

PEDAGOGIKA CHRZEŚCIJAŃSKA
TRADYCJA
WSPÓŁCZESNOŚĆ
NOWE WYZWANIA

Redakcja

Jarosław Michalski

Aldona Zakrzewska

Recenzenci:
prof. dr hab. Mirosław Kalinowski
prof. dr hab. Czesław Kustra

Redaktor prowadzący:
Joanna Orzeł

Redaktor techniczny:
Ryszard Kurasz

Korekta:
Joanna Orzeł

Projekt okładki:
Krzysztof Galus

© Copyright by Wydawnictwo Adam Marszałek
© Copyright by Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
Toruń 2010

ISBN 978-83-7611-416-3

Współpraca wydawnicza Wydziału Nauk Społecznych
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie
i Wydawnictwa Adam Marszałek

Wydawnictwo prowadzi sprzedaż wysyłkową:
tel./fax 56 648 50 70; e-mail: marketing@marszalek.com.pl

Wydawnictwo Adam Marszałek
ul. Lubicka 44, 87–100 Toruń, tel. 56 664 22 35, 56 660 81 60
e-mail: marketing@marszalek.com.pl, www.marszalek.com.pl
Drukarnia nr 1, ul. Lubicka 46, 87–100 Toruń, tel. 56 659 98 96

SPIS TREŚCI

JAROSŁAW MICHALSKI	
WSTĘP	7

CZĘŚĆ I

TEORETYCZNE PODSTAWY PEDAGOGIKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ. MIĘDZY TRADYCJĄ A NOWOCZESNOŚCIĄ

MARIAN NOWAK	
SPECYFIKA, WYZWANIA, MOŻLIWOŚCI I PERSPEKTYWY PEDAGOGIKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W POLSCE	13
BOGUSŁAW MILERSKI	
EDUKACJA RELIGIJNA W SZKOLE NEUTRALNEJ ŚWIATOPOGLĄDOWO	36
JERZY BAGROWICZ	
WYCHOWANIE CZŁOWIEKA JAKO OSOBY W ŚWIETLE PEDAGOGIKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ	48
FRANCISZEK ADAMSKI	
PERSONALISTYCZNA WIZJA CZŁOWIEKA I KULTURY U PODSTAW WYCHOWANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO	64
ALINA RYNIO	
„WCZORAJ” I „DZIŚ” KATOLICKIEJ MYŚLI PEDAGOGICZNEJ W KONTEKŚCIE WSPÓŁCZESNYCH WYZWAŃ WYCHOWAWCZYCH	71
STANISŁAW CHROBAK	
SPOŁECZEŃSTWO NADZIEI!? – WYZWANIA DLA PEDAGOGIKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ	88
JAROSŁAW HOROWSKI	
HARMONIA MIĘDZY CZŁOWIEKIEM I PRZYRODĄ JAKO WYZWANIE DLA PEDAGOGIKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ	103
AGNIESZKA SALAMUCHA	
KIEDY PEDAGOGIKA JEST CHRZEŚCIJAŃSKA? UWAGI METODOLOGICZNE	120
JAROSŁAW MICHALSKI	
DOŚWIADCZENIE PRZEŻYTE CZY RYTUALNE WDROŻENIE. PROPOZYCJA WSPÓŁCZESNEJ EDUKACJI RELIGIJNEJ	126

CZĘŚĆ II

**KONTEKSTY PEDAGOGIKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
WOBEC TEORII, IDEOLOGII I POLITYKI.
MIĘDZY POTRZEBĄ A REALIZACJĄ**

BOGDAN SZCZEPANKOWSKI	
OSOBY DUCHOWNE ZASŁUŻONE DLA POLSKIEJ SURDOPEDAGOGIKI	143
DANUTA WAJSPRYCH	
TRANSCENDENTNY SENS LUDZKIEJ EGZYSTENCJI	160
MIECZYŚLAW RUSIECKI	
PODMIOT AKTYWNY W WYCHOWANIU RELIGIJNYM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POLSCE W XVII–XIX WIEKU	171
PIOTR MAZUR	
KONCEPCJA WSPÓŁCZESNEJ PEDAGOGIKI PASTORALNEJ	202
BARBARA KIEREŚ	
PERSONALIZM – CHRZEŚCIJAŃSTWO – WSPÓŁCZESNA PEDAGOGIKA	218
TERESA JAROSZUK	
CHRZEŚCIJAŃSKA MYŚL WYCHOWAWCZA WOBEC IDEI I WZORÓW NOWEGO WYCHOWANIA	228
AGNIESZKA ŁAGODA	
CHRZEŚCIJAŃSKA KONCEPCJA CZŁOWIEKA JAKO OSOBY ŚWIADOMEGO I WOLNEGO PODMIOTU W POGŁĄDACH KAROLA WOJTYŁY	241
EWA ŁATACZ	
FILOZOFIA KAROLA WOJTYŁY POMOSTEM POMIĘDZY TRADYCYJĄ A WSPÓŁCZESNOŚCIĄ – NOWE WYZWANIA W PEDAGOGICE	251
ALDONA ZAKRZEWSKA	
WEZWANIE MŁODYCH DO ŻYCIA W PRAWDZIE I MIŁOŚCI W PERSONALISTYCZNEJ PERSPEKTYWIE JANA PAWŁA II	267
MONIKA GROCHALSKA	
O ROLI KOBIEC W KOŚCIELE RAZ JESZCZE. PEDAGOGICZNE ASPEKTY „NOWEGO FEMINIZMU” JANA PAWŁA II	284
JOANNA KARCZEWSKA	
WIELOPODMIOTOWOŚĆ EDUKACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W MYŚLI STEFANA KUNOWSKIEGO	299
JOANNA DĄBROWSKA-PATALON	
KOŚCIÓŁ SEMPER REFORMANDA: IMPLIKACJE DLA EDUKACJI RELIGIJNEJ	314
PAWEŁ PIOTROWSKI	
ANTYREDUKCYJNISTYCZNE I INTEGRUJĄCE PODEJŚCIE DO ROZWOJU OSOBY W CZTEROCZYNNIKOWEJ TEORII WYCHOWANIA STEFANA KUNOWSKIEGO	326

PIOTR MAGIER	
TOŻSAMOŚĆ PEDAGOGIKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ	336
KATARZYNA WROŃSKA	
CHRZEŚCIJAŃSKIE SPOŁECZEŃSTWO OBYWATELSKIE WYZWANIEM DLA PEDAGOGIKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ	346
WIKTOR SAWCZUK	
WYCHOWANIE W DOBIE POSTMODERNIZMU: „NOWE” WYZWANIA DLA PEDAGOGIKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ – REFLEKSJI KILKA	363
KAZIMIERZ GRZEŃNIA	
SUBSTANCJALNOŚĆ I TOŻSAMOŚĆ U PODSTAW OSOBOWEGO ROZWOJU I WYCHOWANIA CZŁOWIEKA	367
ANETTA ROSZAK-CYRSON	
WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIE WOBEC INTEGRACJI EUROPEJSKIEJ I WYZWAŃ WSPÓŁCZESNOŚCI	380
KRZYSZTOF GĄSECKI	
AKSJOLOGICZNY WYMIAR PRACY LUDZKIEJ – INSPIRACJA MYŚLĄ JANA PAWŁA II	387

Część III

DYLEMATY RACJONALNOŚCI W PEDAGOGICE PRAKTYCZNIE ZORIENTOWANEJ. MIĘDZY DOŚWIADCZENIEM A WYOBRAŻENIEM

ZBIGNIEW FORMELLA	
WYCHOWANIE INTEGRALNE W SKAUTINGU. AKTUALNOŚĆ PROPOZYCJI	405
EWA WYSOCKA	
RELIGIJNOŚĆ MŁODZIEŻY A JEJ NASTAWIENIA DO SIEBIE I ŚWIATA	422
LUCYNA HURŁO	
HIERARCHIA WARTOŚCI WŚRÓD MŁODZIEŻY. PRAWDA CZY ZŁUDZENIE	438
DARIUSZ STĘPKOWSKI	
SEKULARYZACJA CZY ZAPOMNIENIE? O STOSUNKU MIĘDZY RELIGIĄ A PEDAGOGIKĄ W PONOWOCZESNOŚCI	448
DANUTA APANEL	
NIEPEŁNOSPRAWNOŚĆ W ŚWIETLE DOKTRYNY WYCHOWAWCZEJ KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO	461
DOROTA BIS	
MEDIA WYZWANIEM DLA WYCHOWANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO	471
ANDRZEJ ŁUCZYŃSKI	
ROLA PEDAGOGIKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W KSZTAŁTOWANIU POZYTYWNEGO ROZUMIENIA MAŁŻEŃSTWA I RODZINY	483

EWA DOMAGAŁA-ZYŚK

CHRZEŚCIJAŃSKA PEDAGOGIKA NIEPEŁNOSPRAWNOŚCI – WSPÓŁCZESNE WYZWANIA 495

DOROTA KORNAS-BIELA

PRENATALNY OKRES ŻYCIA CZŁOWIEKA WYZWANIEM

DLA PEDAGOGIKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ 509

MONIKA MANCEWICZ

NEW AGE JAKO WYZWANIE DLA PEDAGOGIKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ 521

LIDIA MARSZAŁEK

ELEMENTY SYSTEMU PREWENCYJNEGO ŚW. JANA BOSKO

WE WSPÓŁCZESNEJ PEDAGOGICE SPECJALNEJ 539

ANNA PETKOWICZ

ŚWIĘCI I PATRONI – WZÓR OSOBOWY CZY TRADYCJA SPOŁECZNA 551

BEATA PYZIK

ODPOWIEDZIALNE RODZICIELSTWO – WYZWANIEM WOBEC

WSPÓŁCZESNEJ PEDAGOGIKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ 567

MAŁGORZATA SŁOWIK

ŚWIADOMOŚĆ POTRZEBY WSPÓLNOTY U MŁODZIEŻY GIMNAZJALNEJ I LICEALNEJ

(ZE SZKÓŁ PUBLICZNYCH I KATOLICKICH) 582

ANNA SZYLAR

WYCHOWANIE I KSZTAŁCENIE DZIEWCZĄT

W KLASZTORNICH PENSJACH ŻEŃSKICH W XVII I XVIII WIEKU 602

MARIUSZ ŚNIADKOWSKI

PERSPEKTYWY ROZWOJU RUCHÓW KATOLICKICH

W ASPEKTCIE DZIAŁALNOŚCI SPOŁECZNEJ 619

JOANNA ŻEROMSKA-CHARLIŃSKA

ASPEKTY WIARY W KSZTAŁTOWANIU DECYZJI WYBORU NIEDOSZŁYCH SAMOBÓJCÓW 634

IWONA CYMERMAN

BOŻE, DLACZEGO JA? KTO JEST MOIM BLIŹNIM?

– PYTANIA W CODZIENNOŚCI WYCHOWAWCZEJ 648

HENRYK PRUS

WYKORZYSTANIE TECHNOLOGII INFORMACYJNEJ W NAUCZANIU RELIGII

W SZKOŁACH PONADGIMNZJALNYCH 656

AUTORZY 661

JAROSŁAW HOROWSKI

**HARMONIA MIĘDZY CZŁOWIEKIEM I PRZYRODĄ
JAKO WYZWANIE DLA PEDAGOGIKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ**

Jednym ze zjawisk charakterystycznych dla przełomu XX i XXI wieku jest wzmożone zainteresowanie środowiskiem przyrodniczym. Podyktowane jest ono nie tylko koniecznością ochrony przyrody, ale wynika także z poszukiwania przez człowieka – funkcjonującego na co dzień w uwarunkowaniach cywilizacji technicznej – kontaktu z naturą oraz z próbami określenia własnego miejsca w relacji do przyrody. Na przestrzeni wieków w kontaktach ze środowiskiem człowiek zabiegał o zabezpieczenie własnego istnienia, mając świadomość kruchości ludzkiej egzystencji w zetknięciu z potęgą przyrody. W XX wieku sytuacja się odwróciła. Systemy różnych zabezpieczeń i ubezpieczeń sprawiły, że człowiek – przynajmniej w kręgu cywilizacji Zachodu – przestał przeżywać siły przyrody jako zagrożenie dla własnego życia oraz uświadomił sobie, że obecne zagrożenia związane są raczej ze zniszczeniem środowiska przyrodniczego. Zaistniała w XX wieku sytuacja prowadzi jednak nie tylko do stwierdzenia konieczności ochrony przyrody, ale ma o wiele głębszy wymiar. Troska o przetrwanie, która wcześniej w pewien sposób pochłaniała człowieka, nadawała także sens jego istnieniu. Gdy człowiek „uregulował” przyrodę i zaczął wykorzystywać w dużo większym stopniu niż kiedyś jej potencjał, popadając niejednokrotnie w konsumpcjonizm, zaczął przeżywać również problemy z sensem życia¹. Ponieważ zwiększona konsumpcja nie jest w stanie zaspokoić potrzeby sensu, dlatego obecnie człowiek na nowo próbuje określić sens własnego istnienia, uwzględniając odniesienie do przyrody.

Rola, jaką ma do odegrania człowiek w relacji do środowiska przyrodniczego, stała się podstawowym przedmiotem rozważań w ekofilozofii. Analizując koncepcje różnych kierunków ekofilozofii, można bowiem zauważyć, że nie tyle określają one wartość przyrody i podają argumentację za ochroną środowiska przyrodniczego, co formułują określoną wizję człowieka, jego relacji do świata przyrody i ukazują określony sens ludzkiej egzystencji. Charakter sensotwórczy ma również

¹ A. Bronk, *Kultura*, [w:] J. Herbut (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, s. 335.

religia². Warto jednak zauważyć, że w ramach refleksji religijnej poszukuje się sensu głównie w płaszczyźnie wertykalnej, natomiast płaszczyznę horyzontalną ogranicza się zazwyczaj do bliźniego. Tymczasem człowiek potrzebuje dostrzec celowość własnego istnienia nie tylko w odniesieniu do Boga czy bliźniego, ale także w odniesieniu do świata, który dla niego stanowi środowisko życia. W tym miejscu rodzą się pytania o wzajemne relacje między religią a koncepcjami ekofilozofii – na ile dotyczą one różnych, a na ile tych samych płaszczyzn zainteresowań?; czy od strony teoretycznej są to koncepcje możliwe do pogodzenia, czy wykluczające się?; jaką wartość ma edukacja religijna dla budowania sensu życia w wymiarze horyzontalnym?; i wreszcie, jakie wnioski w odniesieniu do edukacji religijnej należałoby wyciągnąć, przyglądając się przesłaniu różnych nurtów ekofilozofii?

Rozważania zostaną rozpoczęte od analizy dwóch koncepcji ekofilozoficznych: ekologii głębokiej Arne Neass'a i George'a Sessionsa oraz ekofilozofii Henryka Skolimowskiego w celu ukazania, w jaki sposób one ujmują sens ludzkiego życia w aspekcie relacji człowiek–środowisko przyrodnicze. Na tym tle zarysowana zostanie propozycja religijna, budowana w ramach refleksji chrześcijańskiej. Przyjrzenie się różnym koncepcjom umożliwi z kolei porównanie ich, ukazanie specyfiki chrześcijańskiej propozycji odniesienia do przyrody oraz chrześcijańskiego projektu życia z uwzględnieniem relacji do przyrody. Niniejsza refleksja, skupiając się na znaczeniu odniesienia do przyrody dla edukacji religijnej, nie zatrzyma się ponadto na poszukiwaniu teoretycznych fundamentów owej edukacji, ale dotknie przy okazji jej wymiaru praktycznego.

Odniesienie do przyrody z pozycji biocentrycznej

Świadomość kryzysu związanego z ekspansją cywilizacji oraz degradacją coraz większych obszarów Ziemi, w połączeniu z niemożnością przewyciężenia owego kryzysu przez człowieka, który dojrzeva w kulturze odpowiedzialnej za dewastację przyrody, doprowadziła w XX wieku do powstania idei reformy nie tyle gospodarki przyrodą, co w ogóle sposobu myślenia o niej. Owa idea znalazła szczególny wyraz w kilku kierunkach ekofilozofii, które wprawdzie podają różne

² Por. J. Michalski, *Edukacja i religia jako źródła rozwoju egzystencjalno-kognitywnego*, Toruń 2004, s. 132–133; tenże, *Znaczenie edukacji religijnej dla kształtowania tożsamości jednostki oraz wspólnoty życia społecznego*, [w:] J. Rutkowiak, D. Kubinowski, M. Nowak (red.), *Edukacja. Moralność. Sfera publiczna. Materiały z VI Ogólnopolskiego Zjazdu Pedagogicznego PTP*, Lublin 2007, s. 165–167. Zob. S. Głaz, *Sens życia a religia. Wymiary filozoficzno-psychologiczne*, Poznań 2006.

interpretacje świata oraz człowieka, ale łączy je odrzucenie paradygmatu antropocentrycznego przyznającego człowiekowi wartość immanentną, a przyrodzie – utylitarną. Alternatywą dla niego ma być paradygmat biocentryczny, w którym przyrodzie przypisuje się również wartość immanentną³. Analizując wypowiedzi podejmujące kwestie sozologiczne⁴, można faktycznie zauważyć, że w większości z nich konieczność ochrony przyrody jest argumentowana dobrem człowieka. Traktują one o negatywnych następstwach degradacji naturalnych systemów przyrodniczych dla ludzkiego życia i zdrowia, jak również o potencjale gospodarczym i naukowym tkwiącym w przyrodzie, który może zostać zaprzepaszczone wraz z jej zniszczeniem. Silnym argumentem przemawiającym za zmianą postaw wobec przyrody jest ponadto odpowiedzialność za przyszłe pokolenia, którym przysługuje prawo do możliwie najlepszych warunków do życia oraz rozwoju⁵. Koncepcje biocentryczne wskazują na błędne założenie argumentacji antropocentrycznych, które w dążeniu do ochrony przyrody wpisują się w tradycję instrumentalnego jej traktowania. W swoich rozważaniach nie zatrzymują się jednak jedynie na uzasadnianiu wartości przyrody, ale tworzą także całościową wizję świata oraz roli, jaką ma w tym świecie do spełnienia człowiek.

Jednym z najpopularniejszych kierunków nurtu biocentrycznego jest ekologia głęboka. Jej idee funkcjonują nie tylko na terenie filozofii, ale przede wszystkim

³ Por. A. Naess, *Musimy słuchać swoich uczuć*, [w:] A.J. Korbel (red.), *O przyrodzie i człowieku. Rozmowy Dzikiego Życia*, Bielsko-Biała 2001, s. 12; J. Seed, *Antropocentryzm*, [w:] B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka*, Warszawa 1995, s. 316–320; W. Tyburski, *Etyka środowiskowa a paradygmat antropocentryzmu*, [w:] tenże (red.), *Ekofilozofia i bioetyka. Materiały VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Toruniu*, Toruń 1996, s. 68; tenże, *System wartości i etyczna ochrona środowiska przyrodniczego*, [w:] tenże (red.), *Człowiek i środowisko. Dyscypliny humanistyczne i ekologia*, Toruń 1995, s. 72–75; Z. Wróblewski, *Uwagi na temat kontrowersji antropocentryzm – biocentryzm w etyce ekologicznej*, [w:] J.W. Czartoszewski (red.), *Etyka środowiskowa wyzwaniem XXI wieku*, Warszawa 2002, s. 73, 76; M.M. Bonenberg, *Aksjologiczne problemy ekologii*, [w:] M. Gołaszewska (red.), *Poznanie i doznanie. Eseje z estetyki ekologii*, Kraków 2000, s. 33; Z. Hull, *Filozofia ekologii jako nowa dziedzina filozofowania*, [w:] W. Tyburski (red.), *Ekofilozofia i bioetyka...*, s. 12, 16; W. Sztumski, *Enwironmentalizm i edukacja proekologiczna*, [w:] J. M. Dołęga, J.W. Czartoszewski, A. Skowroński (red.), *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, Warszawa 2001, s. 177; A. Papuziński, *Metafizyczne dziedzictwo nauki jako problem filozofii ekologii*, [w:] W. Tyburski (red.), *Ekofilozofia i bioetyka...*, s. 29–41.

⁴ Kwestie ochrony przyrody w potocznym rozumieniu podejmowane są na terenie ekologii, bezpośrednio zajmuje się jednak nimi sozologia. Por. J.M. Dołęga, *Z filozofii nauk ekologicznych*, [w:] J.M. Dołęga, J.W. Czartoszewski, A. Skowroński (red.), dz.cyt., s. 25–28.

⁵ Por. Z. Wróblewski, dz.cyt., s. 76.

w różnych grupach podejmujących inicjatywy ochrony przyrody⁶. Charakteryzuje ją krytyka statusu człowieka jako jednostki wyobcowanej, odmiennej od pozostałej natury, stojącej wyżej i władającej resztą przyrody. Ekologia głęboka proponuje w zamian ujęcie człowieka jako cząstki organicznej całości oraz uznanie tzw. równości biocentrycznej sprowadzającej się do założenia, że wszystkie składniki biosfery mają takie samo prawo do życia, rozwoju oraz osiągania własnych, indywidualnych form wzrostu i samorealizacji⁷.

Prawo do samorealizacji przysługuje oczywiście także człowiekowi. Nie jest to jednak prawo do zaspokajania własnych potrzeb w rozumieniu popularnego obecnie konsumeryzmu. W ramach ekologii głębokiej podkreśla się, że potrzeby życiowe zarówno jednostek, jak i wspólnot ludzkich są w sferze materialnej o wiele skromniejsze niż realizowane obecnie, natomiast istotne potrzeby człowieka dotyczą przede wszystkim miłości, zabawy, ekspresji twórczej, bliskiego kontaktu z jakimś szczególnym krajobrazem, bliskich więzi z innymi ludźmi, rozwoju duchowego i stawania się coraz dojrzałą istotą ludzką. Według ekologii głębokiej człowiek powinien zatem ograniczyć swoje potrzeby materialne i w ten sposób poszerzyć przestrzeń życiową istot pozaludzkich. Drogą do tego ma być rozwój duchowy polegający na zaprzestaniu postrzegania siebie jako wyizolowanego oraz wąsko pojętego *ego* i na utożsamieniu siebie z innymi ludźmi (rodziną, przyjaciółmi, całym gatunkiem) oraz światem pozaludzkim⁸. Taki światopogląd nazywany jest światopoglądem ekologii transpersonalnej⁹.

Technikami prowadzącymi do uwolnienia się człowieka od egoistycznego podejścia do rzeczywistości zewnętrznej względem niego mają być z kolei praktyki duchowe i oświecenie, opisywane w buddyzmie zen, częste stawianie „głębokich” pytań, medytacja i realizowanie określonej ścieżki duchowej¹⁰. Warto zwrócić szczególną uwagę na owe *głębokie* pytania, które odnoszą się do fundamentalnych problemów rzeczywistości przyrodniczej i ludzkiej. Znajdują się wśród nich pyta-

⁶ Zob. np. Pracownia na rzecz Wszystkich Istot, <http://www.pracownia.org.pl/>

⁷ Por. B. Devall, G. Sessions, dz.cyt., s. 93–96; D. Liszewski, *Ekologia głęboka w pigułce*, cz. 1, „Dziki Życie” 2000, nr 7, 8, s. 9; R. Kulik, *Odkrywanie natury. Praktyka głębokiej ekologii*, Bystra 2007, s. 47–50.

⁸ Por. B. Devall, G. Sessions, dz.cyt., s. 95–97; S. Konstańczak, *Wybrane zagadnienia ekofiloizofii*, Słupsk 2005, s. 105–107; M. Wolny, *Pedagogiczne aspekty ekologii i ochrony środowiska*, Olsztyn 2002, s. 31–32.

⁹ Por. A.L. Booth, *Kim jestem? Kim jesteś? Rozpoznanie tożsamości i inne trzy ekozofie*, „Dziki Życie” 1999, nr 7, 8, s. 1–2.

¹⁰ Por. B. Devall, G. Sessions, dz.cyt., s. 94; R. Kulik, dz.cyt., s. 3–4.

nia o najważniejsze cele w życiu oraz o najbardziej fundamentalne wartości¹¹. To dzięki nim człowiek powinien dojść do przekonania o konieczności ograniczenia wzrostu materialnego standardu życia na rzecz jego jakości¹².

Stanowisko biocentryczne charakterystyczne jest także dla koncepcji sformułowanej przez Henryka Skolimowskiego – koncepcji nazywanej ekofilozofią, przy czym, o ile w ekologii głębokiej uwaga skupiona jest na przyrodzie i poszczególnych jej elementach, o tyle w ekofilozofii problemy ekologiczne rozwiązywane są w ramach tzw. humanizmu ekologicznego. Ekofilozofia jest zatem w dużo większym stopniu zainteresowana człowiekiem i jego rozwojem. Według Skolimowskiego humanizm ekologiczny jest zbiorem strategii życiowych, obejmującym nową technologię, nową kulturę i nową ideologię, u podstawy których leży idiom wzajemnego przenikania się człowieka i „świata zewnętrznego”. Humanizm ekologiczny stara się ukazać człowiekowi drogę samorealizacji w zjednoczeniu z przyrodą¹³. Inspiracją dla humanizmu ekologicznego nie była bowiem jedynie degradacja środowiska przyrodniczego, ale również stwierdzenie, że cywilizacja techniczna i postęp materialny spowodowały w człowieku spustoszenie duchowe¹⁴.

Sposób odczytania świata zaproponowany przez Skolimowskiego oparty jest na mocnej wersji zasady antropicznej¹⁵ oraz na koncepcji ewolucji Teilharda de Chardin¹⁶. Zasada antropiczna głosi, że wszystkie okoliczności, które przyczyniły się do powstania życia na Ziemi, a które równocześnie są bardzo specyficzne, nie pojawiły się przypadkowo, ale były celowe – wynikały z konieczności pojawienia się formy obdarzonej inteligencją¹⁷. Takie spojrzenie na rozwój świata daje się uzgodnić, według Skolimowskiego, z interpretacją ewolucji głoszoną przez Teilharda de

¹¹ Por. J. Kulasiewicz, *Głęboka ekologia Arne Naessa*, Dolina Wapienicy k. Bielska-Białej 1993, s. 33–47.

¹² Por. *Osiem punktów głębokiej ekologii*, [w:] A.J. Korbel, dz.cyt., s. 9–10

¹³ Por. H. Skolimowski, *Humanizm ekologiczny. Odpowiedź na pytanie: „Dokąd zmierzamy?”*, [w:] A. Papuziński, Z. Hull (red.), *Wokół eko-filozofii. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Henrykowi Skolimowskiemu dla uczczenia siedemdziesięciolecia urodzin*, Bydgoszcz 2001, s. 222–223; tenże, *Filozofia żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia*, Warszawa 1992, s. 11–12.

¹⁴ Por. tenże, *Medytacje o nędzach cywilizacji technicznej i o blaskach życia ludzkiego*, Londyn 1979, s. 5; tenże, *Filozofia ...*, s. 22–24.

¹⁵ Por. Z. Piątek, *Iluzja antropocentryczna a eko-filozofia*, [w:] A. Papuziński, Z. Hull (red.), dz.cyt., s. 207–210.

¹⁶ Por. H. Skolimowski, *Filozofia ...*, s. 24–26.

¹⁷ Zob. M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, Tarnów 1996, s. 201–211; M. Ryszkiewicz, *Matka Ziemia w przyjaznym kosmosie: Gaja i zasada antropiczna w dziejach myśli przyrodniczej*, Warszawa 1994.

Chardin, w której przemiany rzeczywistości zmierzają do wyłaniania się coraz doskonalszych warstw świadomości (Skolimowski nie przejął jednak od francuskiego jezuitę przekonania, że punktem docelowym owych przemian jest osoba Jezusa Chrystusa)¹⁸. Na powyższych fundamentach Skolimowski kreśli teorię umysłu uczestniczącego. Jego zdaniem umysł jest wpisany w proces ewolucji, ponieważ dzięki umysłowi ewoluujący wszechświat osiąga poziom najpierw świadomości, a następnie samoświadomości¹⁹. W *Medytacjach o nędzach cywilizacji technicznej i o blaskach życia ludzkiego* Skolimowski stwierdza: „Jesteśmy stworzeniami bardzo specjalnego gatunku. Nasza «specjalność» to zrozumienie sensu życia, który staje się misją i przeznaczeniem”²⁰.

Stworzona przez Skolimowskiego koncepcja rzeczywistości implikuje pogląd na rolę człowieka i jego powołanie. W owej koncepcji nie jest podkreślana odmienność człowieka od całej przyrody, ale jego z nią zjednoczenie i za nią odpowiedzialność. Skolimowski wyraża swoje przekonanie w słowach: „Nasza wyjątkowość nie polega na tym, że jesteśmy oddzieleni od reszty kosmosu i «skazani» na ludzką samotność, jak tego chcieli egzystencjaliści; ani nie polega na tym, że człowiek jest miarą wszelkich rzeczy, jak tego sobie życzył Protagoras i tradycyjni humaniści; ale polega na tym, że jesteśmy kustoszami tego wspaniałego muzeum, które ewolucja wytworzyła, a którego najbardziej świadomą częścią jesteśmy my sami”²¹. W ekofilozofii świat postrzegany jest jako sanktuarium, którego człowiek jest strażnikiem i opiekunem. W dążeniu do wypełnienia owej misji człowiek powinien najpierw uwrażliwić się i dostrzec sakralność świata, aby następnie móc przeobrażać świat w twór ponadfizyczny, zmierzając równocześnie samemu do coraz większej duchowości i sakralności. Wiedza o sanktuarium, jakim jest świat, ma więc prowadzić nie do dominacji nad naturą, ale do samodoskonalenia i większej spistości między ludźmi i resztą stworzenia²².

Między tymi dwiema koncepcjami istnieje zasadnicza różnica. Sprowadza się ona do roli człowieka w funkcjonowaniu świata. Ekologia głęboka traktuje człowieka na równi z innymi istotami i sugeruje ograniczenie wpływu człowieka na świat, natomiast ekofilozofia wskazuje na rolę człowieka w rozwoju i zmierzaniu świata do coraz większej doskonałości (sakralności). Nie wpisuje się ona jednak

¹⁸ Por. H. Skolimowski, *Filozofia...*, s. 25–26.

¹⁹ Por. tamże, s. 26–27.

²⁰ Tenże, *Medytacje...*, s. 49.

²¹ Tamże, s. 74.

²² Por. tenże, *Humanizm...*, s. 223–224; tenże, *Medytacje...*, s. 12–17.

w ideologię dominacji nad przyrodą, ponieważ rozwój świata i fakt współtworzenia go przez człowieka wiąże z rozwojem duchowym – z kontemplacją świata, coraz większą wrażliwością człowieka i sakralizacją świata oraz człowieka. Mimo tej różnicy należy jednak wskazać na podobieństwa między obiema koncepcjami. Obydwie przypisują rzeczywistości przyrodniczej wartość immanentną, a tym samym mieszczą się w granicach biocentryzmu. Ponadto zarówno ekologia głęboka, jak i ekofilozofia nie podejmują w zasadzie kwestii transcendentnego Absolutu. Przyjrzyjmy się zatem, jak ukazywany jest sens życia, jeżeli relacja na linii człowiek–przyroda poszerzona zostaje o relację do Boga.

Relacja między człowiekiem i przyrodą w koncepcji teocentrycznej

Chrześcijaństwo, odwołując się do tekstów objawionych, formułuje myśl, którą można określić jako teocentryczną²³. Wartość przyrody uzasadniana jest w niej faktem stworzenia świata przez Boga. Wbrew tezie o odpowiedzialności judaizmu i chrześcijaństwa za nieumiarkowaną eksploatację środowiska naturalnego – tezie stawianej ze względu na słowa Boga skierowane do człowieka w Księdze Rodzaju: „abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad...” (1, 28) – w koncepcjach teocentrycznych wskazuje się, że implikacją biblijnego objawienia jest odpowiedzialność człowieka za teraźniejszość i przyszłość świata²⁴. Juliusz Synowiec, wyjaśniając myśl pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, podkreśla, że pisarz biblijny, mówiąc o panowaniu człowieka nad innymi istotami, miał na myśli starotestamentowy ideał króla, który w swych rządach powinien odznaczać się mądrością, gospodarnością oraz troską o pomyślność i dobro swego państwa. Analogicznie, panujący nad stworzeniami człowiek powinien nie tylko korzystać z zasobów przyrody, ale także roztropnie zabiegać o ich utrzymanie i nie niszczyć ich bezmyślnie²⁵. O słuszności takiej interpretacji świadczą inne słowa z Księgi Rodzaju: „Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał” (Rdz 2, 15)²⁶.

²³ Por. M. Ciszek, *Antropocentryczne czy teocentryczne podstawy chrześcijańskiej etyki środowiskowej*, [w:] J.W. Czartoszewski (red.), dz.cyt., s. 62–71.

²⁴ Por. W. Bołoz, *Biblijne podstawy ekoteologii*, [w:] J.M. Dołęga, J.W. Czartoszewski, A. Skowroński (red.), dz.cyt., s. 342–343.

²⁵ Por. J. Synowiec, *Na początku. Pradzieje biblijne: Rdz 1,1–11,9*, Kraków 1996, s. 74.

²⁶ Por. J. Bagrowicz, „*Czyńcie sobie ziemię poddaną...*” (Rdz 1,28), czyli jak doglądać i uprawiać ogród Eden, [w:] B. Przyborowska (red.), *Natura, edukacja, kultura. Pedagogia źródeł*, Toruń 2006, s. 95–101.

W ekoteologii (bo tak nazywana jest myśl teocentryczna) pojawia się wprawdzie stwierdzenie o szczególnym miejscu człowieka wśród stworzeń, ale nie jest to stanowisko antropocentryczne, ponieważ świat pozaludzki nie jest postrzegany w kategoriach wartości instrumentalnych, ale ma wartość immanentną. W ekoteologii wszystkie stworzenia mają własną godność. Ich immanentna wartość jest uzasadniana przede wszystkim wolą Boga. Analizując biblijne opowiadanie o początku świata, należy bowiem zauważyć, że zwierzęta, podobnie jak człowiek, zostały stworzone szóstego dnia, określone jako dobre dzieło Boga i, podobnie jak człowiekowi, Bóg udzielił im błogosławieństwa płodności i liczebnego wzrostu (por. Rdz 1, 20–31)²⁷. Ponadto zadanie, które Bóg daje człowiekowi, świadczy o tym, że świat pozaludzki jest przedmiotem upodobania ze strony Boga. Przyroda ma być dla człowieka przedmiotem opieki, a nie eksploatacji.

Wskazanie na polecenie opieki nad światem, jakie kieruje Bóg do człowieka, nie dotyka głębi biblijnej koncepcji odniesienia człowieka do przyrody. Biblijne opowiadanie podejmuje bowiem nie tylko problem wartości stworzeń pozaludzkich, ale także sensu ludzkiego życia. Chrześcijaństwo upatruje ostatecznego celu życia człowieka w wiecznym zjednoczeniu z Bogiem, a rozwój człowieka łączy z upodabnianiem się do Boga. Znajdujące się w opisie stworzenia świata stwierdzenie, że człowiek powstał *na obraz* Boga (Rdz 1, 27), wpisuje się w tę ideę. Nie jest bowiem ono rozumiane jedynie w sposób statyczny – jako podkreślenie rozumności i wolności ludzkiego działania, ale także w sposób dynamiczny – jako zadanie upodabniania się poprzez swoje działania do Boga, który przecież w akcie stwórczym powoływał do istnienia i nadawał światu coraz większą doskonałość, a nie niszczył i zabijał. Jedynie doskonalenie przez człowieka rzeczy stworzonych prowadzi więc do doskonalenia samego człowieka – do jego upodabniania się do Boga. Upodabnianie się do Boga poprzez służbę człowiekowi i stworzeniu, poprzez współpracę z Bogiem w dziele stwarzania, prowadzi także do coraz większego zjednoczenia ze Stwórcą, czyli do realizacji eschatologicznego powołania człowieka²⁸.

Intuicje pojawiające się podczas lektury Biblii znajdują potwierdzenie w dokumentach Magisterium Kościoła. Analizując je w interesującej nas perspektywie

²⁷ Por. W. Bołoz, dz.cyt., s. 347–348, 353, 355; P. Kędziński, *Chrześcijańska nauka w kształtowaniu świadomości ekologicznej*, [w:] W. Mirowski (red.), *Świadomość ekologiczna i społeczne ruchy „Zielonych” w Polsce*, Warszawa 1999, s. 134–142.

²⁸ Por. S. Urbański, *Ekoteologia duchowości człowieka*, „Ateneum Kapłańskie” 2002, nr 138, s. 466–471, 476; tenże, *Ekoduchowość chrześcijanina*, [w:] tenże (red.), *Duchowość współczesnego człowieka w świetle globalizacji edukacji*, Warszawa 2003, s. 11–19.

antropologicznej, warto zwrócić uwagę na dwa wątki. Po pierwsze, źródeł kryzysu ekologicznego upatruje się w kryzysie samego człowieka, który dąży głównie do zaspokojenia swoich potrzeb materialnych, a wyobcowany ze związków z naturą postrzega ją przez pryzmat celów doraźnego użycia i zużycia. Po drugie, dokumenty Kościoła przypominają, że Ziemia ma swój własny kształt i wyznaczone przez Boga przeznaczenie, natomiast powołaniem człowieka jest realizacja owego przeznaczenia, a nie sprzeniewierzenie się mu (por. SRS 28, 34; CA 37–38)²⁹.

Religijna myśl teocentryczna, nazywana ekoteologią, podpowiada zatem kształtowanie takiego sposobu życia, w którym człowiek współlistnieje w harmonii ze środowiskiem przyrody i nieustannie współdziała ze Stwórcą; jego duchowość obejmuje poczucie współodpowiedzialności za stan integralności świata stworzonego przez Boga; konsekwentnie jego działania uwzględniają dobro relacji między nim, Stwórcą i światem³⁰.

Nietrudno zauważyć, że uwzględnienie relacji z Absolutem w określeniu odniesienia człowieka do rzeczywistości przyrodniczej przebudowuje samą koncepcję relacji człowieka ze światem. Przyjrzyjmy się zatem niektórym konsekwencjom poszczególnych ujęć, wskazując na ich zalety i ograniczenia zarówno w antropologii (3.), jak i w praktyce wychowawczej (4.), oraz podkreślając przy okazji specyfikę propozycji chrześcijańskiej.

Specyfika teocentrycznej koncepcji sensu ludzkiej egzystencji na tle ujęć biocentrycznych

Rozwijająca się w XX wieku myśl ekologiczna przybiera różne formy. Zestawienie poszczególnych koncepcji pozwala zauważyć podobieństwa oraz różnice występujące między nimi. Biorąc pod uwagę wątek antropologiczny, należy stwierdzić, że zarówno ujęcia biocentryczne, jak i myśl teocentryczna dostrzegają kryzys człowieka polegający na przyjęciu przez niego materialistycznej wizji świata oraz dostrzeganiu sensu życia w zwiększonej konsumpcji przy równoczesnym niedocenianiu duchowego wymiaru ludzkiej egzystencji i konieczności dążenia do samo-realizacji w tym wymiarze.

²⁹ Por. W. Tyburski, *Człowiek i środowisko w nauce społecznej Kościoła katolickiego*, „Ateneum Kapłańskie” 2002, nr 138, s. 453–464; J.M. Dołęga, *Troska Jana Pawła II o środowisko*, [w:] S. Urbański (red.), dz.cyt., s. 136.

³⁰ Por. S. Urbański, *Ekoteologia...*, s. 477; tenże, *Ekoduchowość...*, s. 11.

Poszukująca rozwiązania tego problemu ekologia głęboka sugeruje, aby człowiek ograniczył do minimum swoje potrzeby materialne, wycofał się z dominacji nad światem, realizował się w wymiarze duchowym i dał szansę realizacji istotom pozaludzkim. Propozycja ta rodzi pytanie o zdolność człowieka do zrealizowania siebie w wymiarze czysto duchowym. Jako istota cielesno-duchowa pragnie on niewątpliwie nadawać kształt otaczającej go rzeczywistości i dostrzegać owoce własnej pracy. Rezygnacja z tego wymiaru samorealizacji oznaczałaby zatem dla większości ludzi utratę sensu życia. Poza tym kresem ludzkich dążeń jest zawsze określone dobro. W ekologii głębokiej kwestia owego dobra pozostaje niedoprecyzowana. Nurt ten sugeruje wprawdzie, aby zrezygnować ze zdobywania dóbr materialnych, a w zamian otworzyć się na relację z innym człowiekiem, ale nie rozwija tematów naczelnego celu ludzkiego życia oraz celów wpisanych w życie społeczne, które jest również niezwykle ważne dla pojedynczego człowieka.

W koncepcji ekofilozoficznej człowieka nie stawia się na równi z innymi istotami, tak jak to jest czynione w ekologii głębokiej, ale przypisuje się mu szczególną misję do zrealizowania. Jego zadaniem jest nadanie rzeczywistości wymiaru duchowego poprzez kontemplację sanktuarium, które stanowi Ziemia. W ten sposób podkreślana jest wyjątkowość człowieka wśród istot żywych. Przyglądając się tej koncepcji, można zadać jednak podobne jak w przypadku ekologii głębokiej pytania: na ile koncepcja ta uwzględnia cielesno-duchową naturę człowieka, czy może zapomina o ludzkiej cielesności i ujmuje człowieka jedynie w wymiarze duchowym?; poza tym jakie dobro ukazywane jest w ekofilozofii jako cel ludzkich dążeń? Wiele koncepcji etycznych, podobnie jak ekofilozofia, budowanych jest w oparciu o pytanie: jaki powinien być człowiek?, podczas gdy w każdy ludzki czyn wpisane jest określone dobro, będące przedmiotem realizacji, a więc konsekwentnie w etyce należy rozważać problem dobra, którego realizacja łączy się z osiągnięciem szczęścia przez człowieka.

Rozwijana w ramach chrześcijaństwa myśl teocentryczna wskazuje na dobro, które zdolne jest zaspokoić ludzkie pragnienie szczęścia i które w związku z tym powinno stać się przedmiotem realizacji – tym dobrem jest oczywiście Bóg. Uwzględnia również cielesno-duchową naturę człowieka, ponieważ realizację eschatologicznego powołania łączy z odpowiedzialną opieką nad stworzoną rzeczywistością. Owa opieka zakłada możliwość przekształcania rzeczywistości, o ile działania te prowadzą do większej doskonałości świata. Konkretnemu człowiekowi działania, budujące harmonię w świecie przyrody, mogą dać satysfakcję i nakreślić sens egzystencji w wymiarze doczesnym, tym bardziej że owa satysfakcja pojawia

się w konkretnym doświadczeniu i nie wymaga wprowadzania w specyficzny tok myślenia, jaki stanowią koncepcje biocentryczne.

Porównując przedstawione powyżej teorie, można powiedzieć, że w ramach refleksji chrześcijańskiej sens życia ukazywany jest w sposób bardziej pełny i odpowiadający naturze oraz aspiracjom człowieka. Mając na uwadze, że relacja do przyrody stanowi ważny wymiar ludzkiego światopoglądu i określenie jej wiąże się w pewnym wymiarze z odnalezieniem sensu życia, należy stwierdzić, że w ramach edukacji religijnej należy zwrócić większą uwagę na budowanie harmonii między człowiekiem a środowiskiem przyrodniczym, tak aby człowiek odnalazł swoje miejsce we wszystkich relacjach, które są dla niego istotne, i aby budowany przez człowieka obraz relacji do Boga, człowieka i świata przyrodniczego tworzył harmonijną całość. W przeciwnym wypadku – jeżeli w wychowaniu religijnym problem relacji do świata przyrody zepchnie się na margines zainteresowań (co w pewnym sensie jest implikacją personalizmu) – obraz świata, budowany przez konkretnego człowieka, będzie rozбивał się na obrazy częściowe, inspirowane przez różne, niekiedy sprzeczne ze sobą sposoby myślenia. Trudno przewidzieć, jakie konsekwencje może przynieść takie zderzenie. Jedną z możliwości wskazuje Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*: „Gdy zatem zanika wrażliwość na Boga, zostaje też zagrożona i zniekształcona wrażliwość na człowieka [...]. Człowiek nie potrafi już postrzegać samego siebie jako kogoś «przedziwnie odmiennego» od innych ziemskich stworzeń; uznaje, że jest tylko jedną z wielu istot żyjących, organizmem, który – w najlepszym razie – osiągnął bardzo wysoki stopień rozwoju” (nr 22)³¹.

Problem z przekazem idei ekologicznych w ramach refleksji teocentrycznej polega jednak na tym, że Absolut, będący głównym celem ludzkich działań w koncepcji teocentrycznej, nie jest u większości osób osiągany w doświadczeniu religijnym, ale przyjmowany jest poprzez tradycję i dlatego istnieje dysonans między poglądami religijnymi a moralnym wymiarem religijności. Przyjmowane na drodze transmisji kulturowej przekonania religijne w niewielkim stopniu wpływają na życie i w praktyce działania konkretnego człowieka, oficjalnie deklarującego chrześcijańską tożsamość, może cechować instrumentalne i utylitarne traktowanie przyrody, dalekie od podejścia chrześcijańskiego, a bliskie postawom antropocentrycznym.

³¹ Słów tych można użyć do polemiki z ideami biocentryzmu, a szczególnie tezami ekologii głębokiej dotyczącymi równości między wszystkimi stworzeniami. Ich konsekwencją jest chociażby postulat znacznego zmniejszenia populacji ludzkiej, formułowany przez twórcę ekologii głębokiej Arne Naessa. Por. A. Naess, dz.cyt., s. 19.

W kierunku praktyki edukacji religijnej w aspekcie relacji człowiek–środowisko przyrodnicze

Ostatnia kwestia, której należy poświęcić uwagę, dotyczy tego, jak wychowywać do właściwej relacji z przyrodą i tym samym, jak pomóc dojrzewającemu człowiekowi w odnalezieniu sensu własnej egzystencji, który w jakiejś części obejmuje stosunek do przyrody. W praktyce edukacyjnej zarówno ekologia głęboka, jak i ekofilozofia zdaje się, że sięgają głębiej, niż to czyni myśl chrześcijańska. W koncepcji sformułowanej przez Arne Naessa, oprócz wskazania na metodę *głębokich* pytań czy wywodzących się z religii wschodu ścieżek rozwoju duchowego, zawarte jest przekonanie, że człowiekowi potrzebny jest kontakt choć ze skrawkiem dzikiej przyrody – konieczne jest wyjście poza cywilizację i generowane przez nią potrzeby, aby móc określić własne miejsce na Ziemi i dostrzec immanentną wartość bytów pozaludzkich. Arne Naess uważa na przykład, że chcąc chronić rzekę przed wielkimi budowlami inżynierskimi, należy przede wszystkim zaprosić budowniczych na spacer wzdłuż rzeki, aby nacieszyli się różnymi widokami jej swobodnych procesów, różnorodnością życia³². Również ekofilozofia wskazuje na wagę kontaktu z przyrodą w procesie odnajdywania właściwej relacji do niej. Henryk Skolimowski stwierdza bowiem, że warunkiem uwrażliwienia się i dostrzeżenia sakralności świata jest kontemplacja przyrody. Obydwie koncepcje mówią zatem o konieczności doświadczenia i przeżycia wartości przyrody.

Budowanie harmonii w relacjach człowiek–przyroda powinno być, jak to zostało stwierdzone, częścią wychowania religijnego. To ostatnie prowadzone jest jednak głównie poprzez lekcję religii, która realizowana jest w murach szkoły. Bogactwo treści z zakresu ekoteologii przekazywane jest w formie teorii³³ i nie znajduje poparcia w doświadczeniu. Nawet obrazy strumienia, górskiego łańcucha czy lasu, użyte jako pomoce dydaktyczne, nie są tym samym, co staniecie nad brzegiem strumienia, na szczycie góry czy w lesie oraz uświadomienie sobie, że świat, w którym żyje człowiek, nie jest jego własnością, chociaż należy traktować go jako dar i zadanie od Boga.

³² Por. tamże, s. 18.

³³ Analizy dokumentów oraz materiałów katechetycznych pod kątem obecności w nich myśli ekologicznej dokonał Stanisław Dziekoński. Zob. *Problematyka ekologiczna w posoborowych katechetycznych dokumentach Kościoła*, [w:] J.M. Dołęga, J.W. Czartoszewski, A. Skowroński (red.), dz.cyt., s. 233–244; *Teologiczne podstawy wychowania ekologicznego w katechezie*, „Ate-neum Kapłańskie” 2002, nr 138, s. 481–496.

Aby edukacja religijna była zdolna w większym stopniu pomóc dojrzewającemu współcześnie człowiekowi w odnalezieniu ostatecznego sensu własnej egzystencji, zharmonizowanego z sensami cząstkowymi, doczesnymi, w tym z misją wobec przyrody, powinna zatem, przynajmniej od czasu do czasu, opuścić tzw. antroposferę, do której zaliczają się niewątpliwie kościół oraz sala katechetyczna, powinna otworzyć się w dużo większym stopniu na turystykę. Możliwość obcowania z pięknem świata podczas wędrówki górskim szlakiem, leśną drogą czy plażą jest bowiem szansą na odkrycie nie tylko piękna przyrody, ale również wspaniałości Stwórcy³⁴, immanentnej wartości świata przyrody oraz ludzkiego powołania, polegającego na pielęgnacji ogrodu, w którym Bóg umieścił człowieka. W konsekwencji zaś może zrodzić pragnienie upodobnienia się do Stwórcy poprzez ochronę i stwarzanie coraz lepszych warunków do rozwoju rzeczywistości przyrodniczej.

Oczywiście edukacja religijna wraz z jej ekologicznym aspektem nie tyle jest z założenia oderwana od doświadczenia kontaktu z przyrodą, co po prostu kwestia ta pozostaje poza nielicznymi przypadkami niezauważona lub niedoceniona. Za przykład uwzględnienia w edukacji religijnej owego doświadczenia można uznać formację Ruchu Światło-Życie, który nie tylko usytuował swoje centrum u zbiegu Gorców, Pienin i Beskidu Sądeckiego, ale także pobudza do odkrywania Boga poprzez kontemplację świata oraz do odnalezienia swojego powołania w relacji do świata. Świadomość wagi doświadczenia kontaktu z przyrodą dla zbudowania właściwej relacji z nią przebija również z wypowiedzi Jana Pawła II. Podczas pielgrzymki do Polski w 1999 roku Papież w Zamościu powiedział: „Kiedy wędruję po polskiej ziemi, od Bałtyku, przez Wielkopolskę, Mazowsze, Warmię i Mazury, kolejne ziemie wschodnie od Białostockiej do Zamojskiej, i kontempluję piękno tej ojczystej ziemi, uprzytamniam sobie ten szczególny wymiar zbawczej misji Syna Bożego. Tu z wyjątkową mocą zdaje się przemawiać błękit nieba, zieleń lasów i pól, srebro jezior i rzek. [...] A wszystko to świadczy o miłości Stwórcy, o ożywczej mocy Jego Ducha i o odkupieniu, którego Syn dokonał dla człowieka i dla świata. Wszystkie te stworzenia mówią o swojej świętości i godności [...]”³⁵.

³⁴ Por. M. Ostrowski, *Jana Pawła II szlaki – refleksja o chrześcijańskiej turystyce*, [w:] XIII Seminarium „Sacrum i przyroda”. W stulecie Orlej Perci, Zakopane 2005, s. 18–20; T. Jelonek, *Góry w Biblii*, [w:] XIII Seminarium..., s. 29–30; L. Turowski, *Turystyka i inteligencja emocjonalna*, Warszawa 2002, s. 104; K. Przeclawski, *Życie – to podróż*, Warszawa 2005, s. 128; T. Paszkowska, „Pochwała stworzeń” jako forma uwielbienia Stwórcy, [w:] M.U. Mazurczak, J. Patyra, M. Żak (red.), *Obraz i przyroda*, Lublin 2005, s. 389.

³⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas liturgii słowa w Zamościu*, [w:] J.M. Dołęga, J.W. Czarotowski, A. Skowroński (red.), dz.cyt., s. 540.

Zakończenie

Zmiany w środowisku przyrodniczym, związane z działalnością człowieka, doprowadziły w XX wieku do stwierdzenia zagrożenia jego samego. Świadomość kryzysu, w jakim znalazł się człowiek, wyraża się z kolei w koncepcjach ekofilozoficznych, które budują nową wizję świata, człowieka i sensu ludzkiego życia. Ich zasługą jest niewątpliwie budzenie wrażliwości na problemy, które dotąd nie znajdowały się w centrum ludzkiego zainteresowania. Formułowane w ramach ekofilozofii idee popadają jednak często w inną skrajność, nieuwzględniając transcendentnych poszukiwań i odniesień człowieka, jak również całego dorobku personalizmu, w ramach którego podkreśla się szczególną godność i wyjątkowość każdej osoby. W tym kontekście zadaniem, jakie staje przed pedagogiką chrześcijańską, jest budowanie takich podstaw dla wychowania, aby rozwijający się człowiek mógł odnaleźć sens własnego istnienia we wszystkich płaszczyznach własnej egzystencji oraz we wszystkich relacjach, które tworzy, uwzględniając oczywiście relację do świata przyrody.

Bibliografia

- Bagrowicz J., „*Czyńcie sobie ziemię poddaną...*” (Rdz 1,28), czyli jak doglądać i uprawiać ogród Eden, [w:] B. Przyborowska (red.), *Natura, edukacja, kultura. Pedagogia źródeł*, Toruń 2006.
- Bołoz W., *Biblijne podstawy ekoteologii*, [w:] J.M. Dołęga, J. W. Czartoszewski, A. Skowroński (red.), *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, Warszawa 2001.
- Bonenberg M.M., *Aksjologiczne problemy ekologii*, [w:] M. Gołaszewska (red.), *Poznanie i doznanie. Eseje z estetyki ekologii*, Kraków 2000.
- Booth A.L., *Kim jestem? Kim jesteś? Rozpoznanie tożsamości i inne trzy ekozofie*, „Dzikie Życie” 1999, nr 7, 8.
- Bronk A., *Kultura*, [w:] J. Herbut (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997.
- Ciszek M., *Antropocentryczne czy teocentryczne podstawy chrześcijańskiej etyki środowiskowej*, [w:] J. W. Czartoszewski (red.), *Etyka środowiskowa wyzwaniem XXI wieku*, Warszawa 2002.
- Devall B., Sessions G., *Ekologia głęboka*, Warszawa 1995.

- Dołęga J.M., *Troska Jana Pawła II o środowisko*, [w:] S. Urbański (red.), *Duchowość współczesnego człowieka w świetle globalizacji edukacji*, Warszawa 2003.
- Dołęga J.M., *Z filozofii nauk ekologicznych*, [w:] tenże, J.W. Czartoszewski, A. Skowroński (red.), *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, Warszawa 2001.
- Dziekoński S., *Problematyka ekologiczna w posoborowych katechetycznych dokumentach Kościoła*, [w:] J.M. Dołęga, J.W. Czartoszewski, A. Skowroński (red.), *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, Warszawa 2001.
- Dziekoński S., *Teologiczne podstawy wychowania ekologicznego w katechezie*, „Ate-neum Kapłańskie” 2002, nr 138.
- Głaz S., *Sens życia a religia. Wymiary filozoficzno-psychologiczne*, Poznań 2006.
- Heller M., Życiński J., *Dylematy ewolucji*, Tarnów 1996.
- Hull Z., *Filozofia ekologii jako nowa dziedzina filozofowania*, [w:] W. Tyburski (red.), *Ekofilozofia i bioetyka. Materiały VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Toruniu*, Toruń 1996.
- Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1996.
- Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1996.
- Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996.
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas liturgii słowa w Zamościu*, [w:] J.M. Dołęga, J.W. Czartoszewski, A. Skowroński (red.), *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, Warszawa 2001.
- Jelonek T., *Góry w Biblii*, [w:] XIII Seminarium „Sacrum i przyroda”. *W stulecie Orlej Perci*, Zakopane 2005.
- Kędzierski P., *Chrześcijańska nauka w kształtowaniu świadomości ekologicznej*, [w:] W. Mirowski (red.), *Świadomość ekologiczna i społeczne ruchy „Zielonych” w Polsce*, Warszawa 1999.
- Konstańczak S., *Wybrane zagadnienia ekofilozofii*, Słupsk 2005.
- Kulasiewicz J., *Głęboka ekologia Arne Naessa*, Dolina Wapienicy k. Bielska-Białej 1993.
- Kulik R., *Odkrywanie natury. Praktyka głębokiej ekologii*, Bystra 2007.
- Liszewski D., *Ekologia głęboka w pigułce*, cz.1, „Dzikie Życie” 2000, nr 7, 8.
- Michalski J., *Edukacja i religia jako źródła rozwoju egzystencjalno-kognitywnego*, Toruń 2004.

- Michalski J., *Znaczenie edukacji religijnej dla kształtowania tożsamości jednostki oraz wspólnoty życia społecznego*, [w:] J. Rutkowiak, D. Kubinowski, M. Nowak (red.), *Edukacja. Moralność. Sfera publiczna. Materiały z VI Ogólnopolskiego Zjazdu Pedagogicznego PTP*, Lublin 2007.
- Naess A., *Musimy słuchać swoich uczuć*, [w:] A.J. Korbel (red.), *O przyrodzie i człowieku. Rozmowy Dzikiego Życia*, Bielsko-Biała 2001.
- Osiem punktów głębokiej ekologii, [w:] A.J. Korbel (red.), *O przyrodzie i człowieku. Rozmowy Dzikiego Życia*, Bielsko-Biała 2001.
- Ostrowski M., *Jana Pawła II szlaki – refleksja o chrześcijańskiej turystyce*, [w:] XIII Seminarium „Sacrum i przyroda”. *W stulecie Orlej Perci*, Zakopane 2005.
- Papuziński A., *Metafizyczne dziedzictwo nauki jako problem filozofii ekologii*, [w:] W. Tyburski (red.), *Ekofilozofia i bioetyka. Materiały VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Toruniu*, Toruń 1996.
- Paszowska T., *„Pochwała stworzeń” jako forma uwielbienia Stwórcy*, [w:] M.U. Mazurczak, J. Patyra, M. Żak (red.), *Obraz i przyroda*, Lublin 2005.
- Piątek Z., *Iluzja antropocentryczna a eko-filozofia*, [w:] A. Papuziński, Z. Hull (red.), *Wokół eko-filozofii. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Henrykowi Skolimowskiemu dla uczczenia siedemdziesięciolecia urodzin*, Bydgoszcz 2001.
- Przeclawski K., *Życie – to podróż*, Warszawa 2005.
- Ryszkiewicz M., *Matka Ziemia w przyjaznym kosmosie: Gaja i zasada antropocentryczna w dziejach myśli przyrodniczej*, Warszawa 1994.
- Seed J., *Antropocentryzm*, [w:] B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka*, Warszawa 1995.
- Skolimowski H., *Filozofia żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia*, Warszawa 1992.
- Skolimowski H., *Humanizm ekologiczny. Odpowiedź na pytanie: „Dokąd zmierzamy?”*, [w:] A. Papuziński, Z. Hull (red.), *Wokół eko-filozofii. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Henrykowi Skolimowskiemu dla uczczenia siedemdziesięciolecia urodzin*, Bydgoszcz 2001.
- Skolimowski H., *Medytacje o nędzach cywilizacji technicznej i o blaskach życia ludzkiego*, Londyn 1979.
- Synowiec J., *Na początku. Pradzieje biblijne: Rdz 1,1–11,9*, Kraków 1996.
- Sztumski W., *Enwironmentalizm i edukacja proekologiczna*, [w:] J.M. Dołęga, J.W. Czaratoszewski, A. Skowroński (red.), *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, Warszawa 2001.
- Turoś L., *Turystyka i inteligencja emocjonalna*, Warszawa 2002.

- Tyburski W., *Człowiek i środowisko w nauce społecznej Kościoła katolickiego*, „Ateneum Kapłańskie” 2002, nr 138.
- Tyburski W., *Etyka środowiskowa a paradygmat antropocentryzmu*, [w:] tenże (red.), *Ekofilozofia i bioetyka. Materiały VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Toruniu*, Toruń 1996.
- Tyburski W., *System wartości i etyczna ochrona środowiska przyrodniczego*, [w:] tenże (red.), *Człowiek i środowisko. Dyscypliny humanistyczne i ekologia*, Toruń 1995.
- Urbański S., *Ekoduchowość chrześcijanina*, [w:] S. Urbański (red.), *Duchowość współczesnego człowieka w świetle globalizacji edukacji*, Warszawa 2003.
- Urbański S., *Ekoteologia duchowości człowieka*, „Ateneum Kapłańskie” 2002, nr 138.
- Wolny M., *Pedagogiczne aspekty ekologii i ochrony środowiska*, Olsztyn 2002.
- Wróblewski Z., *Uwagi na temat kontrowersji antropocentryzm – biocentryzm w etyce ekologicznej*, [w:] J.W. Czartoszewski (red.), *Etyka środowiskowa wyzwaniem XXI wieku*, Warszawa 2002.