

Bp Stanisław WIELGUS

CZŁOWIEK A CENTRUM WSZECHŚWIATA

Zachowując unikalną wartość człowieka, który jest transcendentny wobec wszechświata i który musi umieć się przeciwstawić zarówno pokusie samoubóstwienia, jak i samourzeczowienia – teocentryzm odrzuca antropocentryczną arogancję wobec pozostałego świata, wyznaczając człowiekowi zadanie służenia Bogu w rodzinie całego stworzenia jako jego pokornemu opiekunowi.

Termin „kosmocentryzm” wprowadzony został do piśmiennictwa filozoficznego u schyłku XIX wieku przez W. Diltheya jako synonim dla jednej z form panteizmu, głoszącego, że wszystkie byty są częściami niepodzielnej jedności, którą stanowi kosmos, identyczny z nimi i stanowiący dla nich źródło wartości oraz sensu – kosmos, który charakteryzuje się nie dającym się bliżej określić boskim charakterem. We współczesnej literaturze przedmiotu „kosmocentryzm” jest rozumiany jako taka wizja rzeczywistości, która całkowicie wtapia człowieka w świat materii, wykluczając jakkolwiek jego supremację czy też większą wartość w stosunku do innych części świata. Za prekursorów tak pojmowanego filozoficznego kosmocentryzmu uważani są milezyjczycy i inni presokratycy, którzy uznawali istnienie jednej tylko, mającej charakter boski, rzeczywistości, którą utożsamiali z całokształtem kosmosu. Nazywając kosmos „boskim” nie mieli na myśli Boga osobowego, lecz te cechy świata, które identyfikowali z boskością, a więc nieśmiertelność, niestarzenie się, samowystarczalność, posiadanie pełni i łatwości życia oraz posiadanie mocy i realizowanie jej. Centrum zainteresowania presokratyków stanowiła „physis” (stąd zwano ich „fizjologami”) – istota i źródło wszechrzeczy, ich plan i odwieczny, niezmienny wzorzec zachowania się. Presokratycy twierdzili, że kosmos jest w równej mierze materialny i ożywiony (stąd ich druga nazwa „hylozości”), przenika go przy tym „kosmiczna sprawiedliwość” utrzymująca wszystkie rzeczy we właściwych im granicach i korygująca wszelkie uszczerbki w tym względzie spowodowane jakimkolwiek naruszeniem tych granic. Kosmos ma więc charakter normatywny, jako taki wyznacza normy zachowań i działań obowiązujące wszystko, co istnieje. Wizja rzeczywistości prezentowana przez presokratyków była zatem całkowicie odczłowieczona. Człowiek stanowił w niej tylko jedną, równoprawną z innymi, część kosmosu, z którego jednakowo powstały wszelkie rzeczy, w tym ludzie i bogowie, i w którego strukturze nie ma żadnego punktu szczytowego. Presokratyków interesowały dwa zasadnicze zagadnienia, a mianowicie: Jaka jest rzeczywista istota kosmo-

su? W jaki sposób taki kosmos, jaki postrzegamy, rodzi się z kosmosu takiego, jakim jest rzeczywiście?

Poza ujęciem prezentowanym przez presokratyków istniało w filozofii inne jeszcze rozumienie „kosmocentryzmu”, jako takiego poglądu, który dostrzegając (podobnie jak presokratycy) w kosmosie odwieczną normę działania, traktował go jako synonim paradygmatycznego, dostrzeganego szczególnie w niebie ładu, któremu człowiek musiał się podporządkować, aby pozostawać z nim w zgodzie we wszystkich swoich działaniach. W związku z powyższym poglądem zrodziła się już w filozofii starożytnej teoria człowieka jako „kosmocentrycznego mikrokosmosu”. Wyrażała ona bezpośrednią bliskość i adekwatność człowieka i kosmosu jako rzeczywistości stanowiących nierozzerwalną jedność. W myśl tej teorii człowiek nie jest bytem „ekscentrycznym”, tj. stojącym na zewnątrz w stosunku do kosmosu, lecz jest jego częścią składową. Historycy filozofii szukają początków tej teorii u Platona, który przez „kosmos” rozumiał, podobnie jak pitagorejczycy, ład będący rezultatem zespolenia – według zasad proporcji i harmonii – tego, co różnorodne. Najdoskonalszą harmonię realizuje, według Platona, dusza świata, która najbardziej jest „kosmosem”. Spośród dusz ożywiających poszczególne ciała najwierniejszą kopią duszy świata jest dusza ludzka. Dlatego właśnie ona jest najbardziej „mikrokosmosem”, ponieważ tak jak dusza świata stanowi harmonijny zestrój najbardziej skrajnych, spolaryzowanych ogniw bytu i ich funkcji. Mikrokosmosem jest także ludzkie ciało ożywiane przez duszę, ponieważ zbudowane zostało z tych samych elementów, co świat ożywiany przez duszę świata i ma taką samą jak on strukturę odzwierciedlającą najdokładniej jego doskonale, geometryczne kształty i proporcje. Mikrokosmosem jest więc, według Platona, człowiek pojmowany jako istota składająca się z duszy i ciała, jako istota żywa, posiadająca rozum na podobieństwo istoty boskiej, a więc jako istota najpełniej odzwierciedlająca cały organizm kosmosu ożywianego duszą świata, wraz z jego siłami i ruchami.

Teorię Platona przejął i przekształcił – dokonując jej całkowitej spirytualizacji – Plotyn. W fenomenie ludzkim Plotyn dostrzegł przede wszystkim tak zwaną duszę wewnętrzną, którą nazywał prawdziwą, wyższą duszą, prawdziwym człowiekiem. Z tej duszy, zdaniem Plotyna, wypromieniowuje „dusza zewnętrzna”, która organizuje ludzkie ciało zwane przez niego „zwierzęciem”. „Dusza wyższa”, całkowicie niezależna od ciała ożywianego przez „duszę niższą”, przebywa zasadniczo w duszy świata i stanowi jej zminiaturyzowaną kopię, stąd przysługiwałaby jej raczej nazwa „mikroteos” niż „mikrokosmos”. W stosunku do człowieka, który będąc zwierzęciem ożywionym przez „duszę niższą”, dysponującą władzą myślenia dyskursywnego, i który stanowi właściwy „mikrokosmos”, „dusza wyższa” pełni funkcję opiekuńczego dajmona.

W filozofii neoplatońskiej istniała głęboka przepaść między Absolutem i materią, między duszą i ciałem. Aby ją zapełnić i połączyć jakoś owe obce sobie rzeczywistości, sam Plotyn, a później jego następcy, wprowadzili wiele

pośredniczących hipostaz. Zarówno świat, jak i człowiek należały do kategorii owych łączników, stanowiąc sferę spotkania się ze sobą rzeczywistości ducha i wszystkich odmian materii – włącznie z eterem, pojmowanym jako rodzaj materii niebieskiej, astralnej, w którą przyobleka się dusza przed połączeniem z ciałem ziemskim, złożonym z czterech pierwiastków świata podksiężycowego. W świetle powyższych uwag neoplatońską teorię człowieka jako obrazu kosmosu i mikrokosmosu należałoby ująć następująco: Dusza ludzka, wraz ze swoim eterycznym ciałem, stanowi rodzaj „człowieka wewnętrznego”, mikrokosmosu. Eter łączy w sobie natury czterech żywiołów świata podksiężycowego. Gdyby ludzkie ciało składało się tylko z nich, byłoby jedynie zewnętrznym zjawiskiem, ziemską obudową, mikrokosmosem ujmowanym zmysłami. Tymczasem człowiek jest mikrokosmosem całej rzeczywistości. Występują w nim zarówno wszystkie siły duszy (boskie: inteligencja; ludzkie: rozum; zwierzęce: zmysły; roślinne: życie), jak i wszystkie rodzaje elementów oraz ciał, tak że jest on istotą jednoczącą w sobie świat materialno-zmysłowy ze światem duchowym.

Liczni średniowieczni myśliciele chrześcijańscy, nawiązując do niektórych tekstów Pisma świętego (Mk 16, 15; Rz 8, 19.22), odnosili do człowieka występujące w nich określenie „omnis creatura”, a łącząc to przekonanie z teoriami – platońską i neoplatońską – człowieka jako mikrokosmosu (z którymi zapoznali się przez pośrednictwo takich zwłaszcza autorów, jak: Klaudiusz Mamertus, Grzegorz Wielki, Maksym Wyznawca, Jan z Damaszku, Nemezjusz z Emezy, Chalcydiusz, Makrobiusz, Wergiliusz, Seneka) dochodzili do wniosku, że człowiek jest w swojej istocie nie tylko obrazem i podobieństwem Boga, ale także całego stworzenia, całego kosmosu, że jednoczy w swojej naturze to wszystko, co przez Boga zostało stworzone. W tym duchu – choć na różne sposoby – wypowiedali się między innymi: Izydora z Sewilli, Beda Czcigodny, Jan Szkot Eriugena, Hugo i Godfryd ze Świętego Wiktora, Honoriusz Augustodunensis, Hildegarda z Bingen, Bernard Silvestris, Alanus z Lille, Wilhelm z Conches, Teodoryk z Chartres, Clarenbaud z Arras, Piotr Abelard, Jan z Salisburys, Raul z Langschamp, Gilbert Anglik, a później także Mikołaj z Kuzy i Marsilio Ficino.

Za kosmocentryczne uznawane są także nurty panteistyczne, głoszone poczynając od starożytności (między innymi: stoicy, Plotyn, różne nurty filozofii indyjskiej, szczególnie filozofia wedyjska, zwłaszcza w warstwie komentarzy zwanych Upaniszadami), przez średniowiecze (Jan Szkot Eriugena, Dawid z Dinant, Amalryk z Bene, Mistrz Eckhart) i reformację (J. Boehme), wiek XVII (B. Spinoza) aż po wieki XVIII, XIX i XX (G. W. F. Hegel, J. G. Fichte, W. F. Schelling, A. Schopenhauer, W. Ostwald, E. Haeckel, H. Taine, J. W. Goethe, F. Schleiermacher, R. Eucken, E. von Hartmann, G. Gentile, B. Croce, H. Bergson). Różne nurty panteistyczne łączy ogólne przekonanie, że istnieje tylko jedna substancja lub natura, mianowicie byt przez się istniejący,

absolutny, wieczny, nieskończony i nieosobowy. Byt ten identyfikowany bywał z życiem (Bergson), z niezmienną substancją (Spinoza), z abstrakcyjnym i nie dającym się określić bytem (Hegel), z absolutnym „ja” (Fichte), ze ślepą wolą (Schopenhauer) oraz z ideą i wolą jednocześnie (von Hartmann). Panteistyczne nurty różnią się między sobą w kilku aspektach: 1. Co do kwestii identityczności między Bogiem i empirycznymi rzeczami rozróżnia się następujące typy panteizmu: 1.1. panteizm immanentny – Bóg rozplywa się całkowicie i wyczerpuje w rzeczach (Oswald, Haeckel, Taine); 1.2. panteizm transcendentny (mistyczny) – dopatruje się boskiego pierwiastka jedynie w rdzeniu rzeczy, szczególnie w duszy; stworzenie staje się Bogiem dopiero po pozbyciu się zmysłowej powłoki (filozofia wedyjska, Plotyn, Eriugena, Mistrz Eckhart); 1.3. panteizm immanentno-transcendentny – Bóg urzeczywistnia się i objawia w rzeczach (Spinoza, niemiecki idealizm, Goethe, Schleiermacher, Eucken). Do tego nurtu zalicza się także panpsychizm – wszystko, co istnieje, ożywione jest przez duszę lub umysł świata (animizm, hylozoizm, Platon, stoicy, Plotyn, Ficino, F. Patrizi, G. Th. Fechner i inni). 2. Co do kwestii powstawania rzeczy: 2.1. panteizm emanacyjny – wywodzi rzeczy z niezmiennego Absolutu (neoplatonizm); 2.2. panteizm ewolucyjny – Bóg urzeczywistnia się przez dialektyczny rozwój świata i przez ludzkiego ducha dochodzi do samoświadomości (Fichte, Schelling, Hegel, Gentile, Croce); 2.3. panteizm statyczny – pomija całkowicie problem powstania rzeczy (Spinoza). 3. W aspekcie teoriopoznawczym rozróżnia się: 3.1. panteizm realistyczny – przyznaje rzeczom i jednostkowej świadomości niezależny od Boskiej Myśli byt (Spinoza, von Hartmann); 3.2. panteizm idealistyczny – utożsamia wszystkie rzeczy z Myślą Absolutu (Heglowski panlogizm utożsamiający myśl i byt). 4. Co do prymatu bytowego – Boga lub świata: 4.1. panteizm w ścisłym sensie – utożsamia Boga ze światem; 4.2. panteizm, w którym świat jest tylko sposobem objawienia się Boga (K. C. Krause, A. N. Whitehead, Ch. Hartshorne); stanowisko to odpowiada w zasadzie panteizmowi transcendentnemu i immanentno-transcendentnemu; 4.3. teopantyzm – świat jest funkcją Boga.

Kosmocentryczny charakter wymienionych wyżej postaci panteizmu wyraża się w przyjmowanym przez nie wspólnym przekonaniu, że wszystkie rzeczy, w tym także człowiek, nie są samodzielnymi substancjami, lecz tylko określeniami (modi) lub zjawiskami tego, co absolutne. Empiryczne rzeczy różnią się między sobą, jednak w swojej głębszej metafizycznej istocie są między sobą i łącznie z Bogiem czymś jednym.

Współczesną formą kosmocentryzmu, mającego również zabarwienie panteizujące, jest **biocentryzm**, który głosi, że cała sfera bytów naturalnych, stanowiących łańcuch współzależności, jest jądrem wszelkiego istnienia na ziemi i ostatecznym punktem odniesienia dla wszelkiego sensu, celu, wartości i moralności. Ziemski ekosystem stanowi wartość sam w sobie, ponieważ jest źródłem wszelkiego życia oraz strukturą je podtrzymującą. Biocentryzm głosi,

że wszystko, co istnieje, istnieje dla dobra całości, w skład której wchodzi. Zachowanie tej całości, to znaczy całej biosfery, będzie możliwe pod warunkiem zachowania harmonii z wszystkimi innymi bytami. Biocentryzm koncentruje się na życiu jako takim i wyklucza jakąkolwiek przewagę życia ludzkiego w stosunku do innych jego form. Żaden zresztą organizm, zdaniem zwolenników biocentryzmu, nie może rościć sobie prawa do supremacji nad jakimkolwiek innym organizmem. Wszystkie one są równoprawnymi elementami jednego systemu. Podobnie jak panteizm biocentryzm wyraża pogląd, że wszelki byt jest częścią niepodzielnej całości, że ludzie pozostają na tej samej płaszczyźnie z wszystkimi innymi bytami, że wszystkie rzeczy są ze sobą połączone i wzajemnie od siebie zależne oraz że źródło wartości i sensu stanowi sam kosmos, który charakteryzuje się boskimi cechami. Tak jak panteizm, również biocentryzm odrzuca ideę Boga transcendentnego w stosunku do świata. Człowiekowi – głoszą biocentryści – nie wolno już dłużej uważać się za centrum świata, gdyż tym centrum jest życie, natura i cała biosfera z jej różnorodnością i mnogością gatunków oraz jednostek w każdym z nich. Człowiek nie ma już dłużej prawa, biorąc pod uwagę współczesną wiedzę, w arogancki sposób wyodrębnić się z całej natury jako jej najdoskonalsze zwiędzenie. Przywłaszczanie sobie przez człowieka nadrzędnej pozycji w świecie jest przejawem dyskryminacji i rasizmu w stosunku do pozostałych gatunków żywych istot.

Aby nauczyć się szacunku wobec ziemi i wszystkich jej mieszkańców, uzyskać jedynie słuszne, biocentryczne widzenie świata, aby wreszcie doprowadzić do międzygatunkowej sprawiedliwości, konieczna jest – głosi biocentryzm – radykalna zmiana świadomości, zwłaszcza zachodnich społeczeństw, która może nastąpić dopiero wówczas, gdy podejmie się odpowiednie kroki edukacyjne, prawne, ekonomiczne i polityczne. Biocentryzm – jako nowa, holistyczna wizja rzeczywistości – jest produktem rozwijającej się w ostatnich dziesięcioleciach ekologicznej świadomości społeczeństw zachodnich, a także wpływu na nie wschodnich religii i filozofii, kompleksowych teorii, mechaniki kwantowej oraz szczególnego zainteresowania pogańskimi i pierwotnymi kulturami, płynącego, zdaniem zwolenników biocentryzmu, z rozczarowania destrukcyjnym w swojej istocie antropocentryzmem. Główni przedstawiciele biocentryzmu to: Bill Devall, George Sessions, Lynn White, Laura Girardello, a także tak zwani inkluzjoniści (autorzy, którzy włączają człowieka w holistyczną wizję natury jako jeden z jej równych sobie we wszystkim elementów), do których są zaliczani: Loren Eiseley, Rachel Carson, Ian Mc Harg, Aldo Leopold, Berry Commoner.

Biocentryzm uważany jest przede wszystkim za reakcję przeciwko antropocentryzmowi rozumianemu jako taka wizja rzeczywistości, która w swoim centrum umieszcza człowieka, a wszystko, co we wszechświecie istnieje, odnosi do ludzkich wartości i ludzkich zainteresowań. Antropocentryzmowi zarzuca się, że postrzega człowieka jako ostateczny autorytet i ostatecznego sędziego w sferze wartości, znaczenia, moralności i praw. W swojej zsekularyzowanej

formie antropocentryzm deifikuje człowieka. Głosi pogląd, że nie istnieje wyższy od niego autorytet rozstrzygający o losach reszty stworzeń i całej przyrody, którą dla swoich egoistycznych celów człowiek pragnie całkowicie zawładnąć jako jej absolutny władca. Biocentryści (np. L. White, L. Girardello) źródeł antropocentryzmu upatrują w kulturze judeochrześcijańskiej, którą czynią odpowiedzialną za wpojenie zachodnim społeczeństwom przeświadczenia, że natura nie ma innych celów jak tylko służbę człowiekowi, i którą obwiniają za wygenerowanie destrukcyjnej postawy milionów ludzi wobec przyrody. Zwolennicy biocentryzmu (między innymi B. Devall, G. Sessions) zwalczając antropocentryzm zasadniczo nie odróżniają jego zsekularyzowanej formy od antropocentryzmu chrześcijańskiego, nazywanego teantropocentryzmem, który – w odróżnieniu od antropocentryzmu świeckiego – nie człowieka, lecz Boga uważa za suwerennego Pana całego kosmosu. Teantropocentryzm zgadza się wprawdzie na to, że cała natura ma służyć człowiekowi będącemu jej „koroną”, lecz relacji człowieka do świata nie określa w kategoriach autonomicznego panowania nad nim, lecz w kategoriach pełnego troski i odpowiedzialnego przed Bogiem zarządzania i opiekowania się nim (T. Derr – w nawiązaniu do nauki Lutera i Kalwina, W. B. Badke, K. Barth, E. Brunner, R. Dubos). Mimo tej istotnej różnicy w stosunku do zsekularyzowanego antropocentryzmu, teantropocentryzm także pomija naturę, koncentrując się przede wszystkim na Bogu i na człowieku. Naturze pozostawia jedynie rolę tła dla ważnych zdarzeń z zakresu historii zbawienia. Tak więc zarówno antropocentryzm zsekularyzowany, jak również teantropocentryzm zgodnie akcentują centralną i wyjątkową pozycję człowieka w naturze.

Kosmocentryczna (w tym także biocentryczna) i antropocentryczna (w tym także teantropocentryczna) wizja rzeczywistości są przedmiotem krytyki ze strony zwolenników teocentryzmu (V. Rossi, P. Santimire, H. Schwarz, H. R. Niebuhr, R. H. King), który głosi, że centrum wszechświata oraz źródłem i podstawą wszelkiego sensu, celu, wartości i moralności, a jednocześnie zasadą jednoczącą kosmos jest transcendentny w stosunku do niego Bóg. Teocentryzm, zdaniem jego zwolenników, rozwiązuje dylematy i trudności, których nie potrafi rozwiązać ani kosmocentryzm, ani antropocentryzm we wszystkich swoich postaciach.

Odrzucając biocentryzm i inne formy kosmocentryzmu, teocentryzm dowodzi, że na dłuższą metę ujęcia te, traktujące człowieka i wszystkie inne byty na tej samej hierarchicznie płaszczyźnie i odrzucające transcendentnego Boga, są tak samo szkodliwe dla sprawy ochrony środowiska, jak zsekularyzowany antropocentryzm, ponieważ odrzucają ipso facto jakąkolwiek obiektywną instancję, która byłaby w stanie rozstrzygnąć występujące ciągle w świecie natury konflikty interesów. Nie są w stanie odpowiedzieć na zasadnicze pytania: Jak daleko należy uwzględniać prawa zwierząt? Kiedy człowiek jest uprawniony do zaspokajania swoich potrzeb i czym kosztem? Kto może zdecydować, co czło-

wiekowi wolno przywłaszczyć sobie z dóbr natury? Co jest czynnikiem konstytuującym prawomocność zarówno ludzkich, jak i zwierzęcych potrzeb? Konsekwentny biocentryzm, zdaniem zwolenników teocentryzmu, redukuje człowieka do płaszczyzny prymitywnego zwierzęcia, a za jedyne prawo, jedyną normę postępowania – w tym całkowicie naturalistycznym świecie, w którym nie ma ani Boga, ani człowieka jako zarządcy natury – uznaje prawo dżungli, „prawo kłów i szponów”. Teocentryzm traktuje jako bezsensowny i szkodliwy głoszony przez biocentryzm mit tak zwanego absolutnego egalitaryzmu biologicznego, który programowo ignoruje niezaprzeczalny fakt całkowitej wyjątkowości i odrębności człowieka w świecie. Zwolennicy teocentryzmu podkreślają także, że biocentryzmowi brakuje egzystencjalnego imperatywu, ponieważ natura sama w sobie nie zawiera ani racji swojego istnienia, ani też racji dla trwania tego istnienia. Z faktu, że istnieje natura, na przykład w postaci lasu tropikalnego, zwolennik biocentryzmu nie ma prawa wyciągać wniosku, że las ten powinien istnieć. Sama natura jest niema i amoralna. Zatem ktoś, kto ogłosił śmierć Boga, a człowieka zrównał z resztą stworzeń, nie ma żadnej podstawy do formułowania jakichkolwiek dezyderatów na temat konieczności podjęcia kroków zmierzających do ratowania zagrożonych gatunków żywych istot czy ochrony gleby.

Sytuując w transcendentnym Bogu, nie zaś w kosmosie lub w człowieku źródło wszelkich wartości oraz moralności, teocentryzm nadaje im niezmienny i absolutny charakter. Zachowując unikalną wartość człowieka, który jest transcendentny wobec wszechświata i który musi umieć się przeciwstawić zarówno pokusie samoubóstwienia, jak i samourzeczowienia – teocentryzm odrzuca antropocentryczną arogancję wobec pozostałego świata, wyznaczając człowiekowi zadanie służenia Bogu w rodzinie całego stworzenia jako jego pokornemu opiekunowi.

Dając człowiekowi boską delegację do kierowania naturą, nie dopuszcza do degeneracji tej władzy wyrażającej się w egoistycznym wykorzystywaniu natury dla konsumpcyjnych celów człowieka.

Wzywając człowieka do współpracy z Bogiem w pomaganiu rodzinie stworzenia, teocentryzm wyznacza kierunek pokojowego, przyjaznego i harmonijnego rozwiązywania problemów środowiska naturalnego.

Głosząc wizję Bożego Królestwa, w którym odbudowane zostaną pokój i harmonia między wszystkimi stworzeniami, teocentryzm dostarcza nadziei na przezwycięzenie zasady śmierci i destrukcji, która integralnie włączona jest zarówno w biocentryzm, jak i w zsekularyzowany antropocentryzm.

Przedstawiając boski plan stworzenia, dostarcza uzasadnienia dla istnienia i życia wszystkich stworzeń, zgodnego z ich potrzebami.

Podkreślając zainteresowanie Boga każdym stworzeniem, wyklucza ograniczenia tkwiące zarówno w kosmocentryzmie, jak i w antropocentryzmie oraz występujące między nimi sprzeczności, które spowodowane są zwłaszcza tym,

że kosmocentryzm zaniedbuje człowieka, a antropocentryzm – naturę. Ten zaś, kto służy Bogu, jest wrażliwy zarówno na potrzeby człowieka, jak i natury.

Odnosząc człowieka i cały kosmos do Boga i wiążąc z Nim wszelkie byty, teocentryzm proponuje – według przekonania swoich zwolenników – prawdziwie holistyczną, zwartą i konsekwentną wizję życia, w której nie ma niezgodnych względem siebie, nie harmonizujących ze sobą elementów.

Teocentryzm nie sytuuje ludzkości w centrum uniwersum. Zdaniem zwolenników tego poglądu Bóg nie stworzył ziemi wyłącznie i wprost dla korzyści człowieka. Ludzie nie mają władzy ustanawiania i legitymizowania praw, które prowadzić by mogły do destrukcji środowiska naturalnego. Jedynie bowiem Bóg jest źródłem, suwerennym Panem i zachowawcą wszelkiego stworzenia. Jedynie wtedy – głosi teocentryzm – gdy człowiek zrozumie i uzna Bożą władzę nad wszechświatem, znajdzie właściwe dla siebie miejsce w kosmicznym porządku i sens swojego istnienia. Zawsze wtedy bowiem, gdy człowiek sytuuje siebie samego albo naturę w centrum wszechświata, zarówno w życie ludzkości, jak i w środowisko naturalne wkracza chaos, degeneracja i zniszczenie.

Zwolennicy teocentryzmu na poparcie głoszonych przez siebie poglądów powołują się na fragmenty tekstów biblijnych (por. np. Hi 38, 4.26; 40, 1-3; Dn 4, 35; Mt 6, 33; J 3, 31; Rz 11, 36; 12, 2; 1 Kor 8, 6; 29, 11; 2 Kor 10, 5; Ga 6, 14; Kol 1, 16; Flp 2, 5; 1 Tm 6, 15). Odrzucają w ten sposób zarzuty zwolenników kosmocentryzmu, zwłaszcza biocentryzmu, że teksty biblijne głoszą antropocentryzm. Faktem jest, stwierdzają teocentryści, że Biblia zajmuje się przede wszystkim stosunkiem człowieka do Boga i Boga do człowieka oraz człowieka do człowieka, a nieporównanie mniej uwagi poświęca naturze. Jest tak dlatego, ponieważ Biblia jest słowem Bożym skierowanym do człowieka, a nie do całej natury, gdyż to właśnie człowiek ponosi odpowiedzialność za zniszczenie pierwotnej harmonii, która istniała między Bogiem a człowiekiem oraz między człowiekiem a naturą. Bóg zwraca się do niego, aby dokonał nawrócenia się i restauracji zniszczonego ładu. Centrum całej stworzonej rzeczywistości, jej sensem i celem jest tylko Bóg. Człowiek został wezwany do służenia Jego planom, nie zaś własnym interesom. Chociaż jest on z woli Bożej centralnym aktorem w historii stworzenia, to jednak nie jest jego panem. Sama natura ma własną, nie mniejszą niż człowiek, rolę do odegrania w boskim dramacie, co zresztą Bóg niejednokrotnie w Biblii potwierdza.