

**Słowa kluczowe:** teologia prawosławna, ekologia, przebóstwienie

**Keywords:** orthodox theology, ecology, theosis

Ks. Rafał Czekalski

Warszawskie Studia Teologiczne  
XXVIII/3/2015, 162-179

*Ks. Rafał Czekański*

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLÓGICZNY W WARSZAWIE  
SEKCJA ŚW. JANA CHRZCICIELA

# CHRZEŚCIJAŃSKIE ROZUMIENIE KWESTII EKOLOGICZNEJ ZE SZCZEGÓLNYM UWZGLĘDNIENIEM TEOLOGII PRAWOSŁAWNEJ

Kryzys ekologiczny jest faktem, choć wskazuje się różne jego przyczyny. W teologii katolickiej przyjęło się uważać, że kryzys ma charakter antropologiczny – jego przyczyna tkwi w samym człowieku. Dlaczego tak się stało, że człowiek, który pierwotnie żył w harmonii ze światem stworzonym, nagle przemienił się w agresora, przez niektórych nazywanego pasożytem i nowotworem (rakiem) współczesnej toksycznej cywilizacji? Powstało już wiele prac dociekających przyczyn współczesnego kryzysu ekologicznego, niektóre z nich podejmują problem roli i znaczenia religii w eksplikacji kryzysu ekologicznego. Znane są krytyczne wypowiedzi

L. White'a, U. Krolzika,<sup>1</sup> E. Drewermanna<sup>2</sup> czy C. Amery'ego<sup>3</sup> na temat chrześcijaństwa – choć z niektórymi trudno się zgodzić, stanowią cenny wkład w dyskusję nad omawianym zagadnieniem. Problem ten dość wyczerpująco potraktowany jest w dwóch publikacjach – jednej pod redakcją Ph. Schmitza,<sup>4</sup> i drugiej, autorstwa R. Sadowskiego.<sup>5</sup> Nawet wspomniany powyżej Drewermann, tak krytyczny wobec teologii katolickiej, którą próbuje tworzyć w paradygmacie psychoanalitycznym, dostrzega, że o wiele bardziej do degradacji środowiska naturalnego przyczyniła się filozofia Hegla.<sup>6</sup> Drewermann ma świadomość, jak wielką rolę w ochronie środowiska ma do spełnienia religia. Tylko bowiem przez duchowe rozstrzygnięcia natury religijnej można dokonać rzeczywistej zmiany człowieka.<sup>7</sup> Mimo tych pozytywnych impulsów, których można dopatrzeć się w niektórych religiach, Drewermann przedstawia dość dokładny przegląd całej historii ludzkości pod kątem kwestii ekologicznej, krytycznie odnosi się przy tym do Rzymian, przypomina stanowisko Cyncerona, dla którego zwierzę było „żyjącą konserwą”,<sup>8</sup> krytycznie odnosi się również do tradycji judaistycznej.

To właśnie te dwie tradycje, zdaniem niemieckiego teologa i psychoanalityka, wywarły największy wpływ na kształtowanie się stosunku chrześcijan do świata stworzonego. Stanowisko to – czemu nie można się dziwić – jest antropocentryczne. Człowiek jest panem (koroną) stworzenia, ma zarządzać całym stworzeniem naśladując przy tym Boga. Nie może jednak czynić tego w sposób całkowicie dowolny, kierując się jedynie swoją chciwością. Jak słusznie zauważa J. Moltmann, istnienie obrazu Bożego w człowieku ogranicza i modyfikuje nakaz panowania nad ziemią. Człowiek ma odnosić się do stworzenia w sposób podobny do tego, jak czyni to sam Bóg, ma być mądrym i szlachetnym stróżem stworzenia, a nie bezlito-

1 U. Krolzik, *Umweltkrise – Folge des Christentums?* Stuttgart 1979.

2 E. Drewermann, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Regensburg 1981<sup>6</sup> (poszerzone i zaktualizowane).

3 C. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbeck bei Hamburg 1972.

4 Ph. Schmitz (wyd.), *Macht euch die Erde untertan? Schöpfungsglaube und Umweltkrise*, Würzburg 1981.

5 R. Sadowski, *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologii*, Warszawa 2015.

6 „Das Verhältnis des Menschen zur Welt ringsum wird - im Erbe Hegels - marxistisch als bloßes Anderssein, als Negation der Natur begriffen, und die Aufgabe, der Sinn des menschlichen Lebens soll fortan darin liegen, die Natur durch Arbeit auf den Menschen hin umzugestalten, oder, in der Sprache Hegels, die Natur als solche aufzuheben, um sie auf einer vermeintlich höheren Stufe wiederherzustellen“; E. Drewermann, *Der tödliche Fortschritt*, dz. cyt., s. 63.

7 „Denn nur durch die geistige Entscheidung religiöser Qualität lässt sich eine wirkliche Veränderung des Menschen erreichen, und die Überzeugungen, die im Abendland im Verlauf der letzten hundert Jahre in einer so explosiven Weise praktisch geworden sind, wären ohne ihren religiösen Ursprung auch in ihrer säkularisierten Form gar nicht vorstellbar gewesen“; *tamże*, s. 66.

8 Cynceron, *De natura deorum*, Księga 2, rozdz. LXIV; por. E. Drewermann, *Der tödliche Fortschritt*, dz. cyt., s. 68.

snym tyranem.<sup>9</sup> Uprzywilejowana pozycja człowieka, z racji jego podobieństwa do Boga, nie usprawiedliwia działalności degradacyjnej względem reszty stworzenia. Przeciwnie, wzywa do odpowiedzialności za całość stworzenia.

Religia nie musi zatem kojarzyć się negatywnie w kontekście kryzysu ekologicznego, wprost przeciwnie, należy dostrzec jej wielkie znaczenie dla kształtowania właściwych postaw proekologicznych. To właśnie religia wskazuje na wyższe wartości duchowe, które w zabieganiu o dobra materialne zniknęły z widnokręgu współczesnego człowieka. Nadmierna koncentracja na sukcesie, doczesności, konsumpcji doprowadziła do wyobcowania (alienacji) człowieka ze świata natury a miasta nasze (siedliska ludzkie) zamieniły się *technopolis*. „Cała subtelna wrażliwość otwarta na tajemnicę rzeczy niszczyje w metalicznym otoczeniu *Technopolis*. Metal w symbolice archaicznej – pisze O. Clément – reprezentuje największą obiektywizację materii. (...) *Technopolis* sprawia, że wokół człowieka i w samym człowieku wyrasta świat bez transcendencji, który jednak wydaje się wystarczać sobie samemu i zaspokajać wszystkie potrzeby. Twórczość człowieka zastępuje stworzenie przez Boga, wykorzystując naturę jako ozdobę, jako źródło przyjemności”.<sup>10</sup> Przedstawiona przez paryskiego teologa prawosławnego analiza współczesnej sytuacji ekologicznej i jej przyczyn wydaje się bardzo trafna.

W niniejszym artykule zostanie podjęta próba spojrzenia na kryzys ekologiczny, jego konsekwencje i przyczyny od strony teologii wschodniej, której nie możemy ograniczać do prawosławia, istnieją wszak Kościoły katolickie zachowujące obrzędowość, tradycje i dyscyplinę wschodnią. Warto także przypomnieć, że teologia wschodnia do dzisiaj ma znaczenie dla teologii katolickiej, świadczą o tym dokumenty KK, które niejednokrotnie odwołują się do tradycji wschodniej, podkreślają piękno jej liturgii, dorobek monastycyzmu.

Na szczególną uwagę zasługuje nauczanie papieży; warto podkreślić również znaczenie publikowanych przez nich listów apostolskich: Leona XIII *Orientalium Dignitas*, i w setną rocznicę tegoż listu Jana Pawła II *Orientalis lumen*. W liście tym Jan Paweł II zwraca uwagę na dziedzictwo św. Cyryla i Metodego, których nazywa apostołami jedności, potrafiącymi, jeszcze przed schizmą wschodnią, połączyć w harmonii obie tradycje: wschodnią i zachodnią. Obydwaj należeli do tradycji wschodniej, ale pragnęli upodobnić się do tych, którym głosili Chrystusa,

9 Por. J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*. Ökologische Schöpfungslehre, Gütersloch 1987.

s. 44, 195-196, 230; por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, s. 434-435.

10 O. Clément, *Boski kosmos. Wybrane zagadnienia z kosmologii*, przeł. P. Mikulska, Salwator, Kraków 2010, s. 71.

należąc do nich i dzielić we wszystkim ich los.<sup>11</sup> Dzieło zapoczątkowane przez tych świętych należy kontynuować, ucząc się od nich miłości do jednego Kościoła Chrystusowego.<sup>12</sup> Jan Paweł II woła, aby nie zniweczyć krzyża Chrystusa (*Ne evacuetur crux*). Krzyż ma łączyć, a nie dzielić. Jan Paweł II, odwołując się do nauki II Soboru Watykańskiego, przypomina, że „niektóre aspekty objawionych tajemnic czasem znajdują stosowniejsze ujęcie i lepsze naświetlenie u jednych niż u drugich, tak, że trzeba powiedzieć, iż te odmienne sformułowania teologiczne nierzadko raczej się wzajem uzupełniają, niż przeciwstawiają”.<sup>13</sup> Potrzeba zatem błogosławionego i wzbogacającego dialogu, aby możliwie szeroko ujmować prawdy teologiczne, ucząc się od siebie nawzajem. „Wschód chrześcijański odgrywa bowiem rolę wyjątkową i uprzywilejowaną – pisze Jan Paweł II – ponieważ stanowił pierwotne środowisko rodzącego się Kościoła”.<sup>14</sup>

Jan Paweł II zwraca również uwagę na monastycyzm, który stanowi serce Kościołów wschodnich: „Pierwsi mnisi chrześcijańscy pojawili się na Wschodzie, a życie monastyczne było integralną częścią wschodniego *lumen*, przekazanego na Zachód przez wielkich Ojców nie podzielonego Kościoła”.<sup>15</sup> To właśnie ci mnisi uczyli właściwego sposobu życia, w harmonii z Bogiem, bliźnimi i całym stworzeniem. W Kościołach wschodnich powstało wiele inicjatyw, których zadaniem jest promocja ochrony środowiska i zdrowego stylu życia. Wyrazem tej zmieniającej się świadomości jest ustanowienie przez Synod Patriarchatu Ekumenicznego (6 VI 1989 r.) Święta Stworzenia. Przypada ono 1 września, w dzień rozpoczynający rok liturgiczny.<sup>16</sup>

Istnieją również inicjatywy podjęte ekumenicznie, przez różne wspólnoty chrześcijańskie, świadome ciężącego na nich obowiązku. Na szczególną uwagę w tym kontekście zasługuje wspólna deklaracja Ojca Świętego Jana Pawła II i patriarchy ekumenicznego Konstantynopola Bartłomieja I, która została opublikowana z okazji jubileuszu 2000 lat chrześcijaństwa. Nie zabrakło w niej wątku ekologicznego. Obydwaj najwyżsi przedstawiciele swoich Kościołów wystosowali apel do wszystkich ludzi dobrej woli: „Jednocześnie kierujemy apel do wszystkich,

11 Jan Paweł II, *Slavorum apostoli*, encyklika w tysięczną rocznicę dzieła ewangelizacji świętych Cyryla i Metodego, Rzym 2 VI 1985, nr 9.

12 Por. tenże, *Orientalis lumen*, list apostolski w setną rocznicę listu apostolskiego *Orientalium Dignitas* papieża Leona XIII, Watykan 2 V 1995, nr 3 (dalej: OL).

13 Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, nr 17; por OL nr 5.

14 *Tamże*.

15 *Tamże*, nr 9.

16 Por. M. Mendyk, *Kilka uwag na temat ekologii człowieka w świetle soteriologii prawosławnej*, w: A. Abdank-Kozubski, J.W. Czartoszewski (red.), *Humanistyczny profil ochrony środowiska*, Warszawa 2003, s. 264.

aby z jak największym zaangażowaniem zajęli się niezwykle nagłą kwestią ekologiczną i zażegnali w ten sposób wielkie niebezpieczeństwo, jakie grozi dziś światu na skutek niewłaściwego użytkowania bogactw, które są darem Boga”.<sup>17</sup> Do wkładu patriarchy Bartolomeusza w ochronę środowiska naturalnego z uznaniem w encyklice *Laudato si* (dalej: LS) odniósł się również papież Franciszek, kilkakrotnie go cytując. W swoim nauczaniu patriarcha Bartolomeusz wzywa do skruchy, pisze także o małych katastrofach ekologicznych, do których przyczyniamy się każdego dnia. „Jeśli bowiem ludzie powodują wymieranie gatunków oraz zniszczenie różnorodności biologicznej Bożego stworzenia, jeśli bowiem ludzie degradują integralność ziemi, powodując zmiany w jej klimacie, odzierając ziemię z jej lasów naturalnych lub niszcząc jej mokradła, jeśli ludzie zanieczyszczają wody ziemi, jej tereny lądowe, powietrze, życie substancjami trującymi – to wszystko są to grzechy”.<sup>18</sup>

W niniejszym artykule pracy przedstawimy punkt wyjścia refleksji ekologicznej. Jest nim wbrew pozorom nie sama degradacja środowiska naturalnego, ale utrata sensu życia człowieka. Człowiek popełnia błędy, kiedy nie wie, jak żyć; kiedy nie wie, jaka jest jego godność, jaki charakter winny mieć jego relacje z innymi ludźmi. Kryzys ekologiczny ma charakter antropologiczny i takie ujęcie punktu wyjścia całej refleksji jest jak najbardziej uzasadnione. Podejmiemy też próbę ukazania całego bogactwa tradycji teologii wschodniej. Odnajdziemy w niej ważne z przyczynki dla współczesnej debaty ekologicznej. Niekiedy ukażemy także różnice, jakie istnieją w obydwu tradycjach teologicznych, tj. wschodniej i zachodniej. Koncentracja na różnicach nie stanowi jednak głównego przedmiotu niniejszej prezentacji. Ukażemy w sposób bardziej syntetyczny przydatność tradycji teologii wschodniej przy podejmowaniu problematyki ekologicznej.

### **1. Utrata sensu życia ludzkiego (punkt wyjścia)**

Współczesny człowiek, zafascynowany nowymi odkryciami i możliwościami, stał się konsumentem, który nie zadaje sobie już bardziej wyrafinowanych pytań o sens życia ludzkiego i o własną przyszłość. Jak słusznie zauważa Olivier Clément, „w społeczeństwach przemysłowych panuje kryzys sensu: nihilizm literatury prowadzi do jednego pewnego wniosku – że umrzemy”.<sup>19</sup> Czy w takiej atmosferze warto jest się starać, pogłębiać wizję rzeczywistości, szukać śladów transcendencji?

17 Jan Paweł II, Bartłomiej I, List (Deklaracja Wspólna) Ojca Świętego i patriarchy Konstantynopola *Ringraziamo Dio Anche*, 29 VI 1995, nr 7.

18 Przemówienie w Santa Barbara, California, 8 XI 1997, por. J. Chryssavgis, *On Earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, New York 2012; cyt. za: LS nr 8.

19 O. Clément, *Boski kosmos*, dz. cyt., s. 59.

Tymczasem to jest właśnie zadanie dla każdego, kto próbuje głębiej przeżywać swoją egzystencję, kogo nie zadowala sama konsumpcja. Aby przeciwdziałać takiej postawie, Clément wzywa do rewolucji duchowej,<sup>20</sup> która stanowiłaby antidotum dla rewolucji technicznej, czyniącej z naszej cywilizacji *technopolis*, a z ludzi cyborgów. Francuski teolog pisze o metalicznym otoczeniu *technopolis*, które sprawia, że wokół człowieka i w samym człowieku wyrasta świat bez transcendencji, który jednak wydaje się wystarczać sobie samemu i zaspokajać wszystkie potrzeby.<sup>21</sup> W tej walce paryski teolog, co nie może dziwić, dostrzega wielką potencję teologii prawosławnej. Nie jest to zdanie odosobnione, również Jan Paweł II zwraca uwagę na wielkie możliwości przywracania sensu w teologii prawosławnej. W liście apostołskim *Orientalis lumen* czytamy: „Człowiekowi, który szuka sensu życia, Wschód udziela tej lekcji, jak poznawać siebie i być wolnym, miłowanym przez Jezusa, który powiedział: »Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a ja was pokrzepię« (Mt 11,28). Szukającym wewnętrznego uzdrowienia mówi On, by nie ustawali w poszukiwaniu: bo jeśli intencja jest czysta, a droga uczciwa, to ostateczne oblicze Ojca da się im rozpoznać, jest bowiem wyryte w głębi ludzkiego serca”.<sup>22</sup> W jaki zatem sposób teologia prawosławna może przyczynić się do uzdrowienia sytuacji ekologicznej?

## **2. Charakterystyka teologii prawosławnej pod kątem ochrony środowiska**

Okazuje się, że w Kościołach wschodnich zachowało się wiele „skarbów”, które są nieocenione, jeśli chodzi o budowanie na nowo relacji człowiek – środowisko. Na szczególną uwagę zasługuje teoria o energiach Bożych, które stanowią rodzaj teofanii, doświadczenia immanencji apofatycznej istoty Boga.<sup>23</sup> Bóg jest w postaci *soma pneumatikon* obecny w materii. Przyjrzyjmy się niektórym ważnym z ekologicznego punktu widzenia wątkom teologii prawosławnej.

20 Clément (*tamże*, s. 70) odwołuje się w tym punkcie do dorobku innego wielkiego myśliciela prawosławia, N. Bierdiajewa, który pisze, że „technika wymaga mocy ducha, aby człowiek nie został zniszczony”; N. Bierdiajew, *Le sens de la création*, Paris 1955, s. 163.

21 Por. O. Clément, *Boski kosmos*, dz. cyt., s. 71.

22 OL nr 12.

23 M. Mendyk, *Kilka uwag na temat ekologii człowieka w świetle soteriologii prawosławnej*, dz. cyt., s. 265.

## **2.1 Soteriologia inkarnacyjna i antropologia prawosławna podstawą „idei theosis” (przebóstwienia)**

W teologii prawosławnej, w o wiele większym stopniu aniżeli w soteriologii katolickiej, podkreślone jest znaczenie wcielenia jako aktu stwórczego samego Boga, który wchodzi w rzeczywistość ludzką i nie tylko ludzką, dokonując przebóstwienia, realizując w ten sposób odwieczny plan Bożej miłości. Celem wcielenia jest rozpoczęcie finalizacji całego procesu wchodzenia Boga w stworzenie, jednoczenia ludzkiej natury z bóstwem.<sup>24</sup>

Teologia prawosławna operuje optymistycznym obrazem człowieka, którego natura nie została naruszona przez grzech pierworodny, którego skutkiem jest bardziej śmiertelność aniżeli sama natura. Podstawą tej optymistycznej antropologii jest rozróżnienie na obraz i podobieństwo. Grzech, który jest złym wykorzystaniem wolności człowieka, nie powoduje całkowitej utraty łaski, łaska trwa w upadłej naturze jako część natury człowieka. Niemożliwe jest zatem dziedziczenie winy czy grzechu. „Zarówno grzech, jak i wina, muszą mieć charakter osobowy”.<sup>25</sup> Pozytywny obraz człowieka przekłada się na pozytywny obraz natury (stworzenia, kosmosu). W prawosławiu istnieje głębokie przekonanie, że zło nie ma źródła w stworzeniu, nie ma zatem związku między złem a materią, nie ma miejsca na dualizm czy manicheizm. Źródło zła istnieje poza bytem ludzkim, zostało ono sprowadzone przez istoty duchowe, jego pochodzenie jest zatem natury duchowej, nie materialnej. „Na poziomie ludzkiej egzystencji zło zaistniało przez przedostanie się drogą wolnej woli”.<sup>26</sup> Złe wykorzystanie wolności naruszyło pierwotny porządek istnienia, wywarło także negatywny wpływ na uczestnictwo człowieka w Boskiej naturze. Przez człowieka zło odcisnęło swoje piętno również na kosmosie, objawiło się jako „skażona moc stworzenia” i „pasożyt natury”. „W ten sposób człowiek, który miał być współkreatorem kosmosu i przez to zjednoczyć się z Stwórcą, wziąć udział w jego przebóstwieniu, przyczynił się do skażenia go grzechem”.<sup>27</sup>

W prawosławiu, mimo konsekwencji grzechu człowieka dla kosmosu (natury), nie ma mowy o grzechu samej natury. Przeciwnie, w naturze obecny jest boski pierwiastek, a ona sama przeznaczona jest do uczestniczenia w życiu Boga. Dzięki takim przeświadczeniom możliwe jest stwierdzenie, że „łaska jest współnaturalna, a nadprzyrodzenie naturalne wobec natury”.<sup>28</sup> W naturze *implicite* zawarte jest

24 Por. *tamże*, s. 284.

25 Por. *tamże*, s. 281.

26 *Tamże*, s. 279.

27 *Tamże*, s. 279-280.

28 Mendyk (*tamże*, s. 273) odwołuje się w tym miejscu do P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 115.



Bogoczłowieczeństwo rozumiane jako jedność Boga i człowieka.<sup>29</sup> Człowiek, który stworzony jest na obraz Boży, całe swoje życie podporządkowuje prawu łaski, by stawać się podobnym do Boga, który stanowi wzór postępowania człowieka. Wielu Ojców Kościoła nie boi się sformułowania, że „człowiek jest stworzeniem, które otrzymało nakaz stania się Bogiem”.<sup>30</sup> Celem całego stworzenia jest przebóstwienie, przeniknięcie Bożą łaską i energiami.

Funkcja wcielenia jest przebóstwiająca, ale nie można jej rozpatrywać w oderwaniu od Paschy, istnieje nierozzerwalna jedność wcielenia i Paschy. „Wcielenie jest antycypacją wydarzeń paschalnych”.<sup>31</sup> Osią tych wydarzeń jest krzyż Chrystusa, kenoza Boga wcielonego. Na krzyż w prawosławiu patrzy się jednak inaczej, nie jest on wyizolowany od innych wydarzeń zbawczych. „Krzyż jawi się jako synteza całego dzieła zbawienia, łącznie z jego wymiarem trynitarnym i eschatologicznym”.<sup>32</sup> Śmierć Chrystusa w takiej konfiguracji ma oznaki triumfu, spokoju i majestatu.

## **2.2 Rola i znaczenie „theosis” (przebóstwienia)**

Podstawą mówienia o przebóstwieniu w teologii prawosławnej jest wydarzenie z góry Tabor, na której to Jezus przemienił się w obecności wybranych uczniów. Zdaniem teologów prawosławnych, tego rodzaju wydarzenie możliwe jest także w życiu każdego modlącego się człowieka. Narzędziem i pomocą do tego jest modlitwa hezychastyczna, która oparta jest na skupieniu wewnętrznym, kontroli oddechu i powtarzaniu jednej prostej aklamacji: „Panie Jezus Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną” (tzw. Modlitwa Jezusowa). „Pozwala ona osiągnąć wizję Boskiego światła cielesnymi oczami w taki sam sposób, w jaki apostołowie oglądali chwałę Boga na górze Tabor”.<sup>33</sup> Grzegorz Palamas<sup>34</sup> pojmując światło oglądane oczami apostołów jako niestworzoną łaskę Boga. „Owo światło pozwoliło się ujrzeć oczyma ciała, ale nie za pomocą stworzonej władzy zmysłowej wzroku. Światło to widzi się (oczyma) przemienionymi przez Ducha. Bowiem to właśnie ciało będzie współistnieć z wiekiem przyszłym, przypatrując się boskiemu światłu, stanie się

29 Por. M. Mendyk, *Kilka uwag na temat ekologii człowieka w świetle soteriologii prawosławnej*, dz. cyt., s. 275.

30 Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa ku czci św. Bazylego*, P.G., 36, 560A.

31 M. Mendyk, *Kilka uwag na temat ekologii człowieka w świetle soteriologii prawosławnej*, dz. cyt., s. 285.

32 *Tamże*, s. 287.

33 K. Gryz, *Przebóstwienie a teologia ciała*, w: I. Mroczkowski, J.A. Sobkowiak (red.), *Abyśmy się stali Synami Bożymi. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Marianowi Graczykowi SDB w 70. rocznicę urodzin*, Warszawa 2011, s. 87.

34 Św. Grzegorz Palamas, ur. w 1296 r. w Konstantynopolu, biskup Tesaloniki, mnich, broniący w swoich pismach hezychatów; zmarł 14 XI 1359 r.

ono duchowe, jak głosi apostoł Paweł”.<sup>35</sup> Teologia prawosławna eliminuje praktycznie dualizm w naturze człowieka, podział na dwa zantagonizowane elementy: natura i łaska, ciało i dusza. „Sprowadzanie ciała do poziomu nie znaczącego, materialnego i przemijającego elementu byłoby pomniejszeniem stworzenia, a nawet poniżeniem Stwórcy, który całego człowieka uczynił na swój obraz”.<sup>36</sup>

Wzorem przebóstwienia jest Maryja, w której wśród ludzi doszło do najściślejszego i najbardziej harmonijnego zjednoczenia się natury ludzkiej z naturą Boską (Bogoczłowieczeństwa). Jednocześnie Maryja jest źródłem nadziei dla nas, którzy jeszcze jesteśmy w drodze do realizacji zaplanowanej przez Boga jedności, będącej zadaniem dla człowieka. Kresem przebóstwienia człowieka jest jego zmartwychwstanie. Dokonuje ono ontologicznej przemiany utożsamianej z przebóstwieniem.<sup>37</sup> Mendyk podkreśla ontologiczny charakter soteriologii prawosławnej, która jest niczym innym jak osobową obecnością Boga w człowieku.<sup>38</sup>

### **3. Sakramentalne widzenie świata i natury (stworzenia)**

Wspomnieliśmy już wcześniej o *soma pneumatikon*; świat materialny nie jest oddzielony od świata duchowego. Bóg przez swojego Ducha zamieszkuje w stworzeniach, objawia swą obecność, uczestniczy w ich losie, współcierpi i raduje się z ich pomyślności.<sup>39</sup> W teologii wyróżnia się różne formy obecności Boga w świecie, na szczególną uwagę w kontekście problematyki, którą poruszamy, zasługują dwie: sakramentalna i opatrność Boża (*providentia Dei*). W niniejszym punkcie zwrócimy szczególną uwagę na tę pierwszą.

Zdaniem wielu teologów, cała rzeczywistość kosmosu jest rzeczywistością sakramentalną, w której uobecnia się Bóg.<sup>40</sup> W chrześcijaństwie wschodnim bardziej niż w zachodnim od samego początku istnieje przekonanie o sakramentalnym charakterze świata przyrody. „Tajemnica Stwórcy jaśnieje w każdym, nawet najmniejszym, stworzeniu. Cały świat jest pewną formą Jego wypowiedzi, rzeczywistością słowokształtną, która powstała mocą Jego stwórczego słowa”.<sup>41</sup> Cały świat, włączając człowieka, tworzy wspólnotę quasi-eucharystyczną, która odprawia

35 Grzegorz Palamas, *Contra Acindynum* III,2,3; cyt. za: K. Gryz, *Przebóstwienie a teologia ciała*, dz. cyt., s. 89.

36 K. Gryz, *Przebóstwienie a teologia ciała*, dz. cyt., s. 90.

37 Por. M. Mendyk, *Kilka uwag na temat ekologii człowieka w świetle soteriologii prawosławnej*, dz. cyt., s. 289.

38 Mendyk odwołuje się do: W. Hryniewicz, *Prawda o zbawieniu w świetle tradycji wschodniej*, Ateneum Kapłańskie 96/2 (1981), s. 254-255.

39 Por. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, TN KUL, Lublin 1991, s. 441.

40 Por. *tamże*, s. 457.

41 *Tamże*, s. 437-438.

„kosmiczną liturgię”.<sup>42</sup> Istotą eucharystii jest dziękczynienie, składane Bogu Ojcu wszechmogącemu, w to dziękczynienie włączone jest całe stworzenie, które po swojemu chwali swego Stwórcę. Postawa wdzięczności „chroni przed bezwzględną zaborczością i bezlitosną eksploatacją przyrody. Pogłębia poczucie wspólnoty losu całego stworzenia Bożego. Uzdalnia człowieka do właściwej symbiozy człowieka i innych stworzeń”.<sup>43</sup> To poszukiwanie, odkrywanie na nowo jedności całego stworzenia nie musi się łączyć z deprecjonowaniem roli człowieka. Słusznie zauważa Hryniewicz, że „kto nie ma wrażliwości na człowieka i sprawy ludzkie, nie będzie jej miał również dla świata innych stworzeń. Pozostanie wobec niego obojętnym i egoistycznym arogantem. Istnieje wzajemna współzależność losów ludzi i przyrody”.<sup>44</sup> Dzięki sakramentom Zmartwychwstały jest obecny w historii ludzkiej i historii wszechświata i przez tę obecność dokonuje „rzeczy ostateczne”. Ich definitywnym zakończeniem będzie kres historii.<sup>45</sup> Dlatego też sakramenty są uprzywilejowanymi momentami – jak pisze Hryniewicz – w których świat materialny styka się bezpośrednio z tajemnicą Paschy.<sup>46</sup>

#### **4. Solidarność i jedność całego świata stworzonego (kosmosu) i jego uczestnictwo w dziele odkupienia**

Wspomniana w poprzednim punkcie wdzięczność winna prowadzić do przeżycia jedności i solidarności z całym stworzeniem, które jęczy i wzdycha w bólach rodzenia, lecz nie ono samo, także człowiek poprzez ciało w sposób szczególny połączony z resztą stworzenia oczekuje przybrania za synów (Por. Rz 8, 22-23). Odkupienie i wylanie Ducha, pojmowane jako nowe stworzenie, nie dotyczy jedynie sfery duchowej człowieka. Hryniewicz przestrzega przed „spirytualizacją” odkupienia, świat materialny także uczestniczy w tym wielkim wydarzeniu zbawczym i w jego owocach. „Ludzkość stanowi wprawdzie przedmiot główny i bezpośredni odkupienia, lecz nie wyłączny”.<sup>47</sup> Zatem całe stworzenie zostanie wyzwolone z niewoli skażenia i otrzyma udział w chwale zmartwychwstałej ludzkości. Ofiara krzyża, na którym dokonało się nasze odkupienie, ma zatem także wymiar kosmiczny. Hryniewicz odwołuje się w tym miejscu do Pseudo-Chryzostoma (Pseudo-Hipoli-

42 Tamże, s. 438.

43 Tamże, s. 439.

44 Tamże, s. 441. Hryniewicz w swoich dywagacjach odwołuje się do św. Maksymy Wyznawcy, który podkreśla, że w każdej rzeczy istnieje „tajemnicza obecność” i „scalająca moc”, które wprowadzają ją we wzajemną wspólnotę (*koinonia*) bytów; por. tamże, s. 444; Maksym Wyznawca, *Mystag.* 7 PG 91, s. 685.

45 Por. M. Mendyk, *Kilka uwag na temat ekologii człowieka w świetle soteriologii prawosławnej*, dz. cyt., s. 293.

46 Por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, dz. cyt., s. 483.

47 Tamże, s. 458.

ta?): „To drzewo (...) podtrzymuje ziemię zamieszkałą przez ludzi, kosmos cały spaja, zawiera w sobie całe bogactwo ludzkiej natury. Przybity niewidzialnymi gwoździami ducha (...), cały był wszędzie i we wszystkich rzeczach. (...) Wielki Jezus oddał ducha wołając: »Ojczy, w ręce twoje oddaję ducha mego!« Wówczas, odchodząc wzwyż, ten boski Duch przywróci życie i moc wszystkim rzeczom, które drżały, i wszechświat wrócił do równowagi, jak gdyby to Boskie ukrzyżowanie i męka przeniknęły wszystkie rzeczy”.<sup>48</sup>

To wyzwolenie dokonuje się oczywiście przez zmartwychwstanie, które jest „prototypem i początkiem paschy kosmosu, która ma go doprowadzić do »nowych niebios i nowej ziemi« (Ap 21,1; 2P 3,13; Iz 65,17; 66,22)”.<sup>49</sup> Wyzwolenie nie byłoby możliwe bez wcześniejszego wcielenia, a więc zanurzenia się Syna Bożego w kosmosie. „Dzięki fizycznej solidarności z ciałem Chrystusa cały wszechświat materialny odradza się i bierze udział w jego zwycięstwie”.<sup>50</sup> W ten sposób dokonuje się inwolucja materii ku chwalebnemu człowieczeństwu Chrystusa. Pascha staje się w ten sposób źródłem nadziei dla całego kosmosu, dla każdego kamienia, kwiatu, molekuly i atomu.<sup>51</sup>

### **5. Wymiar pneumatologiczny paschalnej teologii kosmosu (energie Ducha Świętego)**

Po wniebowstąpieniu Jezusa, Jego dzieło kontynuuje Duch Święty. On jest tą Boską energią, która obejmuje swoim działaniem nie tylko człowieka, ale cały świat, który odnawia się według zamysłu Bożego. Nie przypadkowo Pięćdziesiątnica nazywana jest „Zielonymi świątkami”. Zielony to kolor nadziei, młodości. „Energie Ducha Świętego są obecne w całym stworzeniu. Są energiami prawdziwie kosmicznymi, immanentnie działającymi w kosmosie”.<sup>52</sup> Pneumatologia chrześcijańska zaświadcza, że wszystko, co stworzone, zawiera w sobie – dzięki obecności Ducha Bożego – pewną samotranscendencję i otwartość na ostateczne spełnienie. Hryniewicz zwraca uwagę na to, że także w innych religiach istnieje przekonanie o obecności Boga w historii i stworzeniu. „Tradycja żydowska określa zamieszkanie Boga w stworzeniu, zwłaszcza zaś w narodzie wybranym, mianem *szekinah*. (...)

48 Pseudo-Chryzostom (Pseudo-Hipolit?), *Hom. 6 in Pascha* 5.PG 59, s. 745-746, cyt. za: W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, dz. cyt., s. 460.

49 *Tamże*, s. 461.

50 *Tamże*, s. 462.

51 Hryniewicz (*tamże*, s. 463) odnosi się do E. Waltera: „Der auferstandene Leib Christi ist eine Verheissung für jeden Stein, für jede Blume, für jedes Molekul und Atom“; E. Walter, *Die Botschaft von den kommenden Dingen*, Stuttgart 1980, s. 43.

52 W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, dz. cyt., s. 468.

Zamieszkując w stworzeniach dzięki transcendentnej immanencji swego Ducha, Bóg cierpi w każdym z nich”.<sup>53</sup> Mamy zatem do czynienia z kenozą Ducha Świętego, którego pełna miłości obecność w świecie jest nieodłącznie związana z cierpieniem. I właśnie to współcierpienie Ducha Świętego jest podstawą nadziei dla całego stworzenia (kosmosu) na ostateczne spełnienie. Będąc obecny we wszystkich stworzeniach, Duch wzbudza w nich zdolność przekraczania siebie i kieruje je do wspólnej przyszłości, na czym polega zasadnicza otwartość stworzenia na to ostateczne spełnienie.<sup>54</sup> W pneumatologicznej koncepcji stworzenia kosmos jawi się jako wielka wspólnota stworzeń, powołanych do istnienia przez Boga, przez Niego podtrzymywanych w istnieniu i kierowanych do ostatecznego przeobrażenia. Dostrzeżenie tej kosmicznej wspólnoty stanowi warunek *sine qua non* budowania właściwych relacji człowieka do środowiska naturalnego.

### **6. Rola i znaczenie kościołów w uczeniu prawidłowego odnoszenia się do reszty stworzeń (liturgia kosmiczna)**

Wychowawcza rola Kościoła (Kościołów) w sposób szczególny uwidacznia się w liturgii, która ma wymiar kosmiczny. W liturgii – na co zwraca uwagę Jan Paweł II – rzeczy objawiają własną naturę daru, który Stwórca ofiaruje ludzkości. „Choć wszystko to naznaczone jest dramatem grzechu, który obciąża materię i zmniejsza jej przejrzystość, to jednak zostaje odkupiona we Wcieleniu i staje się w pełni teoforyczna, czyli zdolna do wprowadzenia nas w relację z Ojcem”.<sup>55</sup> Liturgia wprowadza nas w tajemnicę Ojca, ukazuje sens świata materialnego, wszystko w niej staje się wprzęgnięte w oddawanie czci Trójcy Przenajświętszej i wszystko w niej staje się jednością.<sup>56</sup> Clément zwraca uwagę na jeszcze jeden aspekt Boskiej liturgii, mianowicie liturgia uwalnia człowieka od złudzenia własnej autonomii, odnawia teonomię, karmi Bogiem głębię rzeczy, odsłania chrystologiczne źródła świata i jego spełnienie. „Liturgia pozwala światu oddychać, uwalnia jego zduszony głos uwielbienia, dosłownie daje mu Tchnienie”.<sup>57</sup> Clément nazywa ten wymiar liturgii egzorcyzmującym.

53 *Tamże*, s. 470.

54 Por. *tamże*, s. 472.

55 OL nr 11.

56 Clément pisze o „chalcedońskiej erze Kościoła” (Sobór w Chalcedonie – 451 r.), na którym ogłoszona została jedność natury Boskiej i ludzkiej w jednej osobie Chrystusa. Podobnie także w życiu Kościoła czas i przestrzeń stają się rzeczywistością bosko-ludzką, przestają być punktami tak nieprzenikalnymi, wszystko staje się wszechobecne właśnie w perychorezie Chrystusa, czyli we wzajemnym przenikaniu się natury Boskiej i ludzkiej; por. O. Clément, *Boski kosmos*, dz. cyt., s. 48 przyp. 82.

57 *Tamże*, s. 47.

Szczególnym miejscem udzielania się Bożej łaski, odnowy człowieka i zjednoczonego z nim stworzenia są sakramenty, czyli Boża obecność w materii. Wspominany teolog prawosławny, O. Clément, mówi wyraźnie o kosmologii sakramentalnej, to znaczy przemieniającej, każdy sakrament ma moc przemiany, jest ucieleśnieniem Bożej mocy (energii), która wypływa z jedyne go źródła. Liturgia, kierując ku jednemu źródłu wszelkiego bycia, ma charakter jednoczący, „scala na nowo – w Ciele Chrystusa – rozczłonkowane ciało pierwszego Adama”.<sup>58</sup>

Kościół, odprawiając swoją liturgię, pełni również rolę ochronną dla świata, przygotowuje jego przemienienie, kiedy śmierć zostanie ostatecznie uśmiercona, a ludzkość i wszechświat, przez chrzcielne łono Kościoła, narodzą się w królestwie Bożym. Świat nie stanowi zatem jakiegoś przedmiotu, rzeczy, narzędzia dla człowieka, ale należy mu się szacunek i kontemplacja (gr. *physike theoria*) jako miejscu uobecniania się Boga, Świat w teologii prawosławnej można i należy utożsamić z „Ciałem Boga” (wymiar sakramentalny, eucharystyczny),<sup>59</sup> dlatego też możliwe jest traktowanie świata jako sanktuarium,<sup>60</sup> przy zachowaniu jednak *scala naturæ*, aby nie popaść w panteizm, który twierdzi, że wszystko jest bogiem.

## **7. „Eschatologia zrealizowana”<sup>61</sup> podstawą nadprzyrodzonej cnoty nadziei**

Wraz z wcieleniem nastąpiły czasy eschatyczne, czasy pełni, wieczność połączyła się z czasem w metahistorycznej strukturze.<sup>62</sup> „Wyakcentowanie doświadczenia stanu eschatologicznej pełni zrealizowanego zbawienia sprawia, że człowiek i kosmos tworzą wspólną rzeczywistość przenikniętą świętością paruzji”.<sup>63</sup> Eschatologia prawosławna w sposób zdecydowany różni się od katolickiej, w której dominuje to, co będzie po śmierci, z tego wynika podejmowanie tematyki penitencjarno-jurydycznej (sąd, odpusty itd.). Tymczasem w eschatologii prawosławnej zwraca się uwagę na obecność Zmartwychwstałego już obecnie w świecie mate-

58 *Tamże*, s. 48.

59 Por. *tamże*, s. 52.

60 Możemy dostrzec tu pewną analogię do pojmowania świata jako sanktuarium u polskiego ekofilozofa Henryka Skolimowskiego, choć na pewno są też różnice, z racji że wspomniany autor odwoływał się częściej do religii Dalekiego Wschodu, aniżeli do chrześcijaństwa, choć pewna wrażliwość jest charakterystyczna niezależnie od przynależności religijnej. Clément, w celu uwiarygodnienia swojej nauki, powołuje się na św. Maksyma oraz Sylwana z Góry Athos (†1938), który powtarzał: „Dla człowieka, który modli się w swoim sercu, cały świat jest kościołem”; *tamże*, s. 53.

61 Twórcą doktryny „eschatologii zrealizowanej” jest Symeon Nowy Teolog, bizantyjski mnich i poeta, autor hymnów. Żył w latach 949-1022.

62 Por. M. Mendyk, *Kilka uwag na temat ekologii człowieka w świetle soteriologii prawosławnej*, dz. cyt., s. 292.

63 *Tamże*.

rialnym. Dzięki sakramentom zmartwychwstały Chrystus jest obecny w historii i przez tę obecność dokonują się permanentnie „rzeczy ostateczne”.<sup>64</sup> Dochodzi do tzw. *transformatio eschatologica*, ewentualnie *creatio finalis*, czyli ostatecznego przeobrażenia świata stworzonego. Chodzi o to, by Bóg królował we wszystkim, aby „Bóg był wszystkim we wszystkich” (1Kor 15,28) i zamieszkał w swoim stworzeniu. W ten sposób dochodzi do powstania „nowej ziemi” i „nowego nieba” (Ap 21). Jak pisze Hryniewicz, jest ono celem wszelkiego stworzenia, wejściem do wiecznego szabat. „Szabat jest świętem stworzenia, jego ukoronowaniem, świętem radości Boga z dokonanego dzieła. (...) Biblijna idea szabat mówi, że kosmos jest nie tylko przyrodą, ale nade wszystko stworzeniem Boga. Szabat otwiera stworzenie na przyszłość, jest wyrazem błogosławieństwa, uświęcenia, pokoju, pojednania i wspólnoty. (...) Świątowanie szabat było zapowiedzią eschatologicznego szabat bez końca całego stworzenia”.<sup>65</sup>

Hryniewicz zwraca uwagę na pewnego rodzaju komplementarność treści zawartych w judaistycznej i chrześcijańskiej teologii szabat. „Zarówno tradycja żydowska jak i chrześcijańska są zgodne w przeświadczeniu, że ostateczne święto całego stworzenia jest udziałem w odpoczynku i świętowaniu samego Boga”. Ma to swoją doniosłość ekologiczną, współczesny kryzys ekologiczny nieustannie przypomina, że świat potrzebuje wytchnienia, że grozi mu niebezpieczeństwo wyczerpania i śmierci, potrzeba zatem roztropnego odpoczynku człowieka w przyjaźni ze światem stworzonym. Na potrzebę i prawo do odpoczynku wskazywał również Jan Paweł II w liście apostolskim o świętowaniu niedzieli: „Odpoczynek jest rzeczą »świętą«, pozwala bowiem człowiekowi wyrwać się z rytmu ziemskich zajęć, czasem nazbyt go pochłaniających, i na nowo sobie uświadomić, że wszystko jest dziełem Bożym. Człowiek, obdarzony przez Boga ogromną władzą nad stworzeniem, mógłby zapomnieć, że to Bóg jest Stwórcą, od którego wszystko zależy. Uznanie tej prawdy jest szczególnie konieczne w naszej epoce, w której dzięki nauce i technice rozszerzyła się niezmiernie władza, jaką człowiek sprawuje przez swoją pracę”.<sup>66</sup> Właściwe przeżywanie odpoczynku umożliwi odbudowanie harmonijnych relacji zarówno z Bogiem, innymi ludźmi, jak też z resztą stworzenia. Dzień Pański, podkreśla Jan Paweł II, ma stać się również *Dies hominis*, potwierdzając bowiem prymat Boga, potwierdza także prymat godności człowieka nad wymogami ekonomii,

64 Por. *tamże*, s. 293.

65 W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, dz. cyt., s. 480-481.

66 Jan Paweł II, List apostolski o świętowaniu niedzieli *Dies Domini*, 31 V 1998, nr 65.

ma także wymiar prorocki, zapowiada nadejście „nowego nieba” i „nowej ziemi”, gdzie człowiek zostanie całkowicie wyzwolony z niewoli swoich potrzeb.<sup>67</sup>

### **8. Podsumowanie: Znaczenie teologii prawosławnej dla ekologii**

Jakie zatem prawdy teologiczne mogą okazać się w sposób szczególny pomocne w kształtowaniu właściwych postaw człowieka względem środowiska naturalnego w teologii prawosławnej? Nie ulega wątpliwości, że istnieją różnice w ujmowaniu zbawienia (soteriologii), w obrazie człowieka (antropologii teologicznej), w obrazie świata (kosmosu) między wyznaniem katolickim i prawosławnym. Nie są to takie różnice, które uniemożliwiałyby pojednanie, porozumienie i wspólne świadectwo na rzecz ochrony człowieka (*ecologia humana*) i świata stworzonego. W teologii prawosławnej bardzo wyraźnie ukazuje się mediacyjny charakter obecności człowieka w świecie stworzonym. Istnieje ścisła zależność między zbawieniem człowieka i kosmosu. „Świat stworzony, zagrożony przez grzech człowieka, potrzebuje wyzwolenia przez wyzwolenie człowieka, który zbawia się razem z całym stworzeniem, częścią którego jest on sam”.<sup>68</sup> Człowiek nie jest tylko obrazem (*imago Dei*), ale także obrazem świata (*imago mundi*), jego los – jak słusznie zauważa Hryniewicz – wyjaśnia los świata<sup>69</sup>. Z teologicznego obrazu świata wyłania się całościowy (holistyczny) obraz świata, wszystkie stworzenia stanowią jedną całość, a to, co bardziej złożone i bogatsze, rzuca światło na to, co mniej złożone. Z tego właśnie wynika niepoślednia, mediacyjna rola człowieka (korony stworzenia).

Obraz świata w teologii prawosławnej pozwala przewyciężyć czysto mechanistyczną wizję kosmosu wraz z nieodłączną od niej ideą panowania. Pozwala na zmianę perspektywy w widzeniu człowieka i świata, która została zawężona do tzw. światopoglądu naukowego.<sup>70</sup> Światopogląd ten wywiera negatywny wpływ na rozumienie człowieka i jego środowisko. Jego dominującymi paradygmatami są biologizm, materializm, scjentyzm, pragmatyzm, utylitaryzm. Liczy się tylko to, co jest mierzalne (kwantyfikowalne), co daje się wyrazić w postaci liczb i stosunków. Tymczasem świat, jak i człowiek, to także pewna tajemnica i nieprzejrzystość. Teologia, nie tylko prawosławna, otwiera nowe przestrzenie, może zapłodnić rozum do no-

67 Por. *tamże*, nr 68.

68 Por. M. Mendyk, *Kilka uwag na temat ekologii człowieka w świetle soteriologii prawosławnej*, dz. cyt., s. 290.

69 Por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, dz. cyt., s. 472.

70 Samo pojęcie „światopogląd” jest podejrzane, a w niektórych kręgach wręcz odrzucane. J.M. Bocheński zaliczył je do zabobonów. „Podstawową cechą każdego światopoglądu jest jego podmiotowość, subiektywizm. Żaden światopogląd nie może być udowodniony, ale zawsze jest przyjęty aktem wiary”; J.M. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Kraków 1994<sup>2</sup>, s. 126.



wych poszukiwań, odpowiada na pytania egzystencjalne człowieka, poszukującego sensu życia, nie zapomina przy tym, że kluczem do zrozumienia człowieka jest sam Chrystus, Słowo Wcielone, które wśród nas zamieszkało. On jest Drogą i Prawdą i Życiem, w Nim człowiek otrzymuje odpowiedzi na najbardziej fundamentalne i zarazem skryte pytania. Prawda objawiona w Jezusie Chrystusie ma charakter sensotwórczy dla życia człowieka, „pozwała każdemu przyjąć »tajemnicę« własnego życia. Jako prawda najwyższa w niczym nie naruszając autonomii istoty stworzonej i jej wolności, zobowiązuje tę istotę do otwarcia się na transcendencję”.<sup>71</sup> Należy przy tym podkreślić, że pojęcie autonomii wywodzi się z tradycji zachodniej i ma o wiele mniejsze znaczenie w teologii wschodniej, w której świat przeniknięty jest Bogiem, energiami Ducha Świętego. W przypadku teologii wschodniej uzasadnione jest raczej mówienie o panenteizmie chrześcijańskim, teonomii oraz transcendencji w immanencji.

# CHRISTIAN UNDERSTANDING OF THE ISSUE OF ECOLOGY WITH PARTICULAR REGARD TO ORTHODOX THEOLOGY

## SUMMARY

This article considers the issue of Christian responsibility for the ecological crisis (introduction), attempts to find its causes (man's loss of sense of life), and poses a question: does the fault really lie on the part of the Bible? As our answer is negative, in this article we intend to show the vast theological wealth, in particular that of Eastern theology, which allows to overcome the crisis. The image of the world in Eastern theology makes it possible to overcome a purely mechanistic vision of the cosmos together with its inherent idea of ruling. It also allows to change the perspective in the vision of man and the world, narrowed to the so-called scientific world view.