

ETYKA 51, 2015

## Alternatywa narzędziem zmiany. Status zwierząt w dominującej tradycji chrześcijańskiej oraz poza nią

Dorota Brylla

Ryan Patrick McLaughlin, *Christian Theology and the Status of Animals: The Dominant Tradition and Its Alternatives*, New York, Palgrave Macmillan (Animal Ethics Series) 2014, s. 202.

Paul Karl Feyerabend pisał, że analizujący stanowisko innych badaczy uczonej winien wykazywać się umiejętnością posługiwania się teoriami alternatywnymi. Stąd też praca, którą pozwolę sobie poniżej zrecenzować, jest pozycją iście w duchu metody Feyerabenda. Istotę wyznacza bowiem prezentacja alternatywnych – względem dominującej tradycji – perspektyw analizowanego problemu. A problemem tym jest status zwierząt (*nonhuman animals* jako przeciwieństwo *human animals*, czyli ludzi) w nauczaniu chrześcijańskim i związane z tym reperkusje natury etyczno-moralnej (czyli stosunek ludzi żyjących w kulturze judeochrześcijańskiej do zwierząt).

Podjęta próba jest próbą ważką, a zarazem odważną. Poza tym bowiem, że autor pokazuje interpretacje poza dominującym *framework*, nie kryje on swojego braku aprobaty dla dominującego w sprawie<sup>1</sup> stanowiska. Pragnieniem autora jest rewizja statusu zwierząt w chrześcijaństwie. Wielokrotnie jednak podkreśla, że cechujące go niezadowolone z tradycyjnego stanowiska nie jest jednoznaczne z tezą o błędzie ortodoksyjnej wykładni kościelnej na temat statusu i roli zwierząt. Głos ten w pracy pojawia się co jakiś czas<sup>2</sup>. Odbieram to odrobinę w kategoriach postawy asekuracyjnej. Tłumaczę ją tym, że autor pracuje (jako adiunkt) na Wydziale Teologii (Duquesne University, USA).

1 R. P. McLaughlin, *Christian Theology and the Status of Animals: The Dominant Tradition and Its Alternatives*, New York, Palgrave Macmillan (Animal Ethics Series) 2014, s. 5. Nawiązuję tym słowem luźno do *animal trials* – średniowiecznych procesów sądowych, w których stroną były zwierzęta. Nie mogąc zaświadczyć na swoją korzyść, osądzane były najczęściej winnymi. Autor wchodzi tu w rolę swoistego adwokata „braci mniejszych”.

2 Tamże, s. 5, 21, 22, 40, 153.

Podejście, w którym autor nie kryje swoich sympatii i antypatii, bywa niekiedy wyznacznikiem nienaukowości pracy. Ta winna bowiem być wolna od wartościowania. Tutaj tego wartościowania jednak nie ma. Jest zajęcie przez autora konkretnego stanowiska w sprawie. Poglądy, z którymi autor nie zgadza się, ukazane są obiektywnie i z szacunkiem. McLaughlin jest dobrym i rzetelnym badaczem. A że czuć, że temat porusza strunę w jego duszy, może działać tylko na plus – autor jest wrażliwym twórcą, którego obchodzą sprawy, którymi się zajmuje. Tym bardziej, że temat z konieczności (jako że dotyka kwestii etycznych) wzbudza konkretne nastroje.

Celem przybliżenia postaci twórcy warto jeszcze dodać, że McLaughlin jest autorem artykułów dotyczących teologii zwierząt, porównawczej etyki religijnej, biblijnych podstaw dla religijnego inkluzywizmu. Jest także laureatem McAnulty Dissertation Fellowship Award (2012–13).

Książka jest częścią większego projektu związanego z nową, prężnie rozwijającą się dziedziną filozofii (etyki) – etyką zwierząt (*animal ethics*)<sup>3</sup>. Jak czytamy w przedmowie wydawcy, „*Etyka zwierząt* jest nowym terminem na akademickie badania nad moralnym statusem zwierząt”<sup>4</sup>. To na poziomie *teorii*. Na poziomie *praxis* idzie o rosnące zainteresowanie co do sposobu traktowania zwierząt; relacji ludzie–zwierzęta. I dlatego potrzeba nauki, która ten problem podejmuje *in extenso*.

W książce McLaughlina na warsztat wzięta została optyka teologiczna – choć sama dziedzina etyki zwierząt jest bardziej interdyscyplinarna: łączy podejścia, poza reprezentowanym przez autora, historyczne, socjologiczne, psychologiczne i oczywiście filozoficzne.

Cele swojej pracy autor precyzuje w sposób następujący:

1. Rozwinięcie oskarżenia wobec dominującej w tradycji chrześcijańskiej optyki dostarczającej antropocentrycznych podstaw dla szkodliwych postaw względem zwierząt<sup>5</sup>.
2. Ukazanie alternatywnego podejścia dla dominującej optyki chrześcijańskiej. Owa alternatywa stawia czoła antropocentryzmowi (co najmniej w jego klasycznej wersji)<sup>6</sup>. Jest to pozytywne stanowisko eko-teologiczne.

Książka może być punktem orientacyjnym dla chrześcijan. Chodzi bowiem o to, co na temat statusu zwierząt ma do powiedzenia religia chrześcijańska. Jednak zasadniczo – katolicyzm.

3 The Palgrave Macmillan: Animal Ethics Series.

4 R. P. McLaughlin, *Christian Theology and the Status of Animals...* dz. cyt., s. viii.

5 Tamże, s. 4.

6 Tamże, s. 5.

## PREPRINT VERSION

Autor – mimo że sam katolikiem nie jest – przedstawia w znakomitej większości optykę Kościoła rzymskokatolickiego. Jest to oczywiście spowodowane tym, że Kościoły protestancki i prawosławny nie uczyniły kwestii statusu zwierząt tematem szerszej dyskusji. Jednak i tu można znaleźć odstępstwa od normy. Na gruncie protestantyzmu (konkretnie: luteranizmu) takim wyjątkiem jest Albert Schweitzer (autor poświęcił teologowi miejsce w rozdziale ósmym – ostatnim). W rozdziale trzecim McLaughlin cytuje również w kilku zdaniach niemieckiego teologia protestanckiego Jürgena Moltmanna<sup>7</sup>. Z kolei dla myśli prawosławnej miejsce znalazło się w rozdziale czwartym (starożytni Ojcowie Kościoła) oraz siódmym (kontekst mistyczny, sakramentalność świata).

Wyłomem w całej prezentacji jest Mahatma Gandhi<sup>8</sup>. Jako hindus (wisznuita) nie pasuje do idei książki, jednak pod kątem głoszonego stanowiska etycznego blisko jest mu do Schweitzera, co zbliża Gandhiego delikatnie do chrześcijaństwa (jako że Schweitzer w swojej etyce wychodził od teologii).

Książka składa się z ośmiu rozdziałów. Cztery z nich to artykuły wcześniej opublikowane (odpowiednio zmodyfikowane na potrzeby książki), cztery to teksty nowe. Przedstawmy pokrótce treść tych rozdziałów.

W rozdziale pierwszym autor ukazuje Tomasza z Akwinu jako reprezentanta – gdy idzie o status zwierząt – całej dominującej w Kościele tradycji. W tej optyce, bazującej na zapisie z Księgi Rodzaju 1:26–28<sup>9</sup>, zwierzęta są wyłącznie zasobami dla ludzi, istnieją dla tych ostatnich i służą ich dobrobytowi, nie posiadają wewnętrznej wartości. Jest to antropocentryzm *par excellence* (wyrażający się w przekonaniu, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy) i – możemy dodać – Singerowski szowinizm gatunkowy, gatunkowizm (*speciesism*)<sup>10</sup>. Jak zauważa autor, eko-teologicznej etyce Akwinaty nie udaje się transcendować antropocentrycznego konserwatyzmu<sup>11</sup>. Jest to egzemplifikacja teocentrycznie ugruntowanego antropocentryzmu<sup>12</sup>.

7 Tamże, s. 51. Jeżeli chodzi o ojców reformacji, Marcina Lutra i Jana Kalwina, to wspomniani zostali tylko w jednym zdaniu na s. 44.

8 Tamże, s. s. 132–140, 148–152.

9 „A wreszcie rzekł Bóg: »Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. **Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi**« Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: »Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, **abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi**«”. Cyt. za: *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań, Pallottinum 2003 (wyd. 5). Emfaza moja.

10 Zob. P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy 2004, s. 38 i n.

11 R. P. McLaughlin, *Christian Theology and the Status of Animals...* dz. cyt., s. 20.

12 Tamże, s. 14, 17.

## PREPRINT VERSION

Rozdział drugi dotyczy stanowiska magisterium Kościoła rzymskiego (od Soboru Watykańskiego II z wypukleniem nauczania papieży Jana Pawła II i Benedykta XVI, także lokalnych biskupów i najnowszego katechizmu). Stanowisko to, jako że bazuje na podejściu Akwinaty, w ramach którego ewentualny szacunek do zwierząt i odpowiedzialność za nie czyniony jest wyłącznie przez wzgląd na wyższość człowieka (jako *imago dei*) (antropocentryzm plus instrumentalizm), nie odnajduje aprobaty autora.

Rozdział trzeci to początek pochodu ku zmianie na lepsze i rekonfiguracja w teologii chrześcijańskiej. Do gry wchodzi teraz antropocentryzm funkcjonalny, w którym wyższość ludzi na drabinie ontologicznej (człowiek koroną stworzenia) pociąga za sobą konieczność brania przez nich odpowiedzialności za *nonhumans* oraz afirmowania ich wewnętrznej wartości jako istniejącej *per se*. W rozdziale przytoczonych zostało wielu współczesnych badaczy prezentujących ten nurt.

W rozdziale czwartym udajemy się w zawierający zwierzęta *eschaton*. Przytaczani są Ojcowie Kościoła Ireneusz z Lyonu (II w.) i Efreem Syryjczyk (IV w.) – święci Kościołów katolickiego i prawosławnego – oraz mistyk syryjski Izaak z Niniwy (VII w.). Protologia idzie tu w parze z eschatologią. Zwierzęta są częścią edeńskiej rzeczywistości, stąd nie istnieją wyłącznie dla człowieka, ale dla rzeczywistości duchowej.

Interesujące są rozważania uczynione przez autora w rozdziałach piątym i szóstym. Jest to analiza tekstualna biblijnych, kluczowych dla problemu, wersetów. Dalej jesteśmy na etapie zrywania z antropocentryzmem. W rozdziale piątym na warsztat wzięte zostały fragmenty z Księgi Rodzaju: 1:26–30 (z naciskiem na 29–30) oraz 9:1–3. Analizowane są one w kontekście zaleconej przez Boga pierwszym ludziom diety wegetariańskiej. O ile zapis ten pozostaje bezdyskusyjny, jeśli chodzi o Rdz 1 (werset 29), to w Rdz 9 (opisującym świat po potopie) te początkowe dyspozycje zmodyfikowane zostały na rzecz diety mięsnej. Interesująca jest jednak dalsza interpretacja autora. Pisze wszak, że nawet jeśli spożywanie zwierząt jest dozwolone, to stosunek ludzi wobec nich powinien charakteryzować się brakiem przemocy i okrucieństwa. Elohim bowiem stwarzał pokojowo, przez boskie *fiat*, umożliwiając stworzeniom być sobą w różnych środowiskach (na lądzie, w powietrzu, w wodzie) – w przeciwieństwie do kosmogonii babilońskiego boga Marduka (którego historycznie wyparł kult Boga żydowskiego). Marduk stwarzał wykorzystując opresję (wobec sił przeciwstawiających się mu). Stąd Marduk w interpretacji McLaughlina to personifikacja utylitarystycznego podejścia do stworzenia (stworzonych istnień). Ludzie natomiast według Biblii są *imago dei* Boga JHWH/Elohim – radykalnie od Marduka różnego. W mojej optyce interesujące byłoby pójście o krok dalej (skoro ma się już taki grunt) i spróbowanie wykazania, na ile pacyfistyczny stosunek do zwierząt (jako – można rzec – *imitatio dei*, powielanie bożego pokojowego stosunku do stworzeń) żądałby dziś od chrześcijanina

## PREPRINT VERSION

zachowującego dietę mięsną (skoro Rdz 9:2–3 na to pozwala) korzystania wyłącznie z ekologicznego chowu, ekologicznej hodowli i humanitarnego uboju. Takiej argumentacji zabrakło.

Rozdział szósty kontynuuje analizę biblijną, przechodząc do Księgi Izajasza 11:1–9. Wizja eschatologicznego boskiego, pokojowego królestwa, gdzie drapieżnik żyje w zgodzie z potencjalną ofiarą, jest według autora jak najbardziej realna. JHWH obchodzi pokój i sprawiedliwość nie tylko w dominium gatunku ludzkiego, ale całego stworzenia<sup>13</sup>.

Rozdział siódmy to ciekawe rozważania na temat sakramentalnego charakteru kosmosu. Idea zaznacza się głównie w mistycznym chrześcijaństwie wschodnim, choć pewne elementy dostrzec można i u teologów rzymskokatolickich (Kevin Irwin, Denis Edwards). Optyka bazuje na przekonaniu, że skoro Bóg winkarnował w stworzenie, to stworzenie objawia Boskość – świat to *locus*, w którym manifestuje się Bóg. O ile dla myślicieli katolickich wymiar sakramentalności świata zamierzony jest jednak tylko dla ludzi jako stworzenia – bo uczestniczących w boskim samoodsłonięciu się przewidzianym w istocie dla ludzkości (Irwin) – o tyle dla Kościołów wschodnich każda część stworzonego przez Boga świata ma odblask Boskości<sup>14</sup> (współczesna myśl Kościoła prawosławnego powołuje się w tej kwestii na Maksyma Wyznawcę). W takiej optyce *nonhuman creation* posiada własną wartość<sup>15</sup>, jakkolwiek zdaje się optyka ta mimo wszystko potwierdzać antropocentryzm i dominujące w chrześcijaństwie stanowisko: koniec końców bowiem świat jest sakramentem dla ludzkości, a ludzkość używa jednak stworzenia (choć „nabożnie” i uznając jego status) dla Boga.

Alternatywą dla tej wizji jest propozycja autora, mianowicie – jak ją nazywa – „sakramentalna wzajemność” (*sacramental reciprocity*)<sup>16</sup>. W myśl tej idei zwierzęta odkrywają dla ludzi chwałę i wspaniałość Boga oraz w drugą stronę: również ludzie są zobowiązani ukazywać tę chwałę – ci ostatni są bowiem „kapłanami stworzenia”<sup>17</sup>. Jest to *novum* względem klasycznie rozumianej idei sakramentalności kosmosu. W propozycji McLaughlina ludzie uczą się widzieć kosmos jako świętą ekspresję Bo-

13 R. P. McLaughlin, *Christian Theology and the Status of Animals...* dz. cyt., s. 112.

14 W czym oczywiście nietrudno dostrzec tendencje panenteizujące

15 R. P. McLaughlin, *Christian Theology and the Status of Animals...* dz. cyt., s. 122–123.

16 Tamże, s. 127 i n.

17 *Nota bene*, takie rozumienie idei kapłaństwa przez autora spójne jest z jego odczytywaniem funkcjonalnej interpretacji wyobrażenia Elohim (w Rdz 1) i eschatologicznej odpowiedzialności ludzi za świat, o czym wyraża się Rdz 1:29 oraz Iz 11:1–9 (a o czym autor pisał w rozdz. 5 i 6). Tutaj idea jest głównie taka, aby nie tylko widzieć kosmos jako święty, ale też stać się sakramentalną obecnością Boga *dla kosmosu*, w szczególności poprzez czyny, które świadczą o eschatologicznej nadziei na komunii pomiędzy Bogiem, ludźmi i resztą stworzenia (zawierającego zwierzęta); zob. s. 130.

skości i pracują dla eschatologicznej wizji kosmicznej komunii z *nonhuman creation*. Innymi słowy, ludzie i zwierzęta stają się sakramentem dla siebie nawzajem i wspólnie podążają w kierunku eschatologicznej komunii z Bogiem, którą ten przewidział dla jednych i drugich<sup>18</sup>. Krótko mówiąc, idzie o sakramentalną wymianę, mistyczną komuniję całego kosmosu z Boskością w ramach jej własnej wewnątrz-powiązalności<sup>19</sup>.

W zamykającym rozdziale ósmym została przedstawiona tradycja *expressis verbis* alternatywna dla tradycji dominującej. Mowa jest tu o Albercie Schweitzerze, którego koncepcja szacunku (*resp.* czci) dla życia jest krokiem milowym w całej etyce zwierząt<sup>20</sup>. Zwierzęta mają tu niezbitą i nieredukowalną wartość wewnętrzną, która nie zależy od ich przydatności dla człowieka. Człowiek jest w obowiązku wspierać życie w każdej jego formie, każdą tzw. wolę życia. Mówiąc inaczej, etyczne zasady, którymi objęty jest człowiek, rozszerzone zostały przez Schweitzera na *nonhuman animals* (a nawet więcej: na wszelkie istoty żyjące – nie tylko zwierzęta, ale również rośliny)<sup>21</sup>. Schweitzer, odrzucając propozycję rozpowszechnioną przez Akwinatę, ewidentnie zerwał z dominującą tradycją chrześcijańską<sup>22</sup>.

W kontekście Schweitzera autor przywołuje również myśl Mohandasa Karamchanda Gandhiego, który, jak już wspomniałam, nie mieści się w łonie tradycji chrześcijańskiej. Gandhi zostaje przytoczony przez wzgląd na zbieżności ideowe głoszonej przez niego *ahimsy* (zasady niestosowania przemocy, niekrzywdzenia istnień)

18 R. P. McLaughlin, *Christian Theology and the Status of Animals...* dz. cyt., s. 131.

19 Tamże. Ponownie dopuszczalny „zarzut” o panenteizm.

20 W tej koncepcji zresztą – w której partykularne wole życia, którym przynależą nieredukowalna wartość i którym należy się szacunek i cześć, stanowią przejawy jednej, wszystkookoornującej Woli Życia – Schweitzer mocno panteizuje. Panteizuje tak bardzo, że chwilami trudno go uznać za ścisłego reprezentanta chrześcijaństwa w ogóle. Por. np. następujące cytaty ze Schweitzera: „Nie ma dla mnie innej możliwości jak tylko trzymać się faktu, że wola życia we mnie występuje jako wola życia, która pragnie się utożsamić z cudzą wolą życia” (A. Schweitzer, *Etyka czci dla życia*, [w:] I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Warszawa, Wiedza Powszechna 1976, s. 187); „Poszanowanie życia jest poddaniem się niezglębionej i przemożnej woli, która istnieje we wszelkim byciu” (A. Schweitzer, *Kultura etyczna*, [w:] tegoż, *Życie*, przeł. J. Piechowski, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX 1974, s. 34); „[...] Życie to odczuwanie, doznawanie, cierpienie. A gdy się wglębniesz w życie, gdy spojrzysz rozjaśnionym okiem na potężny ożywiony chaos, wszystko nagle zawiruje w tobie: bo oto we wszystkim zaczniesz odnajdywać siebie. Żuk, który martwy leży przy drodze, był czymś, co żyło, co walczyło o swój byt tak samo, jak ty, a teraz jest tylko materią w stanie rozkładu, jest tym, czym i ty wcześniej czy później się stajesz. [...] Płatek śniegu, który z niezmiernych przestrzeni spadł na twoją rękę, zablysłnął, drgnął i zmarł – to jesteś ty. We wszystkim, w czym dostrzegasz życie – we wszystkim jesteś ty” (A. Schweitzer, *Strassburger Predigten*, München, C. H. Beck 1966, s. 122; cyt. za: I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, dz. cyt. s. 42).

21 Etyka Schweitzera, jak filozof sam pisze, „Głosi, potępiając przejawy jakiegokolwiek okrucieństwa, że człowiek ma obowiązki moralne nie tylko wobec ludzi, ale także wobec zwierząt, a nawet roślin [...]” (A. Schweitzer, *Moje życie*, przeł. K. Krzemieniowa, Lublin, „Daimonion” 1991, s. 2); „[...] nie czyni ona różnic między wyższym a niższym życiem, bardziej wartościowym i mniej wartościowym życiem” (A. Schweitzer, *Z mojego życia...*, przeł. I. Salamon, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX 1981, s. 166).

22 R. P. McLaughlin, *Christian Theology and the Status of Animals...* dz. cyt., s. 151–152.

## PREPRINT VERSION

z etyką czci dla życia Schweitzera. Dla autora jest to baza dialogu międzyreligijnego, który może pomóc umocnić i rozpropagować poglądy alternatywy chrześcijańskiej wspierającej etyczne, humanitarne i obdarzające pełną wartością podejście do zwierząt<sup>23</sup>.

Na usprawiedliwienie włączenia przez autora w analizę Gandhiego można dodać, że Mahatma był zwolennikiem przekonania o wyższości ludzi nad zwierzętami. Gatunek ludzki jako obdarzony rozumem, zdolnością racjonalnego myślenia góruje nad *nonhumans* (mówimy tu więc o supremacji gatunku ludzkiego)<sup>24</sup>, co bliskie jest dominującej tradycji chrześcijańskiej. W tej ostatniej wszak człowiek jest *imago dei* z powodu swojego umysłu, racjonalnej duszy<sup>25</sup>. Wszelako dla Gandhiego w żaden sposób nie wypływa z takiego przeświadczenia nieetyczny stosunek do zwierząt, podejście niemające baczenia na istnienia pozaludzkie.

Wywody autora we wszystkich rozdziałach prowadzone są w sposób zrozumiały. McLaughlin jasno formułuje myśli. Przyswojeniu najważniejszych treści pomaga też obecność licznych podsumowań i powtórzeń kluczowych informacji (na przykład na początku każdego rozdziału oraz w jego *résumé*).

Jedna rzecz zwraca uwagę od strony metodologii pracy. Autor jest erudytą i bardzo dużo cytuje. Mamy tu nie tylko wiele odwołań do badaczy, ale i samych bezpośrednich z nich cytatów. Nie można jednak zarzucić pracy, że nie jest twórcza czy innowatorska. Takiej syntezy poglądów na interesujący autora temat bowiem wcześniej nie było. Zresztą autor, być może przewidując ewentualny zarzut o rodzaj odtwórstwa, prewencyjnie zastrzega we wstępie<sup>26</sup>, że z tekstu, od którego wielokrotnie wychodzi, zawsze wybrzmiewa jakies „ja” – tj. „ja” danego autora – i z tymi „ja” McLaughlin za każdym razem identyfikuje się; owe „ja”, jak twierdzi, odzwierciedlają aspekty jego własnej tożsamości. Wyjaśnienie to przekonuje. Zastosowany sposób pracy jest też dowodem rzetelnego przygotowania merytorycznego autora.

W argumentacji pomógłby autorowi być może cytat z nauczającego zasad etycznych talmudycznego traktatu *Pirke Awot* („Sentencje Ojców”). Oczywiście jest to dzieło judaizmu, a nie chrześcijaństwa, ale przecież wartości, o których tu mówimy,

23 Tamże, s. 152.

24 Zob. M. K. Gandhi, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, New Delhi, Publications Division Government of India 1999, 90:310, 98:350, <http://www.gandhiserve.org/e/cwmg/cwmg.htm> [26.02.2016]. Stoi to zresztą w antytezie do stanowiska Schweitzera, według którego istnienia (wole życia) są równowartościowe (swoisty egalitaryzm gatunkowy).

25 Nawiasem mówiąc, jest to tzw. substancjalna (*resp.* substancjalistyczna) interpretacja, skupiająca się na ontologicznej różnicy pomiędzy człowiekiem a resztą stworzenia. Sporo uwagi poświęcili jej Ojcowie Kościoła, na których wpłynęła starożytna filozofia grecka (począwszy od Platona z jego dualizmem).

26 R. P. McLaughlin, *Christian Theology and the Status of Animals...* dz. cyt., s. 5.

## PREPRINT VERSION

to wartości kultury judeochrześcijańskiej – chrześcijaństwo buduje w końcu na judaizmie. Pięcioksiąg Mojżeszowy (z kluczową dla zagadnienia księgą pierwszą: Księgą Rodzaju) jest też rdzeniem w obydwu religiach. Rzeczony fragment z *Pirke Awot* przypomina, dlaczego człowiek został stworzony w dniu ostatnim, mianowicie „aby się nie wynosił, pamiętając, że nawet najmniejsza muszka wyprzedziła go w dziele stworzenia” (Awot, 3b). Człowiek jest wszak („tylko”) stworzeniem pośród stworzeń.

Książka nie wyszła na rynku polskim, jednak warto ją zarekomendować do przetłumaczenia.

Po lekturze całej pracy nasunęła mi się jedna refleksja. Wydaje się bowiem, że to nie tylko Kościół katolicki dominującej (ugruntowanej przez wieki) wykładni odpowiada za niski status zwierząt w naszej cywilizacji. Problem dotyczy wszak również Kościołów protestanckich nurtu fundamentalistycznego. Te konserwatywne wspólnoty są mocno zdogmatyzowane – biblijne teksty odczytują literalnie; nie ma tu aprobaty dla ewentualnego namysłu nad interpretacją zgodną z duchem czasu, zmieniającym się światem, wyzwaniem współczesności. Tym samym również te grupy silnie legitymizują – czy pozostają tego świadome, czy nie – utylitarne podejście do zwierząt, wedle którego zwierzęta żyją na ziemi przede wszystkim, albo wręcz wyłącznie, dla pożytku i użytku człowieka, bo takimi stworzył je Bóg (według Księgi Rodzaju); tym samym legitymizują surowy antropocentryzm i przeświadczenie, że zwierzęta nie mają wartości *per se*. Problem jest więc u podstawy poważniejszy: mianowicie na ile dosłowne odczytywanie Biblii – reprezentatywne dla chrześcijańskich ruchów fundamentalnych (protestanckich, ale też katolickich<sup>27</sup>) – uprawomocnia zorientowane na korzyść i wygodę ludzką nastawienie do zwierząt.

Według dominującej tradycji chrześcijańskiej ludzie mają wartość wyższą niż zwierzęta. Te drugie zostały bowiem stworzone dla tych pierwszych. Wyższy status ludzi został im nadany przez samego Boga. W ramach takiej optyki łatwo usprawiedliwić nieetyczne podejście do zwierząt, ze szkodeniem im oraz sprawianiem cierpienia, a nawet śmierci, celem osiągnięcia własnego dobrostanu i własnej wygody. Dla alternatywy chrześcijańskiej wyjątkowość człowieka – jego wybranie przez Boga – pociąga za sobą odpowiedzialność za wszystkie istoty żywe, a także odpowiedzialność za transfigurację kosmosu (praca na rzecz nastania kosmicznego pokoju). Chrześcijaństwo posiada więc ścieżki egzemplifikujące dwa różne światopoglądy. Od człowieka wierzającego zależy, czy – za autorem – wybierze tę drugą, w której *human animals* stają się dla *nonhuman animals* sakramentem boskiej prezencji; stają się ludźmi dla świata

<sup>27</sup> I to niekoniecznie ultraortodoksyjnych. Dość wspomnieć encyklikę Jana Pawła II z 1981 r. *Laborem exercens* uwpuklającą starotestamentowy Boży nakaz „panujcie nad ziemią i nad wszystkim co się na niej porusza”.



## PREPRINT VERSION

tak, jak Bóg stał się Bogiem dla ludzi pośród ludzi właśnie<sup>28</sup>. Czy wybierze przemocą, siłową drogę Marduka, czy pokojową Elohim. Czyż bowiem traktując zwierzęta w sposób, w jaki się je ciągle traktuje w większości środowisk, nie oddaje się w istocie czci Mardukowi?! – kończy pytaniem McLaughlin<sup>29</sup>.

---

28 R. P. McLaughlin, *Christian Theology and the Status of Animals...* dz. cyt., s. 154.

29 Tamże.

# PREPRINT VERSION