurtów ateizmu – stoi na przeszkodzie do pełnego rozwoju człowieka (KKK 2124). Na powstawanie i rozprzestrzenianie się ateizmu, obok błędnej koncepcji człowieka i jego autonomii, mają wpływ także niewłaściwe postawy wierzących, braki w wychowaniu i fałszywe pojęcie Boga (KDK 19).

Współczesne przemiany cywilizacyjne mogą sprzyjać agnostycyzmowi, który stanowi kolejne zagrożenie wiary i religijności. Agnostycyzm przybiera różne postacie, ale najogólniej można go określić jako postawę, która nie przyjmuje prawdy absolutnej. Niekiedy agnostycyzm nie neguje Boga, lecz postuluje istnienie bytu

³⁸ P i w o w a r s k i. *Socjologia religii* s. 188-189.

transcendentnego, który nie może się objawić i o którym nikt nie może nic dokładnego wiedzieć. W wielu wypadkach agnostycyzm nie wypowiada się na temat istnienia Boga, które – jak twierdzi – nie jest możliwe do udowodnienia czy zanegowania. Agnostycyzm może się łączyć z jakimś poszukiwaniem Boga, ale najczęściej jest obojętnością, ucieczką przed ostatecznymi pytaniami, i prowadzi do ateizmu praktycznego.

4.2. ZJAWISKO SEKT I NOWYCH RUCHÓW RELIGIJNYCH

Powstawanie i dynamiczny rozwój sekt można uznać za charakterystyczne zjawisko naszej epoki, którą określa się czasami jako „wiek sekt”. Oddziaływanie sekt rozciąga się na wszystkie kontynenty. Szacuje się, że na świecie jest około 100 mln osób jest wyznawcami różnych sekt, co stanowi około 2,2% ludności świata³⁹. Należy jednak podkreślić, że podanie dokładnej liczby osób należących do sekt napotyka na poważne trudności związane z koniecznością sprecyzowania, którą grupę można zaliczyć do sekt, a także uwzględnienia zróżnicowania stopnia i typu zaangażowania, jakiego domaga się dana sekta od swoich członków. Dodatkowym utrudnieniem są także dane dotyczące członków oraz osób występujących z szeregów sekty podawane przez przedstawicieli sekt⁴⁰. Podobnie orientacyjny charakter mają dane informujące o liczbie i rodzajach sekt działających współcześnie⁴¹.

a) Pojęcie sekty

Termin „sekta” jest pojęciem wieloznacznym i różnie definiowanym. Najczęściej wywodzi się je od łacińskiego słowa „sequor” – iść, podążać za kimś, towarzyszyć⁴². Czasami bywa ono także wyprowadzane od łacińskiego „secare” – odcinać, odrąbywać, dzielić⁴³. Raport Stolicy Apostolskiej dotyczący sekt zwraca uwagę, że

³⁹ B. F e r d e k. *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem teologiczny*. Wrocław 1997 s. 19.

⁴⁰ E. B a r k e r. *Nowe ruchy religijne*. Kraków 1997 s. 228-234.

⁴¹ Informacje dotyczące sekt i nowych ruchów działających w Polsce można znaleźć w: Z. P a w ł o w i c z. *Kościół i sekty w Polsce*. Gdańsk 1992 s. 103 n; S. B e ż n i c. *Przegląd nowych ruchów religijnych w Polsce*. W: B a r k e r, jw. s. 251-339.

⁴² X. L é o n - D u f o u r. *Słownik Nowego Testamentu*. Poznań 1981 s. 561; H. C a z e l l e s. *Czym jest sekta religijna?*. Com 11:1991 nr 3 s. 4; P a w ł o w i c z, jw. s. 105; F. V a l e n t i n. *Sekten*. W: *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen*. Freiburg–Basel–Wien 1991 s. 950.

⁴³ A. Z w o l i ń s k i. *Anatomia sekty*. Kraków 1996 s. 13; A. S k o w r o n e k. *Sekty – zgorzenie czy wyzwanie dla Kościoła*. Kraków 1992 s. 6; J. D u c h e s n e. *Kościół sekt?* Com 11:1991 nr 3 s. 19.

termin „sekta” ma zabarwienie pejoratywne i zdaje się zawierać ocenę negatywną, dlatego lepsze jest stosowanie określenia „nowe ruchy religijne” lub „nowe grupy religijne”⁴⁴. Ponadto należy zauważyć, że zjawiska, które dzisiaj określa się mianem sekty, są bardzo zróżnicowane i mają szerszy niż w przeszłości wymiar, wykraczający poza tradycyjne rozumienie pojęcia „sekta”. W przeszłości sekty religijne były schizmatyckim wyzwaniem rzuconym Kościołowi i sytuowały się w obszarze jednej religii, obecnie stanowią grupy czerpiące zarówno z chrześcijaństwa, jak i z odległej tradycji Orientu oraz z rozmaitych prądów filozoficznych⁴⁵.

Określenie „nowe ruchy religijne” wydaje się bardziej neutralne i wystarczająco ogólne, aby objąć nim całość tak zróżnicowanego zjawiska. Omawiane ruchy są nowe w tym znaczeniu, że pojawiły się w obecnej postaci po II wojnie światowej jako alternatywa wobec oficjalnej religii i dominującej kultury. Słowo „nowe” wskazuje, że wspomniane ruchy są dla naszej kultury pewną nowością (np. grupy buddyjskie) oraz charakteryzują się nowym dynamizmem, który próbuje odnowić dotychczasowe tradycje religijne. Mówiąc zaś, że nowe ruchy są „religijne”, myślimy o proponowanych przez nie religijnych lub filozoficznych światopoglądach, stosowanych środkach służących rozwojowi duchowemu oraz odpowiedziach na fundamentalne pytania⁴⁶. Należy zaznaczyć, że także powyższe określenie nie jest do końca adekwatne, wymaga bowiem wyraźnego odróżnienia „nowych ruchów religijnych” – jako odrębnych grup – od Kościołów i wspólnot kościelnych, a także od ortodoksyjnych ruchów powstających w łonie Kościoła⁴⁷.

W odniesieniu do wymienionych wyżej ruchów używa się także innych określeń, np.: nowe religie, religie marginalne, wolne ruchy religijne, alternatywne ru-

⁴⁴ *Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwania duszpasterskie. Raport bieżący oparty na ok. 75 wypowiedziach i dokumentacji otrzymanej do 30 października '85 od regionalnych i krajowych Konferencji Episkopatów, opracowany przez Sekretariat Stanu, Sekretariat Jedności Chrześcijan, Sekretariat dla Religii Niechrześcijańskich, Sekretariat dla Niewierzących, Radę do spraw Kultury.* OsRomPol 7:1986 nr 5 s. 3.

⁴⁵ M. L i b i s z o w s k a - Ż ó ł t k o w s k a. *Nowe ruchy religijne – zjawisko socjologiczne.* „Więź” 1993 nr 3 s. 48; B. B a r t k o w s k a. *Sekty. Analiza psychologiczna problemu w kontekście historycznym.* „Życie i Myśl” 45:1997 nr 3 s. 40-41.

⁴⁶ F. A r i n z e. *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem duszpasterski.* OsRomPol 12:1991 nr 7 s. 12.

⁴⁷ *Sekty albo nowe ruchy religijne* s. 3; zob. Raport Cottrella. Parlament Europejski. Dokument 1-4/84, 2.04.1984. W: *Wspólnoty kościelne, niezależne grupy religijne, sekty na przykładzie Ameryki Łacińskiej.* Warszawa 1994 s. 251.

chy religijne, marginalne ruchy religijne, kultury, niezależne ruchy religijne, ruchy kultowe⁴⁸. Często terminów „sekta” i „nowe ruchy religijne” używa się zamiennie.

b) Najważniejsze cechy oraz podział sekt i nowych ruchów religijnych

Wspomniany raport Stolicy Apostolskiej definiuje sektę jako „grupę religijną posiadającą własny, indywidualny światopogląd, wywiedziony z nauk jakiejś wielkiej religii światowej, lecz nie tożsamy z nimi”⁴⁹. Przytoczona definicja, jak i wiele innych⁵⁰, nie określa definitywnie zjawiska sekt i nowych ruchów religijnych, dlatego celowe jest wskazanie najważniejszych cech sekt i nowych ruchów religijnych.

Do specyficznych cech, wyróżniających sekty i nowe ruchy religijne można zaliczyć:

– odłączenie od jakiejś religii lub większej wspólnoty religijnej. Odłączenie to jest protestem przeciwko oficjalnej nauce danej religii czy Kościoła, przeciwko przyjętym formom kultu, strukturom organizacyjnym albo odrzuceniem autorytetu przywódców religijnych głównego nurtu religijnego⁵¹;

– przypisywanie sobie wyłączności na posiadanie prawdy (ekskluzywizm) i środków prowadzących do zbawienia. Przejawia się to w wybujałej świadomości wybraństwa, redukującej możliwość zbawienia wyłącznie do członków sekty⁵²;

– izolacjonizm. Członkowie sekt i nowych ruchów religijnych bardzo często są izolowani od aktualnej rzeczywistości, zrywają więzi z rodziną, kontakt z innymi ludźmi, którzy nie podzielają ich przekonań. Odwracają się także od wydarzeń świata zewnętrznego, nie uczestniczą w przemianach społecznych i w rozwoju kultury. Postawie odwracania się od świata, połączonej często z dualistyczną koncepcją rzeczywistości, towarzyszy silna orientacja eschatologiczna⁵³;

– antyekumeniczność połączona z radykalnym dystansowaniem się od Kościołów, a nawet wrogością wobec nich, zwłaszcza wobec Kościoła katolickiego. Taka postawa utrudnia, a w niektórych wypadkach uniemożliwia dialog z sektami i nowymi ruchami religijnymi;

⁴⁸ Zob. A r i n z e, jw. s. 12

⁴⁹ *Sekty albo nowe ruchy religijne* s. 3.

⁵⁰ Zob. F e r d e k, jw. s. 21-31.

⁵¹ W. Ł y d k a. *Sekty*. W: *Słownik teologiczny*. Red. A. Zuberbier. T. 2. Katowice 1989 s. 234-236; E. T r o e l t s c h. *Kościół a sekta*. W: *Socjologia religii* s. 104-105.

⁵² S k o w r o n e k, jw. s. 8; N o w a k, jw. s. 14-15.

⁵³ O. D. S a n t a g a d a. *Charakterystyka oraz sytuacja sekt i niezależnych grup religijnych*. W: *Wspólnoty kościelne* s. 19; Skowronek, jw. s. 12-13.

– posiadanie, poza Biblią, także innych „ksiąg objawionych”, „proroctw” będących najczęściej piśmiennictwem przywódcy i założyciela grupy. Nierzadko tym „objawieniom” przyznaje się większe znaczenie niż Pismu Świętemu. Niektóre sekty i nowe ruchy religijne wyłączają pewne księgi biblijne z kanonu Pisma Świętego bądź nadają im własną interpretację, radykalnie zmieniając ich treść⁵⁴. Ponadto grupy te charakteryzują się indywidualizmem i fundamentalizmem w interpretacji Biblii. Wszystko to prowadzi do licznych błędów i wypaczeń doktrynalnych⁵⁵;

– specyficzna rola przywódcy. Sekty i nowe ruchy religijne przypisują przywódcy wybitną rolę w dziedzinie doktryny i administracji. Członkowie tych grup wierzą w wyjątkową moc i szczególne posłannictwo swojego przywódcy. Jest on niekwestionowanym autorytetem i zajmuje w grupie miejsce centralne, stając się symbolem jej stabilności, jedności i gwarantem przetrwania. Przywódcy i założyciele sekt i nowych grup religijnych podają się za wcielenia bogów i osób historycznych, za wybrańców przeznaczonych do szczególnych misji, oświeconych nauczycieli, uzdrowicieli i nadludzi⁵⁶;

– prozelityzm. Sekty i nowe ruchy cechuje dążenie do nawracania innych na swoje wyznanie i pragnienie pozyskania jak największej liczby osób. Tej misjonarskiej gorliwości towarzyszy radykalny rygorizm moralny, odrzucenie kompromisów oraz fanatyzm⁵⁷. Duża liczba sekt i nowych ruchów oraz ich zróżnicowanie postulują potrzebę ich systematyzacji, jednak dokonanie jasnego podziału wspomnianych grup napotyka na duże trudności⁵⁸.

Biorąc pod uwagę tradycje, z jakich sekty wyrastają, J. Krucina dzieli sekty i nowe ruchy religijne na trzy grupy. Do pierwszej zalicza sekty i ruchy wyrosłe na bazie chrześcijaństwa, np. mormoni – Kościół Jezusa Chrystusa Świętych Dni, czy świadkowie Jehowy. Drugą grupę stanowią ruchy wywodzące się z orientalnych tradycji religijnych i korzystające ze wschodnich technik medytacyjnych, np. Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Kryszny, Transcendentalna Medytacja. Trzecia grupa obejmuje sekty i ruchy wyrosłe na gruncie swoiście pojętego humani-

⁵⁴ *Sekty albo nowe ruchy religijne* s. 6; V a l e n t i n, jw. s. 952-953.

⁵⁵ E. S a k o w i c z. *Zjawisko sekt w refleksji świeckiego teologa*. W: *Duchowość bezdroży*. Red. J. Misiurek, W. Słomka. Lublin 1995 s. 81.

⁵⁶ Z w o l i ń s k i, jw. s. 35-53.

⁵⁷ A r i n z e, jw. s. 14; *Sekta*. W: K. R a h n e r, H. V o r g r i m l e r. *Mały słownik teologiczny*. Warszawa 1987 kol. 415.

⁵⁸ Z o b. F e r d e k, jw. s. 36-41.

zmu. Grupy te propagują nadejście „nowej ery”, odwołują się do okultyzmu, spirytyzmu, astrologii, demonologii. Można do nich zaliczyć np. Wspólnotę Nauk Różokrzyża, Kościół scjentologiczny⁵⁹.

c) Przyczyny powstawania oraz rozprzestrzeniania się sekt i nowych ruchów religijnych

Analiza fenomenu sekt i nowych ruchów religijnych domaga się wskazania najważniejszych przyczyn ich powstawania, rozwoju i popularności. Zjawisko sekt i ruchów religijnych nie jest obce zarówno historii ludzkości, jak i historii Kościoła; gwałtowny ich rozkwit można zaobserwować zwłaszcza przy końcu wieków i tysięcy. Nierzadko pojawienie się tego typu zjawisk było reakcją na problemy, niedoskonałości lub zaniedbania występujące w pewnych okresach czasu.

Współczesne przyczyny dynamicznego rozwoju sekt i nowych ruchów religijnych można ująć w cztery grupy⁶⁰:

1. Przyczyny w wymiarze antropologiczno-egzystencjalnym.

Człowiek staje dziś przed skomplikowaną sytuacją panującą we współczesnym świecie. Kryzys wartości, anonimowość, słabnąca wiara w nieograniczone możliwości nauki i techniki to tylko niektóre problemy charakteryzujące nasze czasy. Rodzą one zagubienie człowieka, który usiłuje odnaleźć sens swojego istnienia i adekwatne odpowiedzi na niepokoje egzystencjalne. Pragnie także wyrwać się z anonimowego tłumu i odnaleźć właściwy cel swego życia. Współczesny człowiek zwraca się ku religijności, poszukuje przeżyć duchowych i nie zadawala się życiem na poziomie wyłącznie materialnym. Nierzadko w swoim duchowym poszukiwaniu nie znajduje odpowiedzi w tradycyjnych religiach i wspólnotach kościelnych, a nieścisłości dotyczące treści wiary i różnice interpretacyjne panujące w teologii jeszcze bardziej sprzyjają działalności sekt i nowych ruchów religijnych⁶¹. One to właśnie udzielają prostych i jasnych odpowiedzi na pytania i problemy współczesnego świata, dysponując syntetyczną i praktycznie ukierunkowaną doktryną. Zagubionemu człowiekowi dają szansę odnalezienia się, bycia sobą, wejścia w krąg ludzi, którzy uważają się za „elitę”, bycie „kimś ważnym”. Sekty i nowe ruchy religijne, sta-

⁵⁹ J. K r u c i n a. *Ruchy religijne – wyzwanie dla Kościoła*. CS 20:1990 s. 97.

⁶⁰ P a w ł o w i c z, jw. s. 106.

wiając człowieka i jego sprawy w centrum swojego zainteresowania, odpowiadają na żywotne oczekiwania człowieka współczesnego⁶².

2. Przyczyny w wymiarze społecznym.

Charakterystyczną cechą naszej epoki jest kryzys instytucji; szczególnie niepokojące jest osłabienie rodziny. Zjawisko to dotyczy także organizacji społecznych i Kościołów. W związku z tym obserwuje się społeczne wykorzenienie i samotność ludzi, a także niezadowolenie z istniejących struktur społecznych oraz odcinanie się, a nawet negację panującego porządku społecznego⁶³.

Sekty i nowe ruchy religijne oferują współczesnemu człowiekowi nowe struktury i nowy porządek społeczny. Tworząc wspólnoty i grupy oparcia, zapełniają panującą pustkę, przywracając poczucie stabilności i bezpieczeństwo. Wychodzą także naprzeciw problemom społecznym, przynosząc konkretne rozwiązania, np. w dziedzinie walki z nałogami⁶⁴.

3. Przyczyny w wymiarze kulturowym.

Niepewność, bezradność i strach współczesnego człowieka potęgują liczne konflikty, wojny, gwałty. Kultura śmierci zdaje się zataczać coraz szersze kręgi (por. EV 3, 95). Człowiek wydaje się coraz częściej zmęczony kulturą świecką, dlatego tęskni i poszukuje czegoś głębszego. Poszukiwania te w wielu wypadkach prowadzą w kierunku odrodzenia się praktyk neopogańskich i magicznych⁶⁵.

Nowe ruchy religijne i sekty proponują swoim wyznawcom nową wizję ludzkiej kultury, świata i historii. Z taką wizją wiąże się nadzieja, nowe cele, nowy ład oraz możliwość zaangażowania się człowieka w odnawianie świata. Wspomniane ruchy mogą w okresie przemian kulturowych przyciągać ludzi możliwością odnalezienia w nich własnej tożsamości⁶⁶.

4. Przyczyny w wymiarze psychologicznym.

⁶¹ J. T o m k o. *Głoszenie Chrystusa jako jedyne Zbawiciela wobec wyzwania sekt.* OsRom-Pol 12:1991 nr 7 s. 10; Z. S a r e ł o. *Antropologiczno-kulturowe źródła „atrakcyjności” sekt.* Com 11:1991 nr 3 s. 100.

⁶² S. D o b r z a ń s k i. *Sekty i ruchy religijne poza Kościołem wyzwaniem dla chrześcijan. Materiały.* Ośrodek Formacji Katolicko-Społecznej Stowarzyszenia „Civitas Christiana” 1:1994 nr 3 s. 48-54; W. P i w o w a r s k i. *Nowa religijność.* CT 58:1988 fasc. 3 s. 125-126; N o w a k, jw. s. 17-18.

⁶³ L i b i s z o w s k a - Ż ó ł t k o w s k a. *Nowe ruchy religijne* s. 48-52; P a w ł o w i c z, jw. s. 106.

⁶⁴ S k o w r o n e k, jw. s. 9.

⁶⁵ P. C a p a n n a. *Od sekularyzacji do neopogaństwa.* W: *Wspólnoty kościelne* s. 169-187.

⁶⁶ P a w ł o w i c z, jw. s. 106; A r i n z e, jw. s. 13.

Człowiek wewnętrznie rozbity i zagubiony poszukuje oparcia w grupie oraz silnego autorytetu, który wskaże mu drogę życiową. Szczególnie dziś cenione są bliskie relacje w małych grupach, w których ludzie znajdują zrozumienie, ciepło, serdeczność i życzliwość. Sekty i nowe ruchy religijne tworzą małe wspólnoty, w których ludzie mogą zaspokoić swoje potrzeby psychiczne, znaleźć schronienie przed niepewnością, brakiem akceptacji i ryzykiem. Silne przywództwo, połączone z bezwzględny podporządkowaniem się i uległością emocjonalną, zapewnia pewien rodzaj stabilności i poczucie pewności⁶⁷.

Niektóre techniki werbowania, szkolenia i indoktrynacji mogą także wyjaśniać sukcesy sekt i nowych ruchów religijnych. Należy wspomnieć o technikach nacisku, np. „bombardowanie miłością” (love bombing), metodach przebudowy świadomości, kontroli umysłu, manipulowanie poczuciem winy, stopniowe i delikatne wprowadzanie konwertyty w sektę, a nawet o możliwości stosowania „prania mózgu” (breinwashing), hipnozie i środkach odurzających⁶⁸. Należy także wspomnieć o korzyściach finansowych, politycznych i zwykłej ciekawości, które przyciągają wielu ludzi do sekt i nowych ruchów religijnych.

Członkowie sekt i nowych ruchów religijnych to głównie ludzie młodzi, często studenci lub osoby z wyższym wykształceniem, pochodzący przeważnie ze średniozamożnych środowisk, ale także z rodzin rozbitych i uboższych⁶⁹. Raport Stolicy Apostolskiej zalicza młodzież z rodzin nieustabilizowanych, bezrobotną, pochodzącą z mniejszości etnicznych, niezaangażowaną w życie parafii i będącą poza zasięgiem oddziaływania Kościoła, za grupę najbardziej podatną na wpływy sekt i nowych ruchów religijnych. Ponadto należą tu także ludzie ulegający technikom werbowania, liczący na korzyści materialne oraz skonfliktowani z Kościołem⁷⁰.

Do tej grupy można także zaliczyć ludzi osamotnionych, wykorzenionych, zagubionych, szukających braterstwa, przeżyć religijnych, charyzmatycznych przy-

⁶⁷ S. V a n C a l s t e r. *Każdy ma jakiś dom, ale nie każdy ma gdzie się schronić. Psychologiczne i socjologiczne refleksje na temat sekt*. Com 11:1991 nr 3 s. 109-113; W. G o d d i j n. *Rozważania socjologiczne o zróżnicowaniu grup w obrębie chrześcijaństwa*. W: *Socjologia religii* s. 112-113;

⁶⁸ *Sekty albo nowe ruchy religijne* s. 4; Z w o l i ń s k i, jw. s. 163-182; B a r k e r, jw. s. 61-70, 111-113.

⁶⁹ M. L i b i s z o w s k a - Ż ó ł t k o w s k a. *Konwertyci nowych ruchów religijnych z perspektywy socjologicznej*. ChS 23:1993 nr 3 s. 147; T. D o k t ó r. *Ruchy kultowe. Charakter uczestników*. ChS 23:1993 nr 3 s. 157-158.

⁷⁰ *Sekty albo nowe ruchy religijne* s. 3.

wódców i uzdrowicieli, bezkrytycznych wobec wydawnictw sekt i ruchów religijnych, ulegających namowom znajomych, krewnych czy sąsiadów. Wśród członków oraz potencjalnych kandydatów sekt i nowych ruchów religijnych można również odnaleźć ludzi o tzw. mentalności sekciarskiej. Charakteryzuje się ona pogonią za wizjami, objawieniami, prorocत्वami i nowymi przepowiedniami. Ludzie o takiej mentalności łatwo poddają się wpływom rozmaitych „proroków” i „przewodników” oraz odznaczają się nietolerancją, agresywnym prozelityzmem, fanatyzmem⁷¹.

d) Sekty i nowe ruchy religijne wyzwaniem dla duszpasterstwa

Aktywność oraz gorliwość sekt i nowych ruchów religijnych należy traktować nie tylko jako zagrożenie dla Kościoła, ale przede wszystkim jako wielkie wyzwanie duszpasterskie, głównym zadaniem Kościoła jest bowiem głoszenie Ewangelii, a nie zwalczanie sekt. Raport watykański przypomina: „należy pamiętać o należnym każdej osobie ludzkiej szacunku i o tym, że nasza postawa wobec szczerych wyznawców innych wiar powinna być nacechowana otwartością i zrozumieniem, nie zaś potępieniem”⁷². W stosunkach z poszczególnymi grupami religijnymi obowiązuje chrześcijanina przestrzeganie przykazania miłości bliźniego, odróżnianie błędu od błędzącego (KDK 28), szacunek dla wolności religijnej i zasad dialogu.

Z drugiej strony, nasza postawa wobec sekt i nowych ruchów religijnych nie może być naiwnie ireniczna. Nie można zapomnieć, że grupy te mogą swoimi działaniami wpływać destrukcyjnie na ludzi, zaś ich doktryny mogą być bardzo odległe od nauki Kościoła. Często także potężne siły ideologiczne i polityczne posługują się sektami i nowymi ruchami religijnymi do celów daleko odbiegających od rzeczywistego dobra człowieka. Obowiązkiem Kościoła jest więc ostrzeżenie wiernych – zwłaszcza tych najbardziej podatnych na wpływy sekt i nowych ruchów religijnych – przed ich działalnością. Jest to związane z koniecznością tworzenia ośrodków i poradni, w których można uzyskać fachową informację, pomoc i opiekę prawną, jak i z koniecznością dogłębnego poznania fenomenu sekt i nowych ruchów religijnych, oraz wpływania na odpowiednie inicjatywy państwowe, mające na celu ochronę obywateli przed destrukcyjnym wpływem omawianych grup⁷³.

⁷¹ P a w ł o w i c z, jw. s. 107.

⁷² *Sekty albo nowe ruchy religijne* s. 3

⁷³ Tamże s. 5.

Dynamiczny rozwój sekt i ruchów religijnych wskazuje także na braki w działalności duszpasterskiej Kościoła. Analizując najważniejsze cechy oraz przyczyny rozprzestrzeniania się i popularności sekt i nowych ruchów religijnych można wskazać najważniejsze oczekiwania ludzi, które domagają się zaspokojenia.

Szczególnego dowartościowania domaga się katecheza i formacja biblijna, większość sekt i nowych ruchów religijnych wykorzystuje bowiem ignorancję wierzących, którzy nie znając dobrze prawd wiary, nie umieją odpowiedzieć na przedstawiane im zarzuty.

W pracy duszpasterskiej należy zwrócić uwagę na praktykę modlitwy i formy kultu. Kościół musi ustawicznie przypominać, że w swoim skarbcu posiada bogactwo duchowości i tradycji liturgicznych, zdolne w pełni zaspokoić potrzeby ludzkiej duszy. Konieczne wydaje się także roztropne dowartościowanie strony emocjonalnej oraz chrześcijańskiego doświadczenia.

Sekty i nowe ruchy religijne zapewniają ludziom poczucie wspólnoty. Jest to wyzwanie dla naszych parafii, które powinny dążyć do przekształcania się w prawdziwe wspólnoty zdolne wytworzyć klimat zaufania, bliskości i serdeczności. Wydaje się, że najlepszą drogą do osiągnięcia takiego stanu jest tworzenie i popieranie kościelnych ruchów i małych grup religijnych zaangażowanych w życie parafii.

Sekty i nowe ruchy religijne stwarzają duże możliwości dla aktywności osób świeckich. Postuluje to konieczność formowania ludzi świeckich, zwłaszcza liderów, którzy będą zdolni pokierować życiem rodzących się w parafii grup i wspólnot. Wiąże się to także z pełnym zaufaniem podejściem do ludzi świeckich w Kościele i powierzaniem im odpowiedzialnych zadań i funkcji⁷⁴.

Fenomen sekt i nowych ruchów religijnych, ujawniający się z taką siłą w ostatnich latach, można potraktować jako jeden ze znaków czasu. Wskazuje on na zaniedbane obszary posługi duszpasterskiej i sposoby docierania do zagubionego człowieka, który coraz częściej szuka duchowego wsparcia poza Kościołem. Sytuacja ta domaga się nie tyle rozrachunku Kościoła z sektami, ile twórczego i głębokiego namysłu nad własnym posłannictwem, a w konsekwencji gorliwego podjęcia dzieła ewangelizacji.

⁷⁴ A r i n z e, jw. s. 14-16; M. C h m i e l e w s k i. *Zafałszowania doświadczenia duchowego w sektach*. W: *Duchowość bezdroży* s. 75-77; zob. także J. D r a n e. *Co New Age ma do powiedzenia Kościołowi?* Kraków 1993 s. 176-210.

5. OBECNOŚĆ KOŚCIOŁA W ŻYCIU KULTURALNYM, GOSPODARCZO-SPOŁECZNYM I POLITYCZNYM

Obecność i zaangażowanie Kościoła w dziedzinie kultury, gospodarki i polityki należy rozumieć i rozważać zawsze w świetle wspomnianej wyżej zasady autonomii rzeczywistości ziemskiej oraz mając na uwadze właściwą misję Kościoła. Kościół nie dystansuje się od wymienionych dziedzin ludzkiego życia, lecz jest tam obecny przede wszystkim w osobach chrześcijan, którzy tworzą wspólnotę Kościoła. Charakterystyczną domeną działania Kościoła jest głoszenie Ewangelii i przepajanie całej ziemskiej rzeczywistości ewangelicznym duchem. Wyraża się to przez przypominanie wartości i zasad, jakimi powinien kierować się człowiek tworzący kulturę, rozwijający gospodarkę czy uprawiający politykę.

Postawa Kościoła wobec kultury była niejednolita i przechodziła ewolucję: od negacji i izolacji, poprzez tolerancję, do pełnej afirmacji. Początkowo chrześcijanie izolowali się od wpływów kultury pogańskiej, nie będąc gotowi, w fazie pierwotnej swego rozwoju, do konfrontacji z zastaną kulturą. W późniejszych wiekach chrześcijaństwo stało się siłą przemieniającą oblicze kultury krajów basenu śródziemnomorskiego. W średniowieczu chrześcijańscy teologowie dostrzegali wartość ogólnoludzką dzieł klasyków rzymskich i filozofów greckich, czerpiąc z nich wiele idei, które konfrontowali następnie z Ewangelią. Niejednokrotnie także ocalali od zagłady ich dzieła.

Od czasów Odrodzenia datuje się powolny proces autonomizacji kultury europejskiej, w wyniku czego osłabieniu uległ związek Kościoła z kulturą. Procesowi temu towarzyszyła często nieufność Kościoła wobec wielu symptomów nowoczesnej kultury, a z drugiej strony wielu uczonych i działaczy kultury w imię autonomii swoich dyscyplin podważało prawdy wiary i normy moralne. Od czasów papieża Leona XIII Kościół przejawiał coraz większą życzliwość i zrozumienie w stosunku do kultury i jej autonomii, jednak nadal priorytet przyznawano kulturze, która powstawała z inspiracji ewangelicznej lub wyrażała przeżycia religijne. Stanowisko takie prowadziło do pogłębiającego się rozdźwięku pomiędzy kulturą współczesną a chrześcijaństwem, powodując nieobecność Kościoła w świecie i kulturze. Nowy etap pomiędzy Kościołem a kulturą zainicjował Sobór Watykański II, który opo-

wiedział się za partnerstwem, wolnością, autonomią i dialogiem w dziedzinie relacji wiary i kultury⁷⁵.

Pomimo występujących trudności, Kościół zasadniczo aprobował kulturę – literaturę, język, filozofię, sztukę, medycynę itd. Kościół katolicki przejął i zachował grecko-rzymską kulturę antyczną, organizował szkolnictwo – począwszy od szkół przyklasztornych aż do pierwszych uniwersytetów. Ludzie Kościoła byli mecenasami sztuki (architektury, malarstwa, rzeźby, pieśni, muzyki, literatury). Kościół dbał także o kulturę, zwłaszcza moralną, jednostek ludzkich, grup społecznych i całych narodów⁷⁶. Jednocześnie Kościół posługuje się dorobkiem różnych kultur narodowych w głoszeniu Słowa Bożego, w liturgii, w organizacji życia kościelnego. Będąc posłanym do wszystkich ludów każdego czasu i miejsca, nie wiąże się jednak z żadną kulturą (KDK 58). Bezpośrednim celem chrześcijaństwa nie jest tworzenie kultury, jednak – przynosząc zbawienie człowiekowi, twórcy kultury – Kościół czyni z kultury narzędzie dobra i prawdy, a przyjmując postawę łączności ze wszystkimi kulturami, wyrażając szacunek wobec nich, nadaje im pełniejszy sens, oczyszcza je i nobilituje⁷⁷.

Kościół, mając na względzie prawdę, że człowiek dochodzi do pełni swego człowieczeństwa i rozwija się zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym dzięki kulturze (KDK 53), oraz że kultura może stanowić przygotowanie do przyjęcia orędzia Jezusa Chrystusa, jest promotorem kultury. Zadaniem Kościoła jest więc nie tylko przypominanie zasad, wedle których winna rozwijać się kultura, jeśli chce służyć dobru osoby ludzkiej, ale także domaganie się jak najszerszego upowszechniania kultury. Kultura, warunkująca rozwój człowieka, nie może być domeną tylko nielicznych jednostek czy grup społecznych, ale winna być dostępna dla wszystkich ludzi (KDK 60). Niezbędny jest także aktywny udział chrześcijan w tworzeniu kultury⁷⁸. Radykalne zmiany w obrębie kultury wymagają czynnego udziału chrześcijan, którzy nie mogą separować się od problemów i oczekiwań współczesnych ludzi. Człowiek, jako obraz Boga, jest twórcą dóbr kulturalnych,

⁷⁵ A. L e w e k. *Ewangelizacja a kultura*. AK 75:1983 nr 443 s. 69-72.

⁷⁶ S. K o w a l c z y k. *Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki*. Lublin 1997 s. 179-180.

⁷⁷ J. P a s t u s z k a. *Człowiek a kultura w świetle Soboru Watykańskiego II*. ZNKUL 13:1970 nr 3 s. 23-24.

⁷⁸ P. D e l h a y e. *Sobór a kultura*. W: *Nowy obraz* s. 356-358; A. B ł a w a t. *Jan Paweł II o stosunku Kościoła katolickiego do kultury*. CT 57:1987 f. 3 s. 105-106.

przetwarzając na wyższą miarę siebie i środowisko, w którym żyje. Kościół przypomina, że konieczność tworzenia przez chrześcijanina kultury wynika z przykazania miłości nakazującego dzielić się dobrami kultury z bliźnimi.

Kościół, działając w obrębie różnorodnych kultur, pragnie dać im te wartości, które otrzymał od Chrystusa albo zdobył własnym historycznym doświadczeniem. Nie będąc w swej istocie produktem zmiennego czasu, nie wiąże się z tym, co przemijające w kulturze i co może i powinno ustąpić nowym, wyższym i doskonalszym formom aktywności ludzkiej i jej wytworom. Kościół odkrywa w swoim wnętrzu nadprzyrodzony zaczyn zdolny rozsądzić dawne nawyki kulturowe i otworzyć się na nowe, inspirujące prądy⁷⁹. Ze względu na narastający rozdźwięk między Ewangelią i kulturą, stanowiący poważny problem naszych czasów, jest to zadanie bardzo pilne. Kościół musi dołożyć wszelkich starań, aby zewangelizować kulturę (EN 20).

Dziedzina gospodarczo-społeczna wydaje się na pierwszy rzut oka odległa od zainteresowań Kościoła. Nierzadko ośrodki mające poważny wpływ na kształtowanie wspomnianej sfery prezentują obojętność i niezależność wobec problematyki moralnej. Kościół nie posiada gotowych rozwiązań skomplikowanych problemów gospodarczo-społecznych, jednak nauka społeczna Kościoła zawiera zasady, których przestrzeganie jest niezbędne do zbudowania sprawiedliwego systemu gospodarczo-społecznego. Obecność Kościoła w życiu gospodarczo-społecznym musi uwzględniać z jednej strony transcendencję chrystianizmu w tej dziedzinie, a z drugiej konieczność ukazania aktualności zasad Ewangelii w odniesieniu do problematyki gospodarczo-społecznej. Miejscem spotkania jest znowu człowiek – jako twórca, ośrodek i cel życia gospodarczo-społecznego (KDK 63).

W dziedzinie życia społeczno-gospodarczego Kościół nie przestaje być rzecznikiem sprawiedliwości i miłości społecznej, a także obrońcą tych, których dotyczą rozmaite formy niesprawiedliwości⁸⁰. Rozwój ekonomiczny musi spełniać takie warunki, aby służył rozwojowi osoby ludzkiej, usuwając równocześnie ogromne różnice gospodarczo-społeczne. Głos Kościoła w tej sferze jest dopominaniem się o pełny awans każdego człowieka, bez względu na rasę, pochodzenie czy zamieszka-

⁷⁹ W. G r a n a t. . *Kulturotwórcze wartości chrześcijaństwa. Szkic z teologii kultury*. ZN KUL 13:1970 nr 3 s. 12-14.

⁸⁰ T. B o r u t k a. *Zadania społeczne laikatu*. Bielsko-Biała 1996 s. 220-221.

nie. Spojrzenie Kościoła sięga dalej, poza doczesność, ukazując eschatologiczne przeznaczenie człowieka, który przez doczesne zaangażowanie, przepajanie duchem ośmiu błogosławieństw swojej działalności, ukazuje obecność Boga w świecie, który kroczy wraz z człowiekiem trudnymi drogami życia gospodarczo-społecznego⁸¹. Podobnie jak w innych dziedzinach porządku doczesnego, taki i tu postawa chrześcijanina musi być aktywna.

Troska Kościoła o wszystkie aspekty ludzkiej egzystencji jest faktem, który towarzyszy jego historii. Wśród dziedzin objętych tą troską jest także polityka, która zazwyczaj stanowi pewien problem w życiu wspólnoty kościelnej. Kościół pełni swoją ponadczasową misję w konkretnych układach społecznych i politycznych, przenikając całe społeczeństwo, zaś obywatele tej społeczności są członkami Kościoła. Liczne konflikty narodowościowe, nadużywanie władzy, odrzucanie zasad moralnych w działaniach politycznych, domagają się zaangażowania Kościoła, który pragnie być solidarny z ludzkością i obecny wśród społeczności ludzkiej, aby ocalić w człowieku to, co ludzkie⁸².

Obecność Kościoła w polityce nie stanowi konkurencji dla politycznych partii, gdyż Kościół nie jest i nie identyfikuje się z żadną z nich, pozostając otwarty na wszystkich ludzi dobrej woli. Żadna z partii nie ma także prawa do reprezentowania Kościoła (por. KDK 76). Kościół w dziedzinie polityki pozostaje stróżem porządku moralnego i krytycznym sumieniem, oceniając działania polityczne nie tylko z punktu widzenia ich wpływu na sprawy religijne, ale także ze względu na godność osoby ludzkiej⁸³. Swoją rolę w polityce traktuje więc w kategoriach służby, będąc nauczycielem i stróżem porządku moralnego, zwłaszcza prawa naturalnego, stosując w swoim działaniu metodę przepajania wartościami ewangelicznymi przestrzeni życia politycznego oraz podając zasady w nim obowiązujące.

Kościół opowiada się za taką polityką, której fundamentem jest personalistyczna koncepcja człowieka. W centrum tak uprawianej polityki będzie człowiek, jego godność i autonomia, a ona sama jawi się wtedy jako służba drugiemu człowiekowi w imię dobra wspólnego. Respektując tę zasadę można uniknąć niebez-

⁸¹ B. Lambert. *Życie ekonomiczno-społeczne*. W: *Nowy obraz* s. 359-363.

⁸² K. Rycań. *Działalność duszpasterska Kościoła a zaangażowanie polityczne*. CT 57: 1987 fasc. 3 s. 122; B. Lambert. *Życie wspólnoty politycznej*. W: *Nowy obraz* s. 369.

⁸³ Borutko. *Zadania społeczne* s. 214-216.

pieczeństwa wykorzystania działań politycznych do egoistycznych celów i odseparowania polityki od przestrzegania obiektywnych wartości⁸⁴.

Kościół, angażując się na rzecz polityki, podaje najważniejsze zasady obowiązujące w jej uprawianiu. Podstawowym miernikiem wartości działalności politycznej jest dążenie do realizacji dobra wspólnego, czyli sumy tych warunków życia wspólnego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć własną doskonałość (KDK 74). Stałym kierunkiem polityki musi być obrona i promocja sprawiedliwości, rozumianej nie tyle jako jednorazowy akt, lecz jako cnota (ChL 42).

Kolejną zasadą polityki, a także jej stylem i narzędziem jest solidarność, którą należy rozumieć jako trwałą i mocną wolę angażowania się na rzecz dobra wspólnego i odpowiedzialności za wszystkich (SRS 38). Solidarność stanowi wymóg zarówno miłości bliźniego, jak i sprawiedliwości. Polityka prowadzona w duchu solidarności jest drogą do pokoju, będącego dojrzałym owocem działalności politycznej (ChL 42).

Mówiąc o zaangażowaniu politycznym należy mieć na uwadze dwa rodzaje takiego zaangażowania. Pierwsze, rozumiane szeroko, jest działaniem na płaszczyźnie wartości i obyczajów obywatelskich oraz służy przekształcaniu życia społecznego. Dotyczy ono każdej osoby i każdej grupy społecznej, która już przez sam fakt istnienia i odpowiedzialnego postępowania staje się uczestnikiem szeroko pojętej polityki.

Drugi rodzaj zaangażowania politycznego, mający charakter węższy i wykonawczy, dotyczy praktycznego wykonywania decyzji i akcji, które zmierzają do realizacji wypracowanego modelu społeczno-politycznego. Te praktyczne decyzje są podejmowane przez partie polityczne, rządy, związki zawodowe itp. i dotyczą konkretnych sytuacji, nosząc znamię pewnego ryzyka i zmienności⁸⁵. Ten rodzaj zaangażowania politycznego dotyczy ludzi świeckich, gdyż prawo kościelne jednoznacznie zabrania duchownym czynnego udziału w partiach politycznych i podejmowania funkcji kierowniczych w związkach zawodowych, chyba że – zdaniem kompetentnej władzy – będzie to nieodzowne dla obrony praw Kościoła lub rozwoju dobra wspólnego (KPK kan. 287 §2).

⁸⁴ T. W ó j c i k. *Zaangażowanie polityczne świeckiego katolika*. ChS 26:1997 nr 3 s. 56-64.

Udział katolików świeckich w polityce jest ich prawem, a także obowiązkiem sumienia, zaś ich polityczne opcje winny być zgodne z Ewangelią. Polityka stanowi integralną część działalności chrześcijan i wypływa z szeroko pojętego powołania danego każdemu człowiekowi. Wymaga to należytego uformowania jego sumienia, co stanowi szczególne pole zaangażowania Kościoła⁸⁶. W społeczności odpowiedzialnych obywateli Kościoła, uznając świeckość życia politycznego, zostawia poszczególnym jednostkom oraz grupom społecznym możliwość wyboru w sprawach politycznych, rozgraniczając te działania, które chrześcijanin czyni w swoim imieniu – jako obywatel kierujący się sumieniem chrześcijańskim – od tych, które czyni razem ze swymi pasterzami w imieniu Kościoła (KDK 76).

Kościół stara się głosić prawdę Chrystusa i dawać o Nim świadectwo we wszystkich kręgach społecznych. We współczesnym świecie można dostrzec ogromne zapotrzebowanie na takie świadectwo, ze względu na nowe problemy i zagrożenia, jakim musi stawić czoła współczesny człowiek. Zadaniem Kościoła jest więc pomaganie ludziom w należyтым ukształtowaniu porządku doczesnego, w której to pracy nie może zabraknąć aktywności chrześcijan. To właśnie ludzie wierzący mogą przyczynić się do skierowania świata poprzez Chrystusa do Boga, realizując wskazania swojej wiary w konkretnych przedsięwzięciach. Posługi spełniane przez chrześcijan są rzeczywistością szeroką i złożoną. Obejmują one działania o charakterze kulturowym, naukowym, gospodarczym i politycznym. Wypełnianie ich zgodnie z zamysłem Bożym przyczynia się do budowania na ziemi królestwa Bożego, a Duch Święty, który jest ustawicznie obecny w Kościele, wspiera tę działalność swoimi charyzmatami (DV 25)⁸⁷.

6. KOŚCIÓŁ WOBEC EKOLOGII

Jednym z problemów współczesnego świata jest pogłębiający się coraz bardziej kryzys ekologiczny, rozumiany jako naruszenie naturalnej równowagi między elementami środowiska naturalnego, zwłaszcza pomiędzy człowiekiem i jego

⁸⁵ B. S o r g e. *Ewangelizacja i zaangażowanie polityczne*. CS 1975 nr 33 s. 54-59.

⁸⁶ R. H e c k e l. *Dlaczego i w jaki sposób Kościół zabiera głos w dziedzinie społecznej i politycznej*. OsRomPol 2:1981 nr 8 s. 20.

⁸⁷ B o r u t k a. *Zadania społeczne* s. 207-208; W ó j c i a k, jw. s. 62.

środowiskiem⁸⁸. Zainteresowanie problematyką ekologiczną i dynamiczny rozwój ochrony środowiska naturalnego obserwuje się od początku lat siedemdziesiątych naszego wieku, to znaczy od słynnego raportu U Thanta z 1969 r.⁸⁹ Z chwilą ukazania się tego raportu zdano sobie powszechnie sprawę z poważnej degradacji środowiska naturalnego, z nieodwracalnych zmian, jakie w nim nastąpiły na skutek niekontrolowanego rozwoju gospodarczego i urbanizacji, a także z zagrożeń dla zdrowia i życia człowieka płynących z tych zakłóceń⁹⁰. Następnymi ostrzeżeniami dla świata były raporty Klubu Rzymskiego⁹¹.

Narastanie świadomości, że kryzys ekologiczny w gruncie rzeczy jest problemem moralnym, a także ujmowanie tego kryzysu jako współczesnego „znaku czasu” (por. RH 15; SRS 26) spowodowało, że głos w tej sprawie zabrał Kościół katolicki. Nie bez znaczenia były również zarzuty obwiniające chrześcijaństwo za istniejący kryzys ekologiczny.

Między innymi L. White zarzucał chrześcijaństwu skrajny antropocentryzm, który miał doprowadzić do wykopania przepaści między człowiekiem a przyrodą. Teksty biblijne mówiące o wyjątkowej pozycji człowieka w dziele stworzenia (np. Rdz 1, 26; Ps 8, 6-7) dawały mu prawo do bezwzględного wykorzystania zasobów środowiska naturalnego dla własnych celów. Zdaniem L. White`a współczesne nauki przyrodnicze i technologia zabarwione są chrześcijańską arogancją wobec środowiska naturalnego i trudno od nich oczekiwać rozwiązania kryzysu ekologicznego⁹². W podobnym duchu formowane były zarzuty także innych autorów,

⁸⁸ J. G r z e s i c a. *Ochrona środowiska naturalnego człowieka*. Katowice 1993 s. 8; P. T o b e r a. *Kryzys środowiska – kryzys społeczeństwa*. Warszawa 1987 s. 145-146.

⁸⁹ U T h a n t. *Człowiek i jego środowisko*. Raport Sekretarza Generalnego ONZ z dnia 26.05.1969 r. W: *Dajcie szansę Ziemi*. Wybór tekstów J. Zieleński. Warszawa 1971 s. 233-282.

⁹⁰ Z. Ł a b n o. *Propedeutyka ochrony środowiska*. Katowice [1994] s. 14.

⁹¹ „Klub Rzymski – organizacja powstała w 1968 r. z inicjatywy A. Peccei, włoskiego finansisty związanego z firmą Fiat i Szkota A. Kinga, którzy zebrali grono 30 osób (obecnie ponad 80) spośród wybitnych działaczy i specjalistów zainteresowanych przyszłością ludzkości na Ziemi; Klub zgromadził znaczne fundusze i zaangażował do badań nad przyrostem i przyszłością ludzkości zespół pracowników Massachusetts Institute of Technology; dane statystyczne z całej kuli ziemskiej posłużyły do opracowania i opublikowania (1972) raportu „Limits of Growth”, ponadto opracowano globalny model wstępny, w którym uwzględniono powiązania pomiędzy najważniejszymi problemami, takimi jak: zaludnienie kuli ziemskiej i szybkość przyrostu naturalnego, rozwój przemysłu i związane z tym różnice rozwoju i stopy życiowej narodów bogatych i rozwijających się, tempo wzrostu produkcji artykułów żywnościowych, wyczerpywanie się zasobów naturalnych, zwłaszcza mineralnych, zanieczyszczenie środowiska”. Encyklopedyczny Słownik Sozologiczny (ochrony środowiska). Red. J. Dziewański. Kraków 1993 s. 183-184.

⁹² *The Historical Roots of our Ecologic Crisis*. „Science” 155:1967 nr 3767 s. 1203-1207.

którzy upatrywali w tradycji judeochrześcijańskiej główną przyczynę kryzysu ekologicznego⁹³.

Do najważniejszych wypowiedzi Kościoła katolickiego dotyczących ochrony środowiska naturalnego należy odpowiedź Stolicy Apostolskiej na ankietę Konferencji Sztokholmskiej⁹⁴. Dokument ten ma charakter raportu i zawiera wszechstronną analizę sytuacji ekologicznej, a zwłaszcza przyczyn zaistnienia kryzysu ekologicznego. Ponadto znajdujemy w tym raporcie wiele wskazań dotyczących ochrony i udoskonalania środowiska człowieka⁹⁵.

Paweł VI jako pierwszy z papieży wprost wypowiadał się na tematy ekologiczne i był sprzymierzeńcem ruchu ekologicznego, z dużą wnikliwością potrafiąc wskazać na wiele niebezpieczeństw wynikających z degradacji środowiska naturalnego. Podkreślał, że człowiek dzięki swemu intelektowi dysponuje olbrzymimi możliwościami, które, jeśli zostaną podporządkowane błędnym tendencjom bezgranicznego wyzysku ziemi, mogą obrócić się przeciw niemu, stając się zagrożeniem nie tylko dla środowiska naturalnego, ale i całej ludzkości. Paweł VI przestrzegał przed źle pojętym postępem, skupionym wyłącznie na ilościowym mnożeniu dóbr, zwracał uwagę na niebezpieczeństwa płynące z chaotycznego rozwoju miast, coraz bardziej uciążliwych dla ich mieszkańców oraz na zagrożenia płynące z wyścigu zbrojeń, a zwłaszcza z produkcji broni masowego rażenia. Jako lekarstwo na zaistniały kryzys ekologiczny papież proponował radykalną zmianę myślenia współczesnego człowieka, który powinien uświadomić sobie, że zasoby środowiska naturalnego, stanowią własność całej ludzkości. W ich wykorzystywaniu należy uwzględniać delikatną równowagę panującą w środowisku naturalnym, a także potrzeby wszystkich mieszkańców Ziemi, którzy w duchu miłości Boga i bliźniego oraz zgodnie z zasadą sprawiedliwości powinni mieć jednakowy dostęp do bogactw środowiska naturalnego⁹⁶.

⁹³ Zob. C. A m e r y. *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*. Reinbek 1972; B. K a m i ń s k i, M. O k ó l s k i. *Świat obecny, świat przyszły*. Warszawa 1978 s. 51; D. L. M e a d o w s. *Wachstum bis zur Katastrophe. Pro und Contra zum Weltmodell*. Stuttgart 1974 s. 28-30.

⁹⁴ Stanowisko Stolicy Apostolskiej wobec ochrony środowiska naturalnego człowieka. ChS 5:1973 nr 2 s. 71-84.

⁹⁵ Z. Ś w i e r c z e k. *Ekologia – Kościół i św. Franciszek*. Kraków 1990 s. 93.

⁹⁶ Zob. K. S z e t e l n i c k i. *Wątki ekologiczne w nauczaniu społecznym Pawła VI*. „Święty Franciszek z Asyżu Patronem Ekologów”. Biuletyn Ruchu Ekologicznego Św. Franciszka z Asyżu (REFA) 3:1990 nr 3 s. 27-37; B. S z k l a r c z y k. *Paweł VI i Stolica Apostolska o ochro-*

Jan Paweł II kontynuując dzieło swoich poprzedników, przejął m.in. troskę o człowieka zagrożonego licznymi niebezpieczeństwami, w tym także dewastacją środowiska naturalnego. Także w jego nauczaniu odnaleźć można liczne wątki ekologiczne⁹⁷. W czasie pontyfikatu Jana Pawła II można zauważyć narastającą świadomość kryzysu ekologicznego, który stał się nie tylko problemem pewnych części świata, ale zaczął oddziaływać niemal na całą Ziemię. Można mówić wręcz o globalizacji tego problemu, a tym samym o wzroście wrażliwości współczesnego człowieka na degradację nie tylko najbliższego otoczenia, ale także odległych części świata. Obok tego nadal obserwuje się wiele dynamicznych zmian w środowisku naturalnym, niosących nowe wyzwania i problemy, z którymi musi zmierzyć się człowiek współczesny. Papież w swoim nauczaniu zwraca uwagę na ambiwalentny wymiar postępu, zagrożenia płynące z rozpowszechnionej postawy konsumpcyjnej, a także przypomina, że zasoby naturalnego środowiska są ograniczone. Jan Paweł II uważa, że kryzys ekologiczny jest w gruncie rzeczy kryzysem moralnym, dlatego w jego przewyciężaniu konieczne są głębokie przemiany wnętrza człowieka. Kwestia ekologiczna jest więc ściśle związana z kształtowaniem świadomości moralnej, co wyraźnie domaga się czynnego zaangażowania się Kościoła w tej dziedzinie. Zadaniem Kościoła jest zatem przypominanie człowiekowi, że panowanie nad światem stworzeń, dane mu przez Boga, nie oznacza władzy absolutnej, lecz musi być zgodne z zamysłem Boga, poddane nie tylko prawom biologicznym, lecz również moralnym. Jan Paweł II ukazuje także problematykę środowiska naturalnego w świetle tajemnicy Odkupienia, przez co jeszcze wyraźniej eksponuje nową godność i dostojeństwo zarówno człowieka, jak i środowiska naturalnego⁹⁸.

nie środowiska. MP 12:1978 nr 4 s. 94-103; W. S. C h o m i k, F. M. R o s i ń s k i. *Kościół a świadomość ekologiczna*. „Ethos” 7:1994 nr 1-2 s. 76-78.

⁹⁷ Wątki ekologiczne znajdujemy w encyklikach i adhortacjach Jana Pawła II (RH 13-16; LE 1; SRS 26; CA 37-39; EV 10, 27, 42, 52; CL 43) oraz w listach i orędziach Jana Pawła II (Ep. „Inter sanctos” 29.11.1979 r. AAS 71:1979 s. 1509-1510); Orędzie do uczestników Zgromadzenia Ogólnego ONZ 26.08.1980. W: *Nauczanie papieskie*. Red. E. Weron, A. Jarocho. Poznań-Warszawa 1986 s. 239-243; Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju „Pokój z Bogiem Stwórcą – pokój z całym stworzeniem”. 1.01.1990 r. Watykan 1989; oraz w licznych przemówieniach; zob. M. F i l i p i a k. *O ochronie życia i środowiska naturalnego. Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II 1978-1993*. „Ethos” 7:1994 nr 1-2 s. 325-332.

⁹⁸ J. J. B r a u n. *Na dziś i jutro. Ojciec Święty Jan Paweł II o problemie ochrony środowiska*. „Tygodnik Powszechny” 41:1987 nr 12 s. 1, 5; E. S a j d a k - M i c h n o w s k a. *Środowisko przyrodnicze i ludzkie w refleksji Jana Pawła II*. W: *Religia a ruchy ekofilozoficzne*. Materia-

Zagadnienia ekologiczne znajdujemy także w dokumencie Synodu Biskupów z 1971 r. „Sprawiedliwość w świecie”⁹⁹, w Dokumencie „Powszechne przeznaczenie dóbr” opublikowanym przez Papieską Komisję „Iustitia et Pax” w związku z konferencją prawa morskiego w lipcu 1977 r.¹⁰⁰ oraz w dokumencie Papieskiej Rady "Cor Unum" pt. "Głód w świecie. Solidarny rozwój wezwaniem dla wszystkich"¹⁰¹. Troska o środowisko naturalne człowieka znalazła także odzwierciedlenie w ostatnio wydanym Katechizmie Kościoła katolickiego (zob. nr 337-349; nr 2401-2463).

Nie ma zgodności co do określenia środowiska naturalnego. Jedni autorzy, mówiąc o środowisku naturalnym mają na uwadze takie środowisko, jakie zostało ukształtowane przez naturalne siły i wydarzenia, bez interwencji człowieka¹⁰². Inni natomiast przyjmują szersze pojęcie środowiska naturalnego, rozumiejąc przez nie, nie tylko „pierwotną naturę”, ale całą przestrzeń życiową ukształtowaną przez człowieka¹⁰³. Szerokie rozumienie środowiska naturalnego przyjmuje dokument Stolicy Apostolskiej: „środowisko przyrodnicze, jako naturalne środowisko człowieka obejmuje wszystkie zagadnienia i procesy oraz wpływy tak fizyczne, jak biologiczne i społeczne, które – pośrednio lub bezpośrednio – mają dostrzegalny wpływ na dobrobyt jednostki i rodzaju ludzkiego, pojmowanego jako całość. Jedne z tych czynników mogą być korzystne, inne szkodliwe. Jedne z nich pojawiają się spontanicznie, inne są wynikiem działalności człowieka”¹⁰⁴.

6.1. KSZTAŁTOWANIE ŚWIADOMOŚCI EKOLOGICZNEJ

Degradacja środowiska w pewnym stopniu zaskoczyła ludzkość. Pierwsze inicjatywy związane z ochroną środowiska naturalnego podejmowane były w dziedzinie prawodawstwa, w sferze gospodarczej i technicznej. T. Ślipko twierdzi, że myślenie w kategoriach utylitarnych wyprzedziło głos sumienia i moralne poczu-

ły II Olsztyńskiego Sympozjum Ekologicznego. Olsztyn-Waszeta 19-21.09.1995 r. Red. J. Dębowski. Olsztyn 1996 s. 64-67.

⁹⁹ W: *Nauczanie Społeczne Kościoła. Dokumenty*. Warszawa 1984 s. 309-323.

¹⁰⁰ ChS 10:1978 nr 7 s. 79-87.

¹⁰¹ Ząbki 1998.

¹⁰² K. P a c h o c k i. *Nowy paradygmat w ochronie środowiska – powrót do etycznych idei wartości*. PP 103: 1986 nr 12 s. 401 przypis 16.

¹⁰³ I. M r o c z k o w s k i. *Środowisko naturalne człowieka jako problem etyczno-teologiczny*. ChS 18:1986 nr 11-12 s. 177.

¹⁰⁴ Stanowisko Stolicy Apostolskiej s. 78-79.

cia odpowiedzialności¹⁰⁵. Problemom zakłócenia równowagi w środowisku naturalnym nie można sprostać sięgając jedynie po środki techniczne. Wszystkie, nawet najlepsze rozwiązania techniczne okażą się nieskuteczne, jeżeli nie będzie im towarzyszyć przekonanie o konieczności radykalnej zmiany sposobu myślenia¹⁰⁶. Trzeba zatem kształtować świadomość ekologiczną¹⁰⁷.

Określenie, czym jest świadomość ekologiczna, nie jest łatwe. Istnieje wiele określeń świadomości ekologicznej¹⁰⁸. Zdaniem Z. Hulla świadomość ekologiczna jest „swoistą kształtującą się formą świadomości społecznej, manifestującą się zarówno w myśleniu i przeżyciach poszczególnych ludzi, jak i w funkcjonujących społecznie standardach pojmowania, przeżywania i wartościowania biosfery”¹⁰⁹. Świadomość ta ciągle kształtuje się i rozwija, a funkcjonuje ona w dwóch sferach: opisowo-technicznej i aksjologiczno-normatywnej. W pierwszej sferze możemy wyodrębnić dwa elementy: wiedzę i wyobraźnię ekologiczną. Na wiedzę ekologiczną składa się znajomość procesów zachodzących w ekosferze i poszczególnych ekosystemach, obejmuje ona także umiejętność przewidywania ekologicznych skutków podejmowanych przez człowieka działań oraz wiedzę o zależnościach i powiązaniach stanowiących o równowadze ekosystemów. Ponadto chodzi także o rzetelną informację na temat zanieczyszczeń i zagrożeń środowiska naturalnego oraz o możliwościach przeciwdziałania takiemu stanowi¹¹⁰.

Podjęcie wszechstronnej edukacji ekologicznej jest dziś jednym z głównych elementów działań na rzecz kształtowania świadomości ekologicznej, a przez to na rzecz poprawy stanu środowiska naturalnego¹¹¹. Winna ona obejmować nie tylko wiedzę o możliwościach przeciwdziałania bieżącym trudnościom, ale także wiedzę o trwałych podstawach rozwoju cywilizacji i możliwościach jej przetrwa-

¹⁰⁵ *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*. Red. T. Ślipko. Warszawa 1988 s. 25-26; A. Machalski. *Rola środowiska naturalnego w życiu człowieka*. ChS 5:1973 nr 2 s. 62-63.

¹⁰⁶ P a w e ł VI. List do Sekretarza Generalnego s. 77.

¹⁰⁷ J a n P a w e ł II. Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju s. 3.

¹⁰⁸ Zob. W. Ł u c z k a - B a k u ł a. *Czynniki warunkujące proekologiczne zmiany w modelu konsumpcji*. „Człowiek i Przyroda” wiosna 1996 nr 4 s. 52-53.

¹⁰⁹ *Świadomość ekologiczna*. „Aura” 11:1984 nr 11 s. 24.

¹¹⁰ H u l l, jw. s. 24.

¹¹¹ A. M a z u r. *Problemy edukacji ekologicznej w nauczaniu społecznym Kościoła o ochronie środowiska naturalnego*. W: *Edukacja ekologiczna społeczeństwa. Ochrona środowiska życia a kształtowanie świadomości i odpowiedzialności ekologicznej społeczeństwa*. Red. W. J. Luty. Warszawa 1988 s. 193.

nia. Taka wiedza potrzebna jest każdemu człowiekowi na każdym stanowisku pracy.

Podniesienie stopnia wiedzy ekologicznej wymaga kompleksowych, wielokierunkowych i spójnych rozwiązań na wszystkich etapach edukacji¹¹². Już w szkole podstawowej dziecko powinno uczyć się miłości i szacunku wobec środowiska naturalnego. Na tym podstawowym poziomie dziecko może przekonać się o istnieniu ścisłego związku pomiędzy środowiskiem a żyjącymi w nim organizmami. Edukacja na tym poziomie ma prowadzić do przewyciężenia egoistycznego stosunku człowieka do przyrody. W szkole średniej uczeń powinien pogłębić swoją wiedzę ekologiczną oraz poznać zasady racjonalnego gospodarowania zasobami natury, prawne podstawy ochrony przyrody oraz zależności stanu zdrowia człowieka od zdrowych układów środowiska naturalnego. W szkołach wyższych nie powinno się poprzestawać na ukazaniu tylko przyrodniczych aspektów ekologii i cywilizacyjnych zagrożeń środowiska naturalnego, ale należy także uwzględnić zasady ekoetyki i ich uzasadnienie. Ze względu na wagę czynnika edukacji ekologicznej należy poszukiwać najbardziej skutecznych sposobów wprowadzania zagadnień ekologicznych do szkół i wyższych uczelni, a także pracować nad ich efektywnością¹¹³.

Kościół popierając postulat edukacji ekologicznej opowiada się za nauczaniem pełnym, obejmującym całość zagadnień ekologicznych. Jeśli te zagadnienia mają zostać włączone w program nauczania, poczynając co najmniej od wyższych klas szkoły podstawowej, to musi to być ekologia zintegrowana, czyli zawierająca pogłębioną wiedzę i realistyczną koncepcję prawdziwej równowagi ekologicznej¹¹⁴.

Wydaje się, że dla chrześcijan sama wiedza ekologiczna nie wystarczy w kształtowaniu świadomości ekologicznej. Potrzebna jest także teologiczna perspektywa problematyki ekologicznej, gdyż dopiero w świetle Objawienia środowisko naturalne ukazuje się w nowych i pełniejszych wymiarach.

¹¹² J. O h m e. *Wstęp*. W: *Ochrona środowiska w nauczaniu i wychowaniu*. Red. M. Janiuk, L. Pawłowski. Lublin 1986 s. 6.

¹¹³ E. T r z a s k o w s k a. *O potrzebie i formach edukacji ekologicznej*. W: *Humanizm ekologiczny*. T. 1. Red. L. Pawłowski, S. Zięba. Lublin 1992 s. 98-99; J. Ł u k o m s k i. *Solidarność człowieka z przyrodą*. Radom 1994 s. 189-190; Zob. *Ochrona środowiska w nauczaniu i wychowaniu. Raport – ekspertyza*. Red. J. Ohme. Lublin 1986.

¹¹⁴ Stanowisko Stolicy Apostolskiej s. 73-74.

Opis stworzenia człowieka i świata zawarty w Księdze Rodzaju (Rdz 1) zawiera prawdę, że człowiek i świat całkowicie zależą od Boga Stwórcy, zarówno w stawaniu się, byciu, jak i w działaniu. Środowisko naturalne zostało stworzone przez Boga i stanowi Jego dar dla każdego człowieka¹¹⁵. Bóg stworzywszy świat ciągle pozostaje w nim obecny, a obecność ta, mimo całej swej realności, nie ma charakteru materialnego, lecz jest to obecność duchowa, immanentna i jednocześnie transcendentna. Środowisko naturalne jawi się więc jako znak obecności Boga. R. Rogowski mówi, że jest ono jakby „sakramentem Boga”¹¹⁶. Pismo Święte wyraźnie ukazuje dobroć wszelkiego stworzenia, podkreślając, że wszystko, co pochodzi od Boga, jest dobre. Materia nie jest pierwiastkiem zła, przeciwnym Bogu, jak często utrzymują różne kierunki dualistyczne. Człowiekowi, stworzonemu na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1, 26-27) powierzył Stwórca ziemię, aby czynił ją sobie poddaną (Rdz 1, 28). Człowiek nie jest jednak absolutnym panem i właścicielem przyrody, ale jej użytkownikiem i opiekunem, który winien liczyć się z prawami przyrody i pamiętać o moralnej odpowiedzialności za środowisko naturalne¹¹⁷.

Środowisko naturalne jest ściśle związane z Jezusem Chrystusem i Jego zbawczym dziełem. Można powiedzieć, że świat posiada w Chrystusie swój najgłębszy sens, swoją wewnętrzną logikę i ostateczne odniesienie¹¹⁸. Wcielenie Chrystusa jest jakby nowym tytułem godności świata. Przez nie wywyższony został nie tylko człowiek, ale także cały kosmos. Dzięki ściśłemu związkowi Chrystusa z całym stworzeniem, a więc i światem materialnym, zbawienie objęło całą rzeczywistość ziemską, a Chrystus stał się drogą, którą stworzona rzeczywistość wraca do Boga¹¹⁹.

¹¹⁵ J. M a r i a ń s k i. *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne. Kwestie wybrane*. Lublin 1992 s. 146-147.

¹¹⁶ *Teoekologia*. W: *Chronić by przetrwać*. Materiały z sympozjum ekologicznego w Łodzi-Łagiewnikach 19-20.11.1988 r. Red. C. Napiórkowski, W. Koc. Niepokalanów 1992 s. 35.

¹¹⁷ L. A. S z a f r a ń s k i. *Chrześcijańskie podstawy ekologii*. Lublin 1993 s. 31; J. S y n o w i e c. *Na początku*. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu. Warszawa 1987 s. 137; D. Z i m o ń. *Troska Kościoła o przyszłość Śląska*. List pasterski na uroczystość św. Franciszka. ChS 18:1986 nr 10 s. 111-112.

¹¹⁸ A. L. S z a f r a ń s k i. *Ochrona środowiska w świetle teologii*. „Chrześcijanin a Współczesność” 20:1988 nr 5 s. 5; J. G r z e ś k o w i a k. *Teologiczne przesłanki odpowiedzialności za środowisko przyrodnicze*. RTK 27:1980 z. 6 s. 18

¹¹⁹ P. G ó r a l c z y k. *Kształtowanie postawy odpowiedzialności ekologicznej*. ComP 12:1992 nr 6 s. 68-69; Cz. B a r t n i k. *Sakrament świata*. „Więź” 19:1976 nr 11 s. 7-8.

Związek Jezusa Chrystusa ze środowiskiem naturalnym uwidacznia się bardzo wyraźnie także w dziele Odkupienia. Całe stworzenie bierze na swój sposób udział w Odkupieniu. Z racji swej ścisłej łączności z człowiekiem, kosmos związany jest także z upadkiem i z grzesznym stanem człowieka. Grzech powoduje poważne zakłócenie w harmonii między człowiekiem a środowiskiem naturalnym. Dzieło zbawienia dokonane przez Jezusa Chrystusa przywraca zachwianą równowagę i porządek we wszechświecie, co św. Paweł wyraża w słowach: „wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi” (Ef 1, 10).

Ciało przyjęte przez Chrystusa we Wcieleniu zostało w pełni przemienione dopiero w Zmartwychwstaniu, gdzie materia uzyskała ostateczną doskonałość. Nie przestając być materią, stała się uczestniczką wiecznej pełni Bożego życia. Uwielbione Ciało Chrystusa jest jakby modelem nowego kosmosu. Dzięki fizycznej solidarności z Ciałem Chrystusa cały wszechświat bierze udział w Jego zwycięstwie i odradza się. Kosmiczna funkcja zmartwychwstania Jezusa Chrystusa polega na zapoczątkowaniu eschatologicznej odnowy¹²⁰.

Perspektywa eschatologiczna nadaje całemu stworzeniu nowe znaczenie. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele Soboru Watykańskiego II czytamy, że „nadejście czasu odnowienia wszystkiego (Dz 3, 21) i [...] wraz z rodzajem ludzkim również świat cały, głęboko związany z człowiekiem i przez niego zdążający do swego celu, w sposób doskonały odnowi się w Chrystusie (por. Ef 1, 10; Kol 1, 20; 2 P 3, 10-13)” (KK 48). Skoro zatem środowisku naturalnemu przyznana jest jakaś forma trwania wiecznego, jeśli nie staje ono w obliczu nieuchronnego unicestwienia, ma więc swoją wartość i można je traktować jako zapoczątkowanie lub obraz stanu, jaki czeka je w ostatecznym przeznaczeniu¹²¹. Środowisko naturalne ukazane w wymiarze stwórczym, chrystologicznym i eschatologicznym oraz w perspektywie działania Ducha Świętego, który także nadaje wartość materialnemu światu i kształtuje ludzką aktywność¹²², razem z wiedzą ekologiczną umożliwią chrześcijaninowi rozwijanie pełnej świadomości ekologicznej, tak potrzebnej we współczesnym świecie.

¹²⁰ G r z e ś k o w i a k. *Teologiczne przesłanki* s. 20-21.

¹²¹ G r z e s i c a. *Ochrona środowiska* s. 82-83; S. C a l d e c o t t. *Kosmologia, eschatologia, ekologia*. ComP 13:1993 nr 2 s. 124-126.

Nieocenioną rolę w pogłębianiu wiedzy ekologicznej, a zwłaszcza widzenia środowiska w perspektywie teologicznej, ma katecheza. Zagadnienia ekologiczne powinny znaleźć się w programach katechizacji dzieci, młodzieży i dorosłych, a także na wykładach i spotkaniach w ramach katolickich uniwersytetów ludowych¹²³.

Ważnym elementem związanym ze sferą opisowo-techniczną świadomości ekologicznej jest wyobraźnia ekologiczna. Należy ją rozumieć jako swoistą dyspozycję, umiejętność przewidywania skutków działań podejmowanych przez człowieka. Jest to zdolność całościowego postrzegania i ujmowania powiązań między działaniami człowieka, rozumianymi bardzo szeroko począwszy od różnego rodzaju technologii produkcyjnych, aż po style życia, a procesami zachodzącymi w środowisku naturalnym¹²⁴. Dewastacja środowiska często ma swoje źródło nie tyle w złej woli, co w braku wyobraźni i w bezmyślności.

Drugą sferą, w której funkcjonuje świadomość ekologiczna, jest sfera aksjologiczno-moralna. Zasadniczym problemem jest tutaj uwrażliwienie ludzkiego sumienia¹²⁵. Uwrażliwienie to ma prowadzić do ukształtowania w człowieku tzw. sumienia ekologicznego¹²⁶. Według J. Grzesicy jest ono instancją odczytującą ład i porządek lub degradację w środowisku naturalnym. Staje ono niejako do konfrontacji z rzeczywistością ekologiczną. Odczytuje stan faktyczny, ocenia i rodzi powinność działania. Warunkiem uzyskania jakiegokolwiek poprawy w dziedzinie ekologicznej jest zapoczątkowanie swoistego nawrócenia. Każde zaś nawrócenie rozpoczyna się w sumieniu człowieka¹²⁷. Wszyscy chrześcijanie winni włączać do swego rachunku sumienia sprawę stosunku do środowiska naturalnego, uświadamiając sobie, że przez zaniedbania w tej dziedzinie mogą sprowadzić na swych

¹²² Ś w i e r z e k, jw. s. 56-59; S z a f r a ń s k i. *Ochrona środowiska* s. 6-7.

¹²³ Pojawiły się pierwsze pomoce dla katechetów w tej dziedzinie: *Katechezy ekologiczne*. Red. A. Fetkowski. Lublin 1993; *Konferencje ekologiczne*. Red. A. Fetkowski. Lublin 1995.

¹²⁴ H u l l, jw. s. 24.

¹²⁵ Episkopat Polski. List pasterski na temat ochrony środowiska. 2.05.1989 r. „Pismo Okólne” 22:1989 nr 23 s. 3; K. B i e l e c k i. *Etyka ochrony środowiska*. „Novum” 13:1977 nr 11 s. 26.

¹²⁶ J. A l e k s a n d r o w i c z. *Sumienie ekologiczne*. Warszawa 1988 s. 21, 116, 127.

¹²⁷ *Budzenie i kształtowanie sumienia ekologicznego w ujęciu teologiczno-moralnym*. W: *Chrześcijanin a świat stworzeń*. Ogólnopolskie Sympozjum Ekologiczne Katolików Świeckich. Kraków dn. 2-3.05.1987 r. Dokumentacja. Kraków 1987 s. 25.

bliźnich ogrom szkód i cierpień¹²⁸. Skuteczność takiego rachunku sumienia zależy od wiedzy o źródłach i skutkach dewastacji środowiska naturalnego. Ukazanie całej prawdy o sytuacji ekologicznej może być czynnikiem wstrząsającym dla ludzkiego sumienia.

Kształtowaniu świadomości ekologicznej służy także ekologiczne wychowanie. W procesie kształtowania świadomości ekologicznej ważną rolę mają do spełnienia Kościoły, inne instytucje religijne, organizacje rządowe i pozarządowe oraz wszelkie czynniki społeczne¹²⁹. Najważniejszą rolę odgrywa tu rodzina, gdyż budzenie świadomości ekologicznej, dostosowane do kolejnych etapów rozwoju dziecka, powinno rozpocząć się od najmłodszych lat. Zasadnicze znaczenie ma tutaj przykład rodziców, opiekunów, innych członków rodziny. Nie można zapominać, że jak w każdym wychowaniu, tak i tutaj nie wystarczą słowa, lecz potrzebne jest aktywne angażowanie dziecka w ten proces. Rodzina kładzie podstawowe zręby w budowaniu wrażliwości na problemy ekologiczne w życiu dziecka, które z czasem przyniosą pożądane owoce, widoczne w postaci proekologicznej postawy wobec środowiska naturalnego¹³⁰.

6.2. FORMOWANIE POSTAW PROEKOLOGICZNYCH

J. Baradziej i P. Kisiel definiują postawę ekologiczną jako „względnie trwałe stosunek do kwestii ekologicznych bądź dyspozycja do występowania takiego stosunku wyrażająca się w kategoriach pozytywnych (postawa proekologiczna), negatywnych (postawa antyekologiczna) lub neutralnych. Wyrazem określonej postawy są indywidualne działania aktywnego podmiotu, które świadczą o przyjmowanej postawie ekologicznej”¹³¹.

W ostatnich dziesięciokilku latach zaczęły ujawniać się coraz wyraźniej skutki nieprzemysłanej działalności człowieka, które zagrażają całemu rodzajowi ludzkie-

¹²⁸ Powstają próby opracowania takiego rachunku sumienia np. *Ekologiczny rachunek sumienia*. „Rycerz Niepokalanej” 32:1987 nr 5 s. 145-146; *Ekologiczny rachunek sumienia ułożony przez abp. H. Muszyńskiego*. W: S z a f r a ñ s k i. *Chrześcijańskie podstawy* s. 157-159; *Ekologiczny rachunek sumienia*. Opr. Grupa Ekologiczna przy Duszpasterstwie Akademickim św. Anny w Krakowie. „List” 9:1992 nr 5 s. 3.

¹²⁹ J a n P a w e ł II. Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju s. 3, 12.

¹³⁰ P. P o r e b a. *Wychowanie w rodzinie do poszanowania środowiska naturalnego*. MP 12:1978 nr 4 s. 110-111.

¹³¹ *Problematyka ekologiczna w kontekście socjokultury*. „Universitas” 4:1995 nr 14-15 s. 31.

mu. Za ten stan rzeczy nie można obarczać jedynie techniki, systemów politycznych czy gospodarczych. Pierwszej przyczyny degradacji należy szukać w człowieku. W naturze ludzkiej, zranionej przez grzech pierworodny, biorą górę wartości materialne i człowiek zaczyna kierować się ku egoistycznym celom. Rodzi się w nim postawa konsumpcyjna, nastawiona na używanie dóbr i zapewnienie sobie jak najwięcej przyjemności¹³².

Postawa konsumpcyjna charakteryzuje się absolutyzacją konsumpcji, a właściwie nadkonsumpcji, która staje się celem sama dla siebie, niezależnie od tego czy ułatwia, czy utrudnia całościowy rozwój człowieka¹³³. Niewątpliwie wpływ na taką postawę ma specyficzny sposób myślenia zwany mentalnością techniczną. Mentalność tę charakteryzuje kult nauk przyrodniczych i technicznych, kult postępu i nieustannego rozwoju, maksymalizacja produkcji i materialnej ekspansji wyzwalająca dążenia do ciągłego wzrostu konsumpcji i podnoszenia stopy życiowej¹³⁴. Konstytucja soborowa *Gaudium et spes* podkreśla, że należy popierać postęp techniczny, ducha wynalazczości, starania o tworzenie i rozbudowę przedsiębiorstw, usprawnienie metod produkcji, słowem to wszystko co służy postępowi. Nie wolno jednak zapomnieć, że celem produkcji nie może być wyłącznie wzrost masy towarowej, zysk czy zdobycie wpływów, ale służenie człowiekowi – z uwzględnieniem jego potrzeb materialnych, wymogów życia umysłowego, moralnego, duchowego i religijnego (KDK 64). Postawa konsumpcyjna niesie ze sobą radykalne nienasycenie. W tym nastawieniu nie można określić pułapu dóbr konsumpcyjnych¹³⁵. Rozszerzenie postawy konsumpcyjnej osiągalne jest dzięki tworzeniu specjalnego systemu nacisku psychologicznego i społecznego na konsumenta, w którym ważną rolę odgrywają środki społecznego przekazu. Ten nacisk konsumpcyjny zwielokrotnia się w życiu społecznym, stwarzając społeczną potrzebę konsumpcji, nie mającą wiele wspólnego z istotnymi potrzebami materialnymi i kulturalnymi człowieka¹³⁶. To wpływ reklamy, że artykuły niepotrzebne do

¹³² S. O l e j n i k. *W kręgu moralności chrześcijańskiej. Studia i szkice*. Warszawa 1985 s. 374.

¹³³ J. M a r i a ń s k i. *Konsumpcjonizm w świetle społecznego nauczania Kościoła*. „Człowiek i Przyroda” jesień 1994 nr 1 s. 166.

¹³⁴ Ś l i p k o, jw. s. 46-47.

¹³⁵ D. W e r e s k a. *Chrześcijanizm a odpowiedzialność za naturalne środowisko*. MP 11:1977 nr 7-8 s. 127.

¹³⁶ J. M a j k a. *Etyka życia gospodarczego*. Wrocław 1982 s. 264.

życia wydają się człowiekowi niezbędne, wypierając stare, zdatne jeszcze do użycia (SRS 28).

Poważnym sprzymierzeńcem postawy konsumpcyjnej jest głęboko zakorzenione w człowieku przyzwyczajenie. Człowiek przyzwyczaja się do używania pewnych elementów środowiska naturalnego, bez uwzględniania nowych okoliczności i osiągnięć współczesnej nauki. Wielu uważa, iż jest pod dostatkiem wody i w korzystaniu z tego niezbędnego elementu środowiska naturalnego nie stosują oszczędności. Podobna sytuacja występuje w przypadku żywności i wielu innych bogactw środowiska naturalnego¹³⁷.

Nietrudno dostrzec, że u podstaw postawy konsumpcyjnej tkwi pomieszanie obiektywnej hierarchii wartości¹³⁸. Stawianie na pierwszym miejscu dóbr materialnych sprzeciwia się ustanowionej przez Boga obiektywnej hierarchii wartości. Najniższe miejsce w tej hierarchii zajmują dobra materialne, które mają służyć osiągnięciu dóbr wyższych, takich jak dobro ciała, dobro osobiste, intelektualne i moralne. Najwyższe zaś miejsce przysługuje dobru nadprzyrodzonemu¹³⁹.

Postawa konsumpcyjna może prowadzić do ukształtowania patologicznego typu człowieka, który E. Fromm dosadnie nazywa „idiotą konsumpcyjnym”. Człowiek taki charakteryzuje się zanikiem życia wewnętrznego i zdolności twórczej, cechuje go zaś niepoohamowana żądza przyjemności związanych z konsumpcją materialną i z użyciem seksualnym. Tym sposobem usiłuje on zaspokoić swą pustkę wewnętrzną. Ponieważ tego rodzaju konsumpcja nie przynosi człowiekowi zaspokojenia jego wewnętrznych aspiracji, ogarnia go rozczarowanie. Pod naciskiem tego rozczarowania człowiek ucieka w zdobywanie dalszych dóbr konsumpcyjnych, które i tak nie mogą zapełnić jego wewnętrznej pustki¹⁴⁰.

Postawa konsumpcyjna i wynikające z niej działania, wbrew oczekiwaniom, nie przyniosły człowiekowi szczęścia. Coraz większe grupy społeczne krajów wy-

¹³⁷ B. H ä r i n g. *Frei in Christus. Moralthologie für die Praxis des christlichen Lebens. Die Verantwortung des Menschen für das Leben*. Freiburg–Basel–Wien 1981 s. 209-213; L. J a c y n a. *Czy zdepczemy przyrodę?* Warszawa 1987 s. 266-274.

¹³⁸ F. P ł o n k a. *Grzech ekologiczny*. Referat wygłoszony na II Ogólnopolskim Sympozjum Ekologicznym Katolików Świeckich „Chrześcijanin a świat stworzeń”. Kraków 1989 mps s. 3; J. M a r i a ń s k i. *Konsumizm jako problem moralny w społecznym nauczaniu Kościoła*. „Człowiek i Przyroda” wiosna 1997 nr 6 s. 74.

¹³⁹ G r z e s i c a. *Ochrona środowiska* s. 39-40; F. M. R o s i ń s k i. *Odpowiedzialność moralna za ochronę środowiska*. „Chrześcijanin a Współczesność” 20:1988 nr 5 s. 22.

¹⁴⁰ E. F r o m m. *Konsumidiotismus*. „Neues Forum” 17:1970 Februar nr 194/I s. 91-93.

soko rozwiniętych, które stały się zamożniejsze, wcale nie wydają się bardziej szczęśliwe i duchowo dojrzałe. Wręcz przeciwnie, tam gdzie hołduje się postawie konsumpcyjnej i na pierwszy plan wysuwa się zaspokajanie coraz bardziej rosnących wymagań ludzkich, rodzi się egoizm, niemoralny styl życia, czemu towarzyszy często utrata sensu życia¹⁴¹.

Postawę konsumpcyjną należy uznać za postawę antyekologiczną. W sytuacji kryzysu ekologicznego, ze względu na dobro człowieka, trzeba ją odrzucić. Jako właściwą postawę wobec środowiska naturalnego należy uznać ascezę konsumpcyjną¹⁴².

M. Rock uważa, że asceza konsumpcyjna polega na odnoszeniu się z rezerwą wobec ofert w dziedzinie towarów konsumpcyjnych, a także wobec doktryn ekonomicznych, które obiecują „zbawienie” poprzez dobrobyt gospodarczy. Wyraża się ona w samokontroli, która stawia opór naciskowi drugorzędnych potrzeb oraz zwalcza wszelkie marnotrawstwo i rozrzutność¹⁴³. Postawa ascezy konsumpcyjnej opiera się na cnocie umiarkowania. Cnota ta stanowi wyzwanie i nadzieję dla dzisiejszego świata pochłoniętego techniką i pogonią za bogactwem. Praktykowanie umiarkowania konieczne jest nie tylko w skali jednostki, lecz także w skali społecznej, a nawet międzynarodowej. Chodzi o to, aby społeczeństwo zdobyło się na dobrowolne wyrzeczenie pewnych możliwości produkcyjnych, dostępnych dla nowoczesnych technologii. Motywem dla takiego ograniczenia, zarówno ze strony jednostki, jak i całych społeczeństw byłby przede wszystkim stan środowiska naturalnego¹⁴⁴. Nikt nie może w sposób egoistyczny i absolutny przywłaszczać sobie środowiska naturalnego, które jest powszechną własnością, dziedzictwem całej ludzkości. W obecnej sytuacji należy koniecznie spojrzeć dalej, niż sięgają nasze doraźne, cząstkowe cele, i przygotować ludziom jutra ziemię,

¹⁴¹ B. G a z i ń s k i. *Ład moralny a ład społeczno-gospodarczy*. ChS 15:1983 nr 5 s. 56; B. H a ł a c z e k, M. L u b a ń s k i. *Filozoficzne aspekty ekologii*. „Chrześcijanin a Współczesność” 20:1988 nr 5 s. 14; J. K r u c i n a. *Cywilizacja a integralny rozwój człowieka*. ChS 8:1976 nr 10 s. 22.

¹⁴² J. S i e g. *Ochrona środowiska*. W: *Katolicyzm od A – Z*. Red. Z. Pawlak. s. 294; *Ocalić raj*. Red. T. Hergesel. Wrocław 1990 s. 20.

¹⁴³ *Ekologia w świetle etyki społecznej*. ŻM 26:1976 nr 7-8 s. 68.

¹⁴⁴ J. S i e g. *Powściągliwość, umiarkowanie i praca, a rozwój ludów*. Kraków 1981 s. 34-35.

która byłaby dla nich gościnna¹⁴⁵. W postawie ascezy konsumpcyjnej zawarta jest troska o przyszłe pokolenia, którym winniśmy zostawić ten wspaniały dar Boga, jakim jest środowisko naturalne, w stanie możliwie nienaruszonym, tak aby nadal mogło służyć każdemu człowiekowi.

Wobec faktu, że wielka część rodziny ludzkiej cierpi głód, lub jest źle odżywiona, kraje bogate powinny wystrzegać się wszelkiego marnotrawstwa żywności i propagować postawę umiarkowania. To wymaga rewizji dotychczasowego stylu życia poszczególnego człowieka. Silną motywacją w kształtowaniu postawy ascezy konsumpcyjnej jest dla chrześcijan przykazanie miłości Boga i bliźniego¹⁴⁶. Taka postawa domaga się rezygnacji z własnych upodobań i stereotypów. Innymi słowy, domaga się nowego człowieka, bardziej ewangelicznego, któremu nie obca jest skromność, uczciwość i prostota. F. Orszulak uważa, że chodzi tu po prostu o walkę z własnym egoizmem, chciwością i bezmyślnością¹⁴⁷. W walce tej nieodzowna jest cnota pokory. Ona to pomaga człowiekowi w uświadamianiu sobie swojej ograniczoności i skłonności do popełniania błędów¹⁴⁸. Wyrzeczenie i umiar budzą w człowieku głód wartości wyższych niż te, które są w zasięgu ludzkiej dłoni czy oka. Człowiek uczy się zamieniać model życia konsumpcyjnego na bogactwa duchowe i odnajduje radość dawania i dzielenia się, które z kolei daje poczucie wartości i sensu działaniu i całemu życiu.

Mówiąc o ascezie konsumpcyjnej jako właściwej postawie w stosunku do środowiska naturalnego, nie sposób nie wspomnieć o św. Franciszku z Asyżu, patronie ekologów¹⁴⁹. Powszechnie znana jest miłość św. Franciszka do przyrody, co potwierdzają liczne opisy życia świętego¹⁵⁰. Postawy św. Franciszka wobec środowiska naturalnego nie można wytłumaczyć tylko zmysłem estetycznym i jego poetycką wrażliwością. Sposób przeżywania Boga i wiara w Niego jest klu-

¹⁴⁵ P a w e ł VI. List do Sekretarza Generalnego s. 76; Papieska Komisja „Justitia et Pax”. Powszechne przeznaczenie dóbr. ChS 10:1978 nr 7 s. 82-85.

¹⁴⁶ S i e g. *Powściągliwość, umiarkowanie* s. 42-60, 73.

¹⁴⁷ *Ochrona środowiska naturalnego problemem etycznym współczesnej ludzkości*. HD 50:1981 nr 4 s. 311.

¹⁴⁸ J. W o ź n i a k o w s k i. *Przyroda i sztuka*. „Znak” 27:1975 nr 255 s.1120.

¹⁴⁹ P a w e ł VI. List do sekretarza s. 77; J a n P a w e ł II. *Inter sanctos* s. 1509-1510; Tenże. Orędzie na XXIII s. 14; Episkopat Polski. List Pastorski s. 3; Z i m o ń, jw. s. 109; A. L a z a r o w i c z. *Duchowość św. Franciszka – żywy wzór dla ekologów*. „Słowo Powszechne” 43:1989 nr 166 s. 9.

czem do zrozumienia Franciszkowej postawy miłości wobec środowiska naturalnego¹⁵¹. Przyroda objawiała św. Franciszkowi Boga i do Niego prowadziła, poprzez stworzenia wznosił się on do Tego, który jest Przyczyną i Racją bytu wszechświata¹⁵². Stworzenie wskazywało swoim istnieniem nie tylko na Stwórcę, ale i na Jego dobroć. Bóg św. Franciszka to nie tylko Stwórca i Pan, ale przede wszystkim Ojciec. Ojcostwo Boga kazało mu siebie samego uważać za Jego dziecko, a we wszystkich stworzeniach widzieć jedną, wielką rodzinę Stwórcy. W świetle takiej postawy nie dziwi fakt, że Franciszek nazywał często stworzenia braćmi i siostrami.

Teologiczne widzenie świata przez Franciszka z Asyżu łączyło się nierozdzielnie z chrystocentryzmem. Obok prawdy o Bogu Stwórcy, Bogu Ojcu, prawda o Bogu wcielonym, czyli Jezusie Chrystusie, była kamieniem węgielnym jego duchowości, a także sposobem jego patrzenia na świat¹⁵³.

Postawa św. Franciszka wobec środowiska naturalnego jest zrozumiała tylko w świetle pokory. Cnota ta nie pozwalała mu zajmować bezwzględnie, wyzyskującego stanowiska wobec środowiska naturalnego, ale nakazywała mu dostrzegać jego wartość i skłaniała do kontemplacji piękna i wspaniałości dzieła Boga. Również dziś, w dobie kryzysu ekologicznego postawa św. Franciszka przypomina o potrzebie ascezy wobec środowiska naturalnego, a niekiedy nawet praktykowania ubóstwa według jego przykładu¹⁵⁴.

Formowanie postaw następuje przez oddziaływanie na trzy komponenty składające się na postawę człowieka: poznawczy, behawioralny i emocjonalno-oceniający¹⁵⁵. Chodzi więc o poszerzanie informacji dotyczących określonego

¹⁵⁰ Zob. np. T. C e l a n o. *Życiorys pierwszy św. Franciszka*. W: *Wczesne źródła franciszkańskie*. Red. S. Kafel. T. 1. Warszawa 1981 s. 50-52; Św. B o n a w e n t u r a. *Życiorys większy św. Franciszka z Asyżu*. W: tamże s. 295-296.

¹⁵¹ A. Ż y n e l. *Słońce człowieczego rodu. Duchowa sylwetka św. Franciszka z Asyżu*. Warszawa 1989 s. 196-211.

¹⁵² Św. B o n a w e n t u r a, jw. s. 279.

¹⁵³ C. N i e z g o d a. *Śladami Franciszka*. Kraków 1995 s. 85-88.

¹⁵⁴ S. C z a j a. *Ekologia franciszkańska*. „Niedziela” 43:1991 nr 4 s. 5.

¹⁵⁵ Postawę stanowi trojakiemu rodzajowi układ względnie trwałych dyspozycji do reagowania pewnego przedmiotu na pewien przedmiot. Jest to dyspozycja do oceniająco-emocjonalnych reakcji na ten przedmiot, dyspozycja do jego określonego postrzegania i dyspozycja do zachowania się wobec niego w określony sposób, przy czym składnikowi oceniająco - emocjonalnemu przypisuje się podstawowe znaczenie. *Teoria postaw*. Red. S. Nowak. Warszawa 1973 s. 13-23; M. M a r o d y. *Sens teoretyczny a sens empiryczny pojęcia postawy*. Warszawa 1976 s. 9-27; T. M ą d r z y c k i. *Metody zmiany postaw*. W: *Kształtowanie motywacji i postaw. Socjotechniczne pro-*

przedmiotu, o uporządkowanie wcześniej posiadanych informacji (komponent poznawczy) oraz o takie oddziaływanie, które skłania jednostkę do określonego zachowania wobec przedmiotu, którego dotyczy postawa (komponent behawioralny) i wreszcie o postępowanie mające na celu powiązanie informacji o przedmiocie bądź czynności z nim związanej z określonym doświadczeniem emocjonalnym (komponent emocjonalno-oceniający). Nie trzeba dodawać, jak silne oddziaływanie przypada tutaj środowisku społecznemu¹⁵⁶. W świetle powyższego widać, że formacja proekologicznych postaw zależy od stanu świadomości ekologicznej i na niej się opiera.

Formacja proekologiczna w ujęciu chrześcijańskim polega na przedstawianiu, wraz z wszelkimi wynikającymi z nich konsekwencjami, prawdy o Bogu, Stwórcy wszelkich bytów, o Chrystusie Zbawicielu, o Duchu Świętym, o człowieku i jego godności oraz o stworzeniach i ich specyficznym miejscu w chrześcijańskiej hierarchii wartości. Kolejnym krokiem jest rzetelne i autentyczne przyjęcie przez człowieka tych prawd i wartości¹⁵⁷.

Podobnie jak w przypadku kształtowania świadomości ekologicznej, tak w procesie formacji postaw proekologicznych decydujące zadanie przypada rodzinie¹⁵⁸. Zaniedbania wychowawcze w tej dziedzinie mogą prowadzić do ukształtowania niewłaściwych, antyekologicznych postaw względem środowiska naturalnego, których zmiana w dorosłym życiu nie jest łatwa¹⁵⁹.

Ponieważ problemy ekologiczne są ściśle powiązane z całościowym spojrzeniem na człowieka, jego przeznaczeniem i losem, dlatego Kościół wydaje się szczególnie powołany do wspierania wszystkich wysiłków skierowanych ku ochronie środowiska, w tym także do wspierania formacji postaw proekologicznych. Kościół może w tym celu wykorzystać wiele sprawdzonych sposobów oddziaływania, od wspomnianych już katechez, poprzez homilie, dni skupienia, rekolekcje, oddziaływanie poprzez konfesjonał, wizytę duszpasterską czy organizo-

blemy działalności ideowo-wychowawczej. Wybór i wstęp Cz. Czapów. Warszawa 1976 s. 175-185.

¹⁵⁶ J. R e y k o w s k i. *Oddziaływanie informacyjne a postawy*. W: *Kształtowanie motywacji* s. 361-366; S. M i k a. *Wstęp do psychologii społecznej*. Warszawa 1976 s. 86-99.

¹⁵⁷ I. A. K i e ł b a s i e w i c z. *Formacja postawy ekologicznej – model chrześcijański*. „Zeszyty Ekologiczne”. Franciszkański Ruch Ekologiczny. 1999 nr 4 s. 27-28.

¹⁵⁸ J a n P a w e ł II. Orędzie na XXIII s. 12.

wanie odczytów i wystaw¹⁶⁰. Nie można także pominąć wykorzystania środków masowego przekazu, których wpływ na mentalność i zachowanie człowieka nie sposób przecenić¹⁶¹.

6.3. DZIAŁANIA NA RZECZ OCHRONY NATURALNEGO ŚRODOWISKA CZŁOWIEKA

Współczesny kryzys ekologiczny domaga się konkretnych inicjatyw na rzecz ochrony środowiska naturalnego. Skuteczność tych działań zależy od stopnia uświadomienia ekologicznego podejmujących je osób oraz od ich wewnętrznej gotowości do podejmowania takich działań.

Jeśli przyjąć, że działanie stanowi aktywność zorganizowaną i ukierunkowaną na cel¹⁶², to za działanie na rzecz ochrony środowiska naturalnego można uznać wszelkie inicjatywy prowadzące do ochrony i zachowania tego środowiska. Wiadomym jest, że innego rodzaju działania na rzecz ochrony środowiska może podjąć przeciętny człowiek, a innego rodzaju ktoś, kto z racji wykształcenia, wykonywanego zawodu lub pozycji społecznej ma bezpośredni wpływ na kształtowanie działań na rzecz ochrony środowiska naturalnego.

Każdy człowiek może w swoim codziennym życiu podjąć drobne działania na rzecz ochrony środowiska, co określane jest mianem „małej ekologii”¹⁶³. Wyraża się ona w osobistym stosunku do przyrody otaczającej człowieka w jego miejscu zamieszkania, pracy lub wypoczynku. Każdy człowiek w ramach swoich możliwości powinien tak działać, aby przynajmniej nie pogłębiać kryzysu ekologicznego. Można wymienić wiele codziennych prozaicznych czynności, które wpływają na stan środowiska naturalnego. Począwszy od poszanowania zieleni, poprzez szkodliwy dym tytoniowy, sposób eksploatacji pojazdów, zachowanie się w miejscach wypoczynku i rekreacji (góry, jeziora, lasy) do zwykłego gospo-

¹⁵⁹ L. S. J a n k i e w i c z. *Problemy ekologii w wychowaniu młodzieży*. W: *Chronić by przetrwać* s. 149-157.

¹⁶⁰ S. R o s i k. *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne*. Lublin 1992 s. 407-408.

¹⁶¹ J. W ó d z, K. W ó d z. *Spoleczne znaczenie świadomości ekologicznej*. W: *Zagrożenia ekologiczne. Warunki życia. Wizje przyszłości*. Red. J. Wódz. Katowice 1993 s. 25; M. B o c z a r. *Rola prasy w kształtowaniu świadomości ekologicznej*. W: *Skutecznie ochraniać przyrodę*. Red. J. Lach. Sanok 1996 s. 193-196.

¹⁶² M ą d r z y c k i, jw. s. 195.

¹⁶³ Episkopat Polski. *List Pastorski* s. 4; J. M a r i a n s k i. *Mieć czy być. Konsumizm jako styl życia – wyzwaniem dla Kościoła*. Kraków [b.r.] s. 62.

darowania wodą, energią elektryczną, wywozu i segregowania odpadów¹⁶⁴. Obszar „małej ekologii”, powiązany ściśle ze stylem życia człowieka, nie jest izolowany i niezależny od polityki kształtującej zewnętrzne życie jednostek. Ta codzienna ekologiczna troska o najbliższe otoczenie wymaga wsparcia, zwłaszcza finansowego i politycznego, ze strony państwa. Działania każdego człowieka na rzecz ochrony naturalnego środowiska w ramach „małej ekologii” nie rozwiążą wprawdzie wszystkich problemów kryzysu ekologicznego, ale wytwarza właściwą atmosferę i nastawienie, które umożliwią wprowadzanie często trudnych, ale koniecznych rozwiązań proekologicznych¹⁶⁵.

Szczególna rola w działalności na rzecz ochrony środowiska naturalnego przypada pracownikom nauki. Spada na nich obowiązek rzetelnego dochodzenia prawdy o zagrożeniach środowiska naturalnego, a także uczciwego informowania o nim, bez ulegania naciskom tych grup, które wołałyby prawdę ukryć. Katolicy świeccy pracujący na polu nauki powinni rozbudzać w swoim środowisku świadomości odpowiedzialności moralnej za skutki osobistej działalności, która łączy się z odpowiedzialnością za prawdę. Naukowcy opracowujący metody ochrony środowiska naturalnego przed nierozsądną działalnością człowieka powinni dokładać wszelkich starań, aby wyniki ich badań były wykorzystane w praktyce. Nie wolno zapomnieć, że wyniki badań naukowych stanowią zwykle drogowskaz dla działalności w innych dziedzinach życia, stąd ludzie nauki muszą w swoich projektach i planach zawsze uwzględniać prawdziwe dobro człowieka i środowiska naturalnego, kierując swój wysiłek badawczy na odwrócenie katastrof. ~~Zo~~ ~~dy~~ ~~ak~~ ~~o~~ ~~l~~ ~~o~~ ~~g~~ ~~o~~ ~~g~~ ~~ic~~ ~~z~~ ~~n~~ ~~a~~ ~~j~~ ~~z~~ ~~o~~ ~~c~~ ~~h~~ ~~r~~ ~~o~~ ~~n~~ ~~y~~ ~~ś~~ ~~r~~ ~~o~~ ~~d~~ ~~o~~ ~~w~~ ~~i~~ ~~s~~ ~~k~~ ~~a~~ ~~n~~ ~~i~~ ~~e~~ ~~m~~ ~~o~~ ~~g~~ ~~ą~~ ~~b~~ ~~yć~~ ~~w~~ ~~y~~ ~~ł~~ ~~ą~~ ~~c~~ ~~z~~ ~~e~~ ~~n~~ ~~i~~ ~~e~~ ~~r~~ ~~o~~ ~~l~~ ~~n~~ ~~i~~ ~~c~~ ~~y~~. Obecnie trudno sobie wyobrazić nowoczesne rolnictwo bez wykorzystania najnowszych osiągnięć techniki i bez stosowania nawozów sztucznych w uprawie roli. Nie może to jednak prowadzić do dewastacji środowiska naturalnego. Wymaga to od rolników wielkiej odpowiedzialności, chodzi bowiem o produkcję żywności, a w konsekwencji o zdrowie człowieka, jak również o często nieodwracalne procesy degradacji gleby. Katolicy świeccy pracujący w rolnictwie nie mogą

¹⁶⁴ S. Zięba. *Wielka nadzieja w małej ekologii*. W: R. Opoka - Wójtowicz, W. Rozwadowska, Z. Wróblewski. *Poradnik ekologiczny*. Lublin 1993 s. 83-91; A. Kalinowska. *Ekologia – wybór przyszłości*. Warszawa [1991] s. 320-332.

¹⁶⁵ A. Delorme. „Konsumpcyjna asceza” a godziwe warunki egzystencji w społeczeństwie postkomunistycznym. „Człowiek i Przyroda” wiosna 1996 nr 4 s. 174.

ulegać pokusie pogoni za ilością masy towarowej i łatwym zyskiem, ale winni zwrócić szczególną uwagę na jakość produkowanej żywności¹⁶⁶.

Autorzy planów urbanistycznych, projektanci zakładów przemysłowych i osiedli mieszkaniowych oraz realizatorzy tych projektów muszą mieć świadomość, że swoimi działaniami wpływają na środowisko naturalne. Powinni zatem starać się, aby ich wiedza służyła człowiekowi, a także środowisku naturalnemu, bez którego człowiek nie może istnieć. Jeśli zaś żąda się od nich działań niezgodnych z ich sumieniem, skierowanych przeciwko środowisku naturalnemu, a tym samym przeciwko człowiekowi, nie powinni godzić się na takie rozwiązania.

Istnieje wiele kategorii zawodowych, których działania mogą wpływać zarówno pozytywnie, jak i negatywnie na stan środowiska naturalnego. Będą to pracownicy przemysłu odpowiedzialni za działanie urządzeń zabezpieczających przed skażeniem powietrza, wody i gleby, za gospodarkę odpadami i ściekami, za stosowanie właściwych technologii i celowe wydawanie środków na ochronę środowiska. Również organizatorzy masowych wycieczek, turystyki i wypoczynku mogą walnie przyczynić się do działań na rzecz ochrony środowiska naturalnego. Zaniedbania w wymienionych kategoriach zawodowych czy bezmyślne działania ludzi tam pracujących mogą zakłócić równowagę środowiska naturalnego (KKK 2432).

Wspomniano o nieocenionej roli rodziców, wychowawców, duszpasterzy i katechetów w dziedzinie ochrony środowiska naturalnego. Nie może zabraknąć ich wkładu także w konkretne działania na rzecz ochrony środowiska naturalnego. W rodzinie dziecko powinno być od najmłodszych lat uczone takiego postępowania. Wielkie znaczenie ma tutaj przykład, konkretne postępowanie uwzględniające dobro środowiska naturalnego, a tym samym i dobro człowieka. W przypadku osób zajmujących się szeroko pojętym wychowaniem za działalność na rzecz ochrony środowiska naturalnego można uznać przybliżanie wiedzy na temat tego środowiska, budzenie świadomości ekologicznej, kształtowanie właściwych postaw sprzyjających środowisku naturalnemu, wpajanie miłości do przyrody i uwrażliwianie na jej piękno.

¹⁶⁶ Papieska Rada "Cor Unum". Głód w świecie nr 30-31 s. 36-37.

7. KOŚCIÓŁ A WYCHOWANIE DO POKOJU

Problem pokoju jest zagadnieniem niezwykle doniosłym i aktualnym, zwłaszcza w obecnych czasach, które charakteryzują się licznymi konfliktami zbrojnymi, wyścigiem zbrojeń, prowadzącym w konsekwencji do nagromadzenia potężnego arsenału broni masowego rażenia. Pokój stał się jedną z głównych trosk nie tylko ludzi odpowiedzialnych za losy państw i narodów, ale także szerokich warstw społeczeństwa. Pomimo tych wysiłków pokój na ziemi jest nadal zagrożony i domaga się dalszych działań wszystkich mieszkańców naszej planety¹⁶⁷.

Rozróżnia się dwa rodzaje pokoju. Pierwszy rodzaj to pokój, który ludzie mogą zbudować własnymi siłami. Opiera się on zwykle na równowadze sił oraz na porozumieniach i układach międzyludzkich. Taki pokój, pozostający w gestii człowieka, bywa kruchy i niepewny.

Drugi rodzaj pokoju jest darem Boga powierzonym człowiekowi. Takiego pokoju, opierającego się na sprawiedliwości i miłości, świat dać nie może (por. J 14, 27). Charakteryzuje się on trwałością i mocą, głęboko wnika w ludzkie serca¹⁶⁸. Spojrzenie na problematykę pokoju w świetle Ewangelii pozwala przekroczyć wyłącznie prawne ujęcie pokoju. Pokój jest nie tylko brakiem wojny, nie sprowadza się wyłącznie do stanu równowagi przeciwstawnych sobie sił (KDK 78) i nie jest wynikiem zwycięstwa militarnego, lecz jest dziełem sprawiedliwości i owocem miłości. Pokój należy rozumieć dynamicznie, jako zadanie, które należy ciągle podejmować, gdyż nie jest on rzeczą do osiągnięcia raz na zawsze, lecz sprawą, którą wciąż należy budować¹⁶⁹.

Fakt, że pokój jest darem Bożym, nie oznacza wcale, że człowiek ma przyjąć postawę bierną. Takie obdarowanie zobowiązuje człowieka do odpowiedzi. Człowiek nie może czuć się nigdy, w żadnym czasie i sytuacji, zwolniony od odpowiedzialności za szukanie pokoju i wprowadzanie go w życie poprzez osobisty wysiłek. Najlepszą odpowiedzią, jaką może dać człowiek na Boży dar pokoju, jest zaangażowanie na rzecz pokoju. Ujęcie pokoju w aspekcie Bożego daru wskazuje czło-

¹⁶⁷ A. C a s a r o l i. *Stolica Apostolska i pokój*. OsRomPol 4:1983 nr 11 s. 1.

¹⁶⁸ T. B o r u t k a. *Nauczanie społeczne papieża Jana Pawła II*. Kraków 1994 s. 191-192.

¹⁶⁹ B. L a m b e r t. *Popieranie pokoju i rozwijanie wspólnoty narodów*. W: *Nowy obraz s.* 371.

wiekowi ideał oraz źródło potrzebnych sił, dzięki którym może przewyciężyć przemoc i wkroczyć na drogę pokoju¹⁷⁰.

Troska o pokój jest w sposób szczególny powierzona Kościołowi, do misji Kościoła należy bowiem głoszenie orędzia pokoju i sprawiedliwości. Przesłanie Jezusa Chrystusa, opierające się na miłości, można określić jako „ewangelię pokoju”. Kościół, jako depozytariusz nauki Chrystusa, otrzymał więc także mandat zaangażowania się w sprawę pokoju. Kościół pragnie być w świecie zacynem pokoju, ofiarowanym przez Boga całej ludzkości – to domaga się usuwania podziałów najpierw w łonie samego Kościoła i dążenia do jedności z Jezusem Chrystusem oraz z braćmi. Zdając sobie sprawę, że z powodu grzechu członkowie Kościoła dalecy są od ideału ewangelicznego, Kościół nie przestaje czynić wszystkiego, co w jego mocy, na rzecz pokoju. Równocześnie pozostaje świadom, że na ziemi pokój ludzki będzie zawsze dziełem niedoskonałym, dopiero Bóg – dawca prawdziwego pokoju – spełni u końca dziejów nadzieje ludzkiego serca. Perspektywa wiary nie alienuje jednak człowieka z realnych działań na rzecz pokoju, lecz wzbogaca je o nową perspektywę, ukazując pełniej i głębiej problematykę pokoju¹⁷¹.

Kościół, mając do spełnienia swoją religijną misję, angażuje się w sprawę pokoju przede wszystkim jako nauczyciel, wychowawca i przewodnik, prowadząc ludzkość poprzez dzieje do pełni królestwa Bożego. Nauka Kościoła wskazuje na ścisłą zależność pomiędzy wychowaniem a pokojem. Popieranie pokoju wyraża się przez wychowywanie do pokoju. Pedagogia Kościoła zmierza do urzeczywistnienia prawdziwego systemu wartości w życiu każdego człowieka, w którym pokój jest istotną i integralną częścią. Jest to proces długofalowy, domagający się rezygnacji z przemocy w jakiegokolwiek formie, wykorzystywania dialogu i kompromisu w sytuacjach konfliktowych, wprowadzania języka pokoju zamiast języka walki, liczenia się z interesami wszystkich i dobrem wspólnym oraz z prawami człowieka¹⁷². Budowanie pokoju musi opierać się na nowej filozofii politycznej, zakładającej, że

¹⁷⁰ B. D r o Ź d Ź. *Wychowawcza funkcja Kościoła w społeczeństwie pluralistycznym. Studium pastoralne*. Legnica 1997 s. 62-64.

¹⁷¹ J. K o n d z i e l a. *Pokój w nauce Kościoła. Pius XII – Jan Paweł II*. Lublin 1992 s. 45-48.

¹⁷² J a n P a w e ł I I. *Orędzie na XII Światowy Dzień Pokoju. „Osiągniemy pokój wychowując do pokoju”*. W: *Paweł VI, Jan Paweł II. Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*. Rzym–Lublin 1987 s. 107-111.

człowiek jest z natury zdolny do pokoju i ma wolę życia w pokoju oraz odrzucającej interpretację dziejów narodów wyłącznie jako splotu wojen i rewolucji.

Pokojową wizję współczesnego świata trzeba dobrze zaplanować. Istotnym elementem takiego programu jest właśnie wychowanie do pokoju, którym trzeba objąć całą wspólnotę ludzką, gdyż prawdziwy pokój rodzi się w ludzkich sercach. Chodzi o wychowanie każdego człowieka w duchu odpowiedzialności za pokój i jego kształtowanie. Szczególną troską powinny zostać objęte elity polityczne i całe społeczeństwa, ze szczególnym naciskiem na tworzenie właściwej opinii publicznej, która stanowi ważną siłę w procesie budowania pokoju. W wychowaniu do pokoju należy również docenić rolę rodziny, szkoły i innych instytucji wychowawczych¹⁷³.

Wychowawcza rola Kościoła jest tylko wtedy skuteczna, gdy Kościół nie traci swej tożsamości i pozostaje wierny swojej misji. Nie może więc być mowy o oddzielaniu problematyki pokoju od zbawienia. Droga do prawdziwego pokoju jest drogą przejścia od grzechu do prawdziwej wolności w Chrystusie, czyli jest procesem nawrócenia. Ponieważ pokój rodzi się w sercach ludzkich, od przemiany sumienia powinien rozpoczynać się trud budowania pokoju¹⁷⁴.

Główne kierunki działania Kościoła na rzecz pokoju to nauczanie i pobudzanie opinii publicznej, zwłaszcza katolickiej, do refleksji i modlitwy oraz właściwego korzystania z praw obywatelskich i podejmowania zadań w zakresie utrzymania pokoju. Sprawie tej służą liczne inicjatywy podejmowane przez ostatnich papieży: orędzia radiowe, przemówienia, homilie, listy, encykliki (zwłaszcza Jana XXII *Pacem in terris* z 1963 r.), wystąpienia papieży w ONZ (Paweł VI – 4.10.1965 r., Jan Paweł II – 2.10.1979 r.), listy do przywódców narodów i państw, upominanie się o deptyane przez przemoc i wojny prawa narodów. Warto wspomnieć inicjatywę Pawła VI, który ustanowił Światowy Dzień Pokoju, oraz zorganizowany przez Jana Pawła II Światowy Dzień Modlitw o Pokój w Asyżu (1986 r), który zgromadził przedstawicieli trzynastu religii świata¹⁷⁵. Stolica Apostolska, ciesząca się w świecie uznaniem i autorytetem moralnym, podejmuje także działalność bezpośrednią, skierowaną do poszczególnych państw i organizacji, zwłaszcza w sytuacji kryzysów czy

¹⁷³ K o n d z i e l a, jw. s. 93-96.

¹⁷⁴ D r o Ź d Ź, jw. s. 65-66.

¹⁷⁵ Dokumentacja spotkania w Asyżu znajduje się w OsRomPol 7:1986 nr 10.

konfliktów¹⁷⁶. Nierzadko łączy swe wysiłki z wszystkimi ludźmi dobrej woli, pragnącymi we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego, zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i międzynarodowej, wprowadzać i kierować się pokojem.

Kościół nie jest społecznością poza i obok innych społeczności ludzkich, równoległą do nich lub konkurencyjną. Kościół jest transcendentny, mający swoje źródło i przeznaczenie pozaziemskie, ale składa się z ludzi i istnieje pośród ludzi. Ci sami ludzie, którzy żyją w różnych społecznościach, tworzą Kościół. Kościół jest powszechny, nie jest bowiem w swej istocie związany z żadną poszczególną formą kultury, z żadnym systemem społecznym, gospodarczym czy politycznym¹⁷⁷. Miejscem szczególnego spotkania Kościoła i świata jest człowiek; zarówno Kościół, jak i świat mają na celu spełnienie człowieka. Można za Y. Congarem powiedzieć, że Kościół osiąga rzeczywistości doczesnej tylko poprzez człowieka i tylko w takiej mierze, w jakiej ona człowiekowi służy¹⁷⁸. Prawem i obowiązkiem Kościoła jest zatem podążanie drogą, którą kroczą ludzie.

¹⁷⁶ C a s a r o l i, jw. s. 1.

¹⁷⁷ Z u b e r b i e r. *Religia i doczesność* s. 225.

¹⁷⁸ Y. C o n g a r e. *Moim braciom*. Kijów 1998 s. 52 n.