

Andrew Linzey

TEOLOGIA ZWIERZĄT

Przekład
Wiktor Kostrzewski

Wydawnictwo WAM
Kraków 2010

Tytuł oryginału
ANIMAL THEOLOGY

First published 1994
by SCM Press Ltd
Copyright © Andrew Linzey 1994

© Wydawnictwo WAM, 2010

Redakcja
Karolina Justyna Ulman

Projekt okładki
Andrzej Sochacki

ISBN 978-83-7505-534-4

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-256 • faks 12 43 03 210
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIEGARNIA INTERNETOWA
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447
faks 12 62 93 261
e.wydawnictwowam.pl

Drukarnia Wydawnictwa WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

Spis treści

Wstęp	7
-------	---

Część pierwsza **Ustalenie zasad teologicznych**

1. Szacunek, odpowiedzialność i prawa	15
Szacunek dla życia	16
Koncepcja Schweitzera	17
Odpowiedź Karla Bartha	22
Szacunek: Schweitzer a Barth	25
Odpowiedzialność wobec zwierząt	30
Odrzucenie scholastyczne	31
Wyzwanie miłosierdzia	35
Odpowiedzialność: św. Tomasz z Akwinu a Primatt	39
Prawa zwierząt	42
Prawa i zdolność odczuwania	44
Krytyka zdolności do odczuwania	45
Prawa: Linzey a Griffiths	47
Orientacja teocentryczna	49
Podstawa <i>praw teos</i>	50
Sprzeciw wobec <i>praw teos</i>	53
2. Moralne pierwszeństwo istot słabszych	56
Paradygmat Równości	56
Paradygmat Hojności	60
Granica	64
Szczególna relacja: dzieci i zwierzęta	69
Zyski ze złych źródeł	73
Dwie obiekcje	77
3. Ludzie jako gatunek służący	83
Tropiąc unikalność	84

Cierpiący Bóg	88
Kapłaństwo poświęcenia	94
Służba jako unikalność	102
Rozważenie sprzeciwów	104
4. Teologia wyzwolenia dla zwierząt	109
Dogmat humanizmu	109
Ograniczenie antropocentryczne	114
Powrót do powiązań chrystologicznych	118
Trzy głosy sprzeciwu	125
5. Prawa zwierząt i pasożytnicza natura	131
Dylemat wampira	131
Pasożytnicze rozterki	136
Prawo naturalne	138
Transnaturalny imperatyw moralny	141
Sprzeciw wobec wegetarianizmu	143
Stworzenie nie jest w stanie upadku	144
Jezus i pasożytnictwo	146
Zniewolenie psychologiczne	149
Oczywisty imperatyw?	152

Część druga

Wyzwania praktyki etycznej

6. Eksperymenty na zwierzętach jako nie-Boskie ofiary	157
Teologiczna podstawa wartości świata stworzonego	157
Bóg Stwórca	159
Bóg Wcielony	160
Bóg pogodzenia	162
Bóg Zbawiciel	165
Moralne implikacje	168
Zwierzęta jako ofiary	172
Krytyka eksperymentów na zwierzętach	176
7. Polowanie jako Anty-Ewangelia drapieżności	189
Polowanie z Jezusem	190

	307
Sumienne, chrześcijańskie zabijanie	192
Jezus, nasz Drapieżca	197
Ofiara dla wszystkich	201
Wyzwolenie z niewoli zepsucia	203
8. Wegetarianizm jako ideał biblijny	207
Rajski pokarm	207
Niejednoznaczne pozwolenie	210
Życie bez przemocy	214
Księżę Pokoju	219
Zbliżając się do Królestwa Pokoju	222
9. Inżynieria genetyczna jako niewolnictwo zwierząt	227
Rewolucja zwierzęca	227
Przynależeć i istnieć dla	231
Patentowanie i doktryna stworzenia	237
Dyskredytacja Teologii Inżynierii Genetycznej	241
Cztery głosy sprzeciwu	244
Eugenika i inżynieria genetyczna	249
Podziękowania	255
Przewodnik po literaturze	258
Indeks	296

Wstęp

Książka ta powstała na bazie serii wykładów „O teologii praw zwierząt” wygłoszonych na Wydziale Teologii w Oksfordzie w trzecim semestrze w roku akademickim 1993. Nie będzie chyba przesadą stwierdzenie, że były to pierwsze wykłady poruszające ów temat w historii wydziału, jeśli nie w całej historii Uniwersytetu Oksfordzkiego. Jestem niezmiernie wdzięczny studentom, którzy uczęszczali na wykłady i brali udział w ożywionej, krytycznej dyskusji – i to do tego stopnia, że nawet 90 minut przeznaczone na każdą sesję okazywało się czasem niewystarczającym wobec kontrowersji związanych z omawianymi tematami.

Wykłady, o których mowa, były rezultatem modyfikacji moich artykułów z dziedziny zwierząt, teologii i etyki, napisanych w ciągu ośmiu wcześniejszych lat. Nawet w swojej obecnej formie są one wciąż przedstawieniem zmagania z kwestiami, niestety, nadal zaniedbywanymi przez środowisko teologiczne. Choć niektóre z następujących rozdziałów mają teoretyczny, krytyczny lub kontrowersyjny charakter, starałem się na każdym etapie brać pod uwagę głosy sprzeciwu i przeznaczać sporo miejsca na krytykę moich argumentów. Moim ogólnym celem jest zakwestionowanie nader „wygodnego” poglądu głoszącego, iż teologia – jeśli już zabiera głos w tej sprawie – powinna czynić to jedynie w odniesieniu do ludzi krzywdzących zwierzęta. Bez względu na ograniczenia i niedoskonałości niniejszego zbioru, porusza on omawianą kwestię w sposób, który dla większości teologów jest, niestety, wciąż jeszcze nie do pomyślenia.

Tytuł tej książki – i zadanie, które ona sobą przedstawia – bez wątpienia stanie się celem krytyki z dwu różnych kierunków. Pierwszy zbiór krytycznych głosów, dochodzących ze środowiska teologicznego, twierdzić będzie, iż teologia zwierząt – jako twór pokrewny teologii feministycznej, teologii czarnych, teologii środowisk gejowskich i w ogólności teologii wyzwolenia – przedstawia sobą współczesne rozproszenie samej teologii. Głosy te utrzymywać będą, iż jest to ucieczka od „prawdziwej” teologii w ramiona świeckich trendów i tendencji moralnych.

Mam nadzieję, że niektórzy spośród tego rodzaju krytyków *przeczytają* przynajmniej niektóre ze stron tej książki. Znajdą w niej bowiem przykłady żarliwej troski o moralną sprawiedliwość dla zwierząt – jednocześnie jednak spotkają się z równie głęboką troską o zastosowanie wielu spośród kluczowych tematów doktryny chrześcijańskiej. Mój wywód opiera się o założenie, iż radykalna zmiana naszego sposobu traktowania zwierząt jest konieczna i wymagana nie tylko z punktu widzenia sprawiedliwości – lecz również, bez wątpienia, z punktu widzenia odpowiednio interpretowanej teologii historycznej. Oś teologiczna tej książki wywodzi się w rzeczy samej z idei, które mogą się pewnym czytelnikom wydawać nader konserwatywną i nieustępliwą wykładnią doktryny chrześcijaństwa. Twierdzę, że teologia chrześcijańska niesie ze sobą zbiór kluczowych kategorii myślowych, pozwalających na sformułowanie w pełni zadowalającej etycznej koncepcji miejsca nie-ludzkich istot w naszym świecie.

Co więcej, kwestionuję tutaj potulność tych, którzy stoją murem w obronie trynitarnych przekonań, jednocześnie sprzeciwiając się jakby z zasady rozszerzeniu zakresu obowiązywania owych przekonań poza pewne znajome granice. Uważam za rzecz godną pożałowania, a wręcz odpokutowania, fakt, iż społeczność wierzących, wyznająca obiektywną

prawdę Boga objawionego w Chrystusie, rozwijała swą doktrynę, nie myśląc prawie w ogóle o miliardach nie-ludzkich istnień zamieszkujących dzieło stworzenia. Cóż można rzec o teologii, która rozwijała się na bazie zaniedbania moralnego wobec stworzeń należących do Boga?

Nie mam zamiaru stwarzać pozorów, jakoby dylemat ten miał zostać rozwiązany w niniejszym dziele. Staram się jedynie zaproponować sposoby na to, by doktryna wcielnego Boga (między innymi) pomogła kierującym się pobudkami etycznymi chrześcijanom dostrzec sens otaczającego ich cierpienia zwierząt. Bez względu na ostateczne opinie w sprawie tradycji chrześcijańskiej i jej moralnej spuścizny w dzisiejszym świecie, przynajmniej w tej jednej dziedzinie nastał już najwyższy czas na teologiczną zmianę sposobu myślenia, prowadzącą do zmian w dziedzinie etyki. Niniejsze dzieło może być jedynie początkiem spłacania owego długu, pierwszym krokiem ku równowadze.

Drugi kierunek, ze strony którego spodziewam się krytyki, to obrońcy praw zwierząt, bez wątpienia (choć również bez słusznego powodu) znużeni ciągnącymi się teoretycznymi rozważaniami na temat dobrych i złych stron naszego traktowania zwierząt. Osoby głęboko troszczące się o prawa zwierząt dysponują swoją moralną wykładnią. Nie podlega ona już weryfikacji – nawet z punktu widzenia filozofii. Chciałbym móc zaakceptować owe poglądy. Pomimo godnych podziwu toczących się w ostatnim czasie filozoficznych dyskusji nad zwierzętami, fakt, iż nie zdołały osiągnąć wspólnego stanowiska z teologicznym rozumieniem kwestii zwierząt oznacza jedno: wykładnia obrońców praw zwierząt *nie jest* ogłoszona w imieniu wielu milionów osób, które w dalszym ciągu wyznają chrześcijańską doktrynę – nawet w jakiejś nikłej postaci. Co więcej, nawet tak zagorzały obrońca praw zwierząt jak ja jest w stanie zauważyć, że język praw sam w sobie nie rozwiązuje każdego możliwego

problemu moralnego powiązanego z ich cierpieniem. Język praw ma wartość o tyle, o ile niesie ze sobą system „zasad i hamulców” na drodze do wyeliminowania nadużyć wobec zwierząt. Nie jest on jednak w stanie zapewnić wystarczająco spójnej i pozytywnej interpretacji miejsca zwierząt w świecie Bożym. Negatywnie formułowane zasady moralne, choć czasem niezbędne, nie zastąpią wizji moralnego dobra.

Krótko mówiąc: moralizowanie to za mało. Zachodnia tradycja intelektualna, krytykowana przez zwolenników praw zwierząt za brak poważnego podejścia do istot nie-ludzkich, ujawniła również bogactwo zasobów teologicznych – w dziedzinie języka, retoryki, argumentacji, ale również duchowości – które mogą dostarczyć imperatywom praw zwierząt teoretycznego tła, szerszego i bardziej atrakcyjnego niż można było przypuszczać. Teologia niesie ze sobą sposób na wyplatanie teorii praw zwierząt z jej obecnego filozoficznego kaftana bezpieczeństwa.

Nie będzie, być może, przesadą stwierdzenie, że współczesny ruch praw zwierząt *potrzebuje* teologii, by uchronić się przed degeneracją i stoczeniem ku moralizatorstwu i obłudzie. Niepokoi mnie zwłaszcza druga z owych cech. Zupełnie szczerze napisałem o ludziach, którzy „czerpią z potępiania moralnego radość, jaką inni czerpią z dobrego posiłku”. Normatywność moralna, odłączona od dogłębnego przeświadczenia o grzeszności rodzaju ludzkiego, prowadzi w sposób nieunikniony do moralnego triumfalizmu.

Kilka słów o strukturze owej książki: część pierwsza zawiera w sobie moje szczegółowe teologiczne argumenty dotyczące zwierząt, zaś druga skupia się na poszczególnych obszarach wykorzystywania zwierząt: na eksperymentach, zabijaniu dla pożywienia, inżynierii genetycznej, patentowaniu i polowaniu dla sportu. W miarę możliwości, fragmenty książki zostały poddane poprawkom, w celu uniknięcia powtórzeń i zachodzenia tematów na siebie. W jednym

przypadku nie uniknąłem jednak powtórzenia – jest to mój kluczowy argument odnoszący się do chrystologii. Twierdzę, że panowanie ludzi nad zwierzętami powinno wzorować się na przekazanej nam przez Chrystusa koncepcji panowania widocznego w służeniu. Jest to stwierdzenie na tyle istotne dla rozwijanego wywodu, zwłaszcza w obszarze etyki, że nie omieszkąłem powracać do niego wielokrotnie. Próby uniknięcia odwoływania się do tego argumentu osłabiłyby teologiczną wagę tej książki.

Wiele osób przeczytało co najmniej jeden rozdział publikacji w jej wcześniejszej postaci i przysłużyło się swoją radą. Osoby, którym wobec tego jestem szczególnie wdzięczny, to: Peter Wexler, Stephen R. L. Clark, Paul Clarke, Richard Jurd, Elaine Kaye, Charles Brock, John B. Wilson, Frank Schulman i John Muddiman. Margaret Lydamore z SCM Press przygotowała rękopis do druku i dostarczała bezcennego wsparcia redaktorskiego. Moje podziękowanie należy się także Toni Tattersall, która cierpliwie i sprawnie przepisała manuskrypt.

Mam również do spłacenia dwa szczególne długi wdzięczności. Pierwszy wobec Międzynarodowej Fundacji Na Rzecz Dobrobytu Zwierząt (International Fund for Animal Welfare, IFAW), a zwłaszcza jej dyrektora, Richarda Moore'a. Fundacja ta wykazała się ambicją, fundując pierwsze w świecie stypendium naukowe w dziedzinie teologii i dobrobytu zwierząt, które miałem zaszczyt otrzymać. IFAW nie ma sobie równych tak w zakresie pionierskiej pracy na rzecz zwierząt, jak i jeśli chodzi o zrozumienie znaczenia współczesnych intelektualnych dyskusji o pozycji zwierząt. Drugi dług wdzięczności zaciągnąłem w Mansfield College, które zechciało przyjąć mnie na stypendium i zapewnić środowisko niezrównane pod względem otwartości intelektualnej oraz osobistej serdeczności. Podczas pisania tej książki dowiedziałem się, że Albert Schweitzer odwiedził Mansfield,

aby w 1922 roku wygłosić cykl wykładów Dale Lectures. W owych wykładach Schweitzer po raz pierwszy sformułował i zaprezentował publicznie swą doktrynę szacunku wobec życia, która rok później opublikowana została w jego wybitnych książkach: *Upadek i Odbudowa Kultury* i *Kultura i Etyka*. Chciałbym móc sądzić, że niniejsza książka zyskałaby aprobatę Schweitzera i założycieli Mansfield College.

Andrew Linzey

Mansfield College, Oksford
Trinity, 1993

Część pierwsza

USTALENIE ZASAD TEOLOGICZNYCH

1

Szacunek, odpowiedzialność i prawa

Ten rozdział porusza kwestię naszych moralnych zobowiązań wobec zwierząt jako istot Bożych. Dotykam tu trzech kwestii: (1) Czy powinniśmy okazywać zwierzętom szacunek? (2) Czy jesteśmy w jakimś stopniu zobowiązani wobec zwierząt? (3) Czy zwierzęta mają prawa? Uważam, że na wszystkie trzy pytania powinna paść odpowiedź twierdząca. Pomimo tego, że jestem, z pewnością, zwolennikiem doktryny moralnych praw zwierząt, rozdział ten ukaże, moim zdaniem, że terminologia praw nie powinna wykluczać innych pojęć, jak „szacunek” czy „odpowiedzialność”. Temat praw zwierząt został przeze mnie obszernie omówiony w książkach: *Prawa zwierząt: ujęcie chrześcijańskie i Chrześcijaństwo a prawa zwierząt*¹, dlatego nie zamierzam tutaj powtarzać wcześniejszych wywodów. Uważam, iż pojęcie prawa jest w pełni zgodne z teologią moralną i powinno zostać rozszerzone tak, by obejmować również prawa zwierząt. Jednocześnie przeciwny jestem pogładowi głoszącemu, że język praw wyczerpująco opisuje wszystko, co należy, z teologicznej perspektywy, powiedzieć w sprawie zwierząt. Istnieją, moim zdaniem, solidne teologiczne podstawy, pozwalające nam szanować wartość zwierząt, przyjmować na siebie od-

¹ Andrew Linzey, *Animal Rights: A Christian Assessment*, s. 20-29 i *Christianity and the Rights of Animals*, s. 68-98.

powiedzialność a jednocześnie dostrzegać prawa dane im przez Boga².

Szacunek dla życia

Idea pojmowania zwierząt jako stworzeń zasługujących na cześć i szacunek, jako istot stworzonych przez Boga – choć może się nam obecnie wydawać oczywistą – nie zyskała większego poparcia w wielowiekowej tradycji myśli chrześcijańskiej. Można dowodzić, że ma ona pewne podstawy i źródła w Piśmie Świętym – na przykład w zachwycie psalmisty nad pięknem Boskiego dzieła stworzenia lub w szacunku, jakim Jezus obdarzał nawet wróble³. Przesłanki te nie zostały jednak nigdy rozwinięte w systematyczną myśl teologiczną, nie wspominając o doktrynie z prawdziwego zdarzenia. I choć prawdą jest, że wielu świętych, mędrców, duchownych i wiernych tradycji poetów okazywało lub głosiło szacunek wobec zwierząt⁴, koncepcja ta pozostaje nader rozmyta i niespójna.

Aby nieco skoncentrować i wyjaśnić ową kwestię, zamierzam przyjrzeć się przeciwnym sobie poglądom dwu znaczących, choć formułujących odmienne tezy myślicieli: Alberta Schweitzera i Karla Bartha.

² Seria sympozjów sponsorowanych m.in. przez Brytyjskie Towarzystwo Weterynaryjne pomogła uwidocznic kwestię zwierząt we współczesnej debacie. Zob. zwłaszcza R. D. Ryder i David Paterson (red.), *Animals' Rights – A Symposium*, na podstawie konferencji w Trinity College, Cambridge w 1977, David Paterson (red.), *Humane Education – A Symposium*, z konferencji na Uniwersytecie w Sussex w 1980 i R. D. Ryder (red.), *Animal Welfare and the Environment*, z konferencji w Christ Church, Oksford, 1990.

³ Kluczowe teksty biblijne znajdują się w Andrew Linzey i Tom Regan (red.), *Animals and Christianity. A Book of Readings*, poniżej odnoszę się do niej jako AAC. Zob. również dyskusję tekstów kluczowych, s. 33-35, 103-106, 125-132.

⁴ Antologia najlepszej (moim zdaniem) poezji o zwierzętach: Andrew Linzey i Tom Regan (red.), *The Song of Creation – i o świętych i mędrkach*, zob. Andrew Linzey, *Brother and Sister Creatures: The Saints and Animals*.

Koncepcja Schweitzera

To właśnie Schweitzer jest najczęściej łączony z rozwojem koncepcji szacunku dla zwierząt. W swej książce *Kultura i etyka* dokonuje on przeglądu następujących po sobie światopoglądów Zachodu i znajduje w nich pewne braki. „Nasza filozofia coraz bardziej angażuje się w roztrząsanie kwestii drugorzędnych – twierdzi Schweitzer. – Straciła ona kontakt z podstawowymi pytaniami o życie i świat, których stawianie i rozważanie jest ludzkim obowiązkiem, a czerpie coraz większą satysfakcję z dyskusji o czysto akademickiej naturze, z wirtuozerskich demonstracji techniki filozoficznej”⁵. Odpowiedzią na „kryzys duchowy” naszej cywilizacji jest – według Schweitzera – rozwój myśli etycznej. Myśl ta powinna starać się postrzegać afirmację życia jako „manifestację wewnętrznego, duchowego związku ze światem”, nie „popadać w abstrakcyjne myślenie”, lecz pozostawać – wedle terminologii Schweitzera – „podstawowa”, to jest „pojmująca oddanie światu jako oddanie życia ludzkiego każdej formie życia, z którą może owo życie się związać”⁶. Z powyższego, Schweitzer wywodzi klasyczną definicję:

Etyka polegałaby zatem na odczuwaniu konieczności ukazywania każdemu żyjącemu stworzeniu szacunku równego temu, który okazuję sobie. Objąsnilismy sobie tym samym podstawową moralną zasadę, która jest myślą konieczną. Jest rzeczą dobrą podtrzymywać i wspierać życie – jest rzeczą złą niczczenie bądź hamowanie jego woli⁷.

Powinniśmy odnotować w tym miejscu trzy cechy owej podstawowej moralnej zasady szacunku. Po pierwsze, jest ona

⁵ Albert Schweitzer, *Kultura i Etyka (Civilization and Ethics)*, wstęp, s. 5-6. Wszelkie ważne dla dyskusji fragmenty dzieł Schweitzera, Bartha, św. Tomasza z Akwinu i Primatta znajdują się w antologii AAC i dalsze odniesienia będą odwoływać się głównie do tychże zredagowanych fragmentów.

⁶ Schweitzer, *Kultura i Etyka*, s. 212.

⁷ Schweitzer, [w:] AAC, s. 188.

wszechstronna i wyczerpująca. Schweitzer nie definiuje szacunku jako jednej z wielu zasad, nawet nie jako najbardziej zadowalającej czy spójnej zasady, lecz uznaje go za *jedyną* zasadę moralności. Miłość i współczucie, choć ważne dla Schweitzera, są, przykładowo, zupełnie podporządkowane pojęciu szacunku. Współczucie, sugerujące jedynie „troskę o cierpiące istnienie” postrzegane jest jako „pojęcie zbyt wąskie, by stanowić istotę etyki”. Etyka szacunku z kolei „obejmuje również odczuwanie w sobie wszelkich okoliczności i dążeń żywych stworzeń, również ich przyjemności, woli życia, chęci, by żyć jak najdoskonalej i jak najpełniej”⁸.

Po drugie: zasada szacunku jest uniwersalna. Schweitzer postrzega szacunek jako pojęcie odnoszące się do *każdej* formy życia – człowieka i zwierzęcia, owada i rośliny. Osoba etyczna „nie pyta, w jakim stopniu to czy inne życie zasługuje przez swą wartość na jej sympatię, ani też o to, w jakim stopniu jest owo życie zdolne odczuwać cokolwiek”. „Życie samo w sobie jest dla takiej osoby świętością” – twierdzi Schweitzer. Aby pojąć skutki szacunku w praktyce, warto przytoczyć niektóre spośród podawanych przezeń przykładów. „Człowiek etyczny”, pisze Schweitzer:

Nie zerwie liścia ani kwiatu z drzewa, będzie starał się nie zmiażdżyć żadnego owada. Jeśli w lecie pracuje przy świetle lampy, będzie wolał zamknąć okno i znosić duchotę, niż patrzeć na przypalone owady upadające jeden po drugim na stół.

Jeśli wyjdzie na drogę po deszczu i zauważy na niej dżdżownicę, uświadomi sobie, że może ona wyschnąć w słońcu, jeśli nie wróci wkrótce na ziemię, w której może się zakopać. Podniesie ją zatem z groźnej powierzchni drogi i przeniesie na trawę. Jeśli napotka owada, który wpadł do kałuży, przystanie, by za pomocą liścia lub gałązki ocalić mu życie.

⁸ Tamże, s. 119.

Przeczuwając chyba wesołość i niedowierzanie czytelników, Schweitzer pisze: „Człowiek etyczny nie boi się, że inni wyśmieją go i nazwą sentymentalnym”. „Losem każdej prawdy – przypomina nam – jest stać się przedmiotem żartów, zanim stanie się czymś ogólnie przyjętym”⁹.

Po trzecie, zasada owa jest bezgraniczna. Schweitzer nie jest zwolennikiem rozważania poszczególnych przypadków. Z wyjątkiem eksperymentów na zwierzętach¹⁰, nie angażuje się on w dyskusję o relatywnie dobrych i złych aspektach tego czy innego uczynku wobec tego czy innego dylematu. „Etyka – nalega stanowczo i bez ogródek – to odpowiedzialność *bez ograniczeń* wobec wszystkiego, co żyje”¹¹.

Aby jednak zrozumieć Schweitzera w tym momencie, powinniśmy wyzbyć się dwu powszechnych, choć błędnych poglądów odnoszących się do jego stanowiska. Pierwszy pogląd głosi, iż Schweitzer nakłania do absolutyzmu – drugi zaś, że był on sam praktykującym absolutystą, bądź też starał się (z różnym skutkiem) wyznawać zasady absolutyzmu. Po pierwsze: choć Schweitzer wiele mówi o bezgranicznym wymogu szacunku, poprzedza swój wywód ważnym stwierdzeniem zwiastującym nadejście czasów, w których „ludzie zdumieni będą tym, jak wiele czasu potrzebowali, zanim nauczyli się postrzegać *bezmyślne* krzywdzenie życia jako rzecz nie do pogodzenia z etyką”¹². Innymi słowy, Schweitzer nie uważał wszelkich form życia za nienaruszalne bez względu na okoliczności. Samo słowo „szacunek” (*ehrfurcht*) wskazuje nam, że Schweitzer nie opisuje posłuszeństwa prawu, lecz szerzenie dobra, co z kolei wymaga holistycznej reakcji osoby, na którą składa się jej postawa, usposobienie, motyw i sam czyn. Niektórzy czytelnicy, po zapoznaniu się

⁹ Tamże, s. 118.

¹⁰ Por. Schweitzera dyskusję eksperymentów [w:] AAC, s. 120.

¹¹ Schweitzer, [w:] AAC, s. 19, podkreślenie moje.

¹² Tamże, s. 119.

z podawanymi przez Schweitzera przykładami, zaskoczeni byli, że z praktycznego punktu widzenia nie sposób ich zrealizować. Taka interpretacja nie jest jednak prawidłowym odczytaniem intencji Schweitzera. Jego przykłady obrazują to, czego wymaga od nas szacunek – wobec braku presji czy konieczności. „Gdy tylko krzywdzę jakiegokolwiek życie, muszę mieć pewność, że jest to *konieczne* – twierdzi Schweitzer. – Nie wolno mi podążać dalej niż to, co *nieuniknione*, nawet jeśli nie wydaje się to znaczące”¹³.

W życiu osobistym Schweitzer nie był absolutystą – ani w obszarze idei, ani w kwestiach praktyki. Nie był, na przykład, stuprocentowym wegetarianinem, weganinem lub anty-wiwisekcjonistą. Autor jego biografii przypomina nam, że co najmniej w jednym przypadku Schweitzer brał udział w „ataku wyprzedzającym” skierowanym przeciwko jadownym pająkom¹⁴.

Niezależnie od powyższego, Schweitzer naraża się na zarzuty oskarżające go o absolutyzm swoim rzekomym twierdzeniem, iż szacunek dla życia „nie jest w żadnym stopniu pokrewny jakiegś relatywnej etyce”. „Jedynie najbardziej uniwersalny i absolutny zamysł skierowany ku podtrzymywaniu i rozwojowi życia – zamysł, który jest celem szacunku dla życia – jedynie on jest przedmiotem etyki. Wszystkie inne konieczności i doraźne cele nie są przedmiotem etyki, są jedynie mniej lub bardziej konieczne – mniej lub bardziej doraźne”¹⁵. Nie znaczy to jednak, że nie musimy od czasu do czasu dokonać wyboru pomiędzy czymś mniej i bardziej koniecznym, lub czymś mniej lub bardziej doraźnym. Kluczową ideą jest ta, że w takich przypadkach – które z pewnością się nam zdarzają – nie działamy (w pojęciu Schweitzera) w myśl etyki. Innymi słowy, nawet jeśli przez

¹³ Tamże, s. 120, podkreślenie moje.

¹⁴ Por. James Brabazon, *Albert Schweitzer: A Biography*, s. 255.

¹⁵ Schweitzer, *Kultura i Etyka*, s. 227.

większość czasu staramy się dać z siebie wszystko, jesteśmy winni w większości przypadków – i to właśnie Schweitzer niestrudzenie nam przypomina. „Czyste sumienie – ostrzega – jest diabelskim wynalazkiem”¹⁶.

Aby spojrzeć na myśl Schweitzera w odpowiedniej perspektywie, potrzebne jest nam stwierdzenie, iż szacunek dla życia jest podobny przeżyciu religijnemu – a nie stanowi jedynie nowego prawa moralnego. Schweitzer niemal słowo w słowo potwierdza ów pogląd. „Domysły i tęsknoty wszelkiej głębokiej religijności zawierają się w etyce szacunku dla życia”¹⁷. Filozofowie tacy jak Peter Singer, pogrążeni w kalkulacjach utylitaryzmu, zupełnie nie dostrzegają owego stanowiska w swoich dyskusjach nad rzekomą niespójnością myśli Schweitzera. Przyznać należy, że podobnego niedopatrzenia dopuszczają się również niektórzy komentatorzy religijni¹⁸. Dopiero Paul Tillich w swej przenikliwej książce *Poza moralność* uznaje, że „czyn moralny nie jest czynem posłusznym prawu zewnętrznemu – ludzkiemu czy Boskiemu”. To raczej „wewnętrzne prawo naszej prawdziwej istoty, naszej stworzonej natury, domaga się, byśmy spełnili to, co się z niej wywodzi”. Co więcej: „religijnym wymiarem imperatywu moralnego jest jego bezwarunkowa natura”¹⁹. Jeśli zatem jest to prawdą, możemy orzec, że w przypadku myśli Schweitzera twierdzenie to jest szczególnie widoczne. Tym, co nadaje idei Schweitzera jej bezwarunkową naturę, jest bowiem właśnie jej wymiar religijny. „Prawdziwa filozofia – twierdzi Schweitzer – musi zacząć od najbardziej bezpośredniego i powszechnego faktu świadomości twierdzą-

¹⁶ Tamże, s. 209.

¹⁷ Tamże, s. 212.

¹⁸ Peter Singer, *Etyka Praktyczna*. Poprzednio broniłem Schweitzera przeciwko niektórym krytykom religijnym, którzy, moim zdaniem, źle go rozumieją, w moim artykule „Moral Education and Reverence for Life” [w:] David Paterson, *Humane Education: a Symposium*, s. 117-125.

¹⁹ Paul Tillich, *Morality and Beyond*, s. 12.

cej: «Jestem życiem, pragnę żyć, wśród żywotów pragnących żyć». Dla Schweitzera nie jest to, by użyć jego słów, „jakiś wymyślnie sformułowany dogmat”. Mówi o owym fakcie z osobistej perspektywy, jako ktoś, kto dostał oświecenia:

Dzień po dniu, godzina po godzinie, żyję i poruszam się w nim. W każdej chwili zadumy pojawia się przede mną na nowo. Bez przerwy, niczym korzenie, które nie wyschną, płynie zeń żywy świat – i światopogląd – który obejmie wszelkie przesłanki Bytu. Wyrasta zeń mistycyzm etycznej jedności z Bytem²⁰.

To właśnie to doświadczenie, mistyczne zjednoczenie pojedynczego życia z życiem, a przez to z Bytem, leży u podstaw filozofii Schweitzera. Nie jest to nowe prawo, zbiór zasad czy maksym – raczej bezwarunkowe, potężne przeżycie religijne. W centrum owego przeżycia znajduje się zrozumienie dość nieskomplikowanej myśli – pojmowanie wartości innych form życia jako danych przez Boga. Innymi słowy, życie jest święte.

Odpowiedź Karla Bartha

Choć idea Schweitzera doczekała się szeregu rozmaitych komentarzy, o ile mi wiadomo, tylko jeden teolog – Karl Barth – poświęcił jej swą uwagę w sposób szczegółowy i krytyczny. Zanim odniesiemy się do jego krytyki, świadomi faktu, że ci dwaj wielcy niemieccy myśliciele nie mogli w zasadzie dojść do żadnego porozumienia w kwestiach teologii, warto odnotować, iż rozważania Bartha nad Schweitzerem są (początkowo, lecz również w pewnym stopniu w późniejszych fazach) przychylne, wręcz ireniczne. Barth rozpoczyna od zaakceptowania faktu, że etyka teologiczna i naturalistyczna ucierpiała wobec pewnego zawężenia rozmyślań etycznych.

²⁰ Charles R. Joy (red.), *Albert Schweitzer: An Anthology*, s. 231.

Z pewną dozą uznania cytuje on znane stwierdzenie Schweitzera, porównujące stanowisko zwierząt w europejskiej filozofii z podłogą w kuchni, szorowaną przez gospodynię, która „pilnuje zamkniętych drzwi, aby pies nie wszedł i nie zrujnował skończonej roboty swymi łapami”²¹. Barth wymienia następnie niektóre spośród przykładów Schweitzera, dotyczące współczucia okazywanego dżdżownicom, insektom, a nawet przydrożnym kwiatkom. Jego reakcja ukazuje niezbędną powagę, do której skłania myśl Schweitzera. „Osoby, które uśmiechają się na te słowa – pisze Barth – są same godne łez”²². Podobne myśli, wnioskuje Barth, z pewnością nie są „sentymtalne”. Nie możemy też, według niego, usprawiedliwić się wobec nich poprzez obieranie „łatwej drogi kwestionującej wykonalność danych nam zaleceń”. W skrócie: „Bez względu na sugerowane rozwiązania, problem sam w sobie jest rzeczą ważną”²³.

Barth rozwija swą krytykę w trzech kierunkach. Po pierwsze: w oczywisty sposób nie akceptuje faktu łączenia ze sobą zwierząt i roślin i tego, jakoby powinność wobec roślin była tego samego rzędu, co powinność wobec zwierząt. Zniszczenie rośliny i zniszczenie zwierzęcia nie są porównywalne. Zwierzę jest „osobną istotą, wyjątkowym stworzeniem obecnym jako indywidualność, której nie możemy pojąć – lecz nie możemy jej również zaprzeczyć”, podczas gdy wykorzystywanie warzyw nie stanowi ich zniszczenia, lecz wiąże się raczej z „rozsądnym wykorzystaniem ich nadmiaru”²⁴. Barth dochodzi do takiego wniosku, gdyż szacunek dla życia rodzi się jedynie w „pierwotnym znaczeniu” w odniesieniu do istot ludzkich. Idea szacunku może „analogicznie” odnosić się do

²¹ Karl Barth, *Church Dogmatics*, t. 111, *The Doctrine of Creation*, cz. 4, s. 349.

²² Tamże, s. 349.

²³ Tamże, s. 350.

²⁴ Tamże, s. 352.

zwierząt, jako osobnych istot, lecz rozmywa się ostatecznie, jeśli chodzi o rośliny.

Drugi kierunek krytyki, powiązany z pierwszym: szacunek i odpowiedzialność – Barth używa bowiem tych pojęć niemal wymiennie – należą do świata relacji międzyludzkich. Barth zgadza się, że troska o zwierzęta może stanowić „poważną, pokrewną odpowiedzialność”, lecz wyraźny problem sprawia mu idea powszechnej i bezwarunkowej istoty etyki Schweitzera. Choć Schweitzer ma rację protestując wobec naszej „niebываłej bezmyślności i obojętności”, tego, co proponuje, nie sposób pojmować jako „doktryny, zasady i nakazu”²⁵. Jeśli zaś spytamy, dlaczego Barth w tej kwestii jest aż tak nieustępliwy – pomimo okazywania oczywistych humanitarnych skłonności – uzyskamy jedynie jedną odpowiedź, wyznaczającą trzeci (najistotniejszy) kierunek jego teologicznej krytyki.

Jest on następujący: Schweitzer nie czyni moralnego rozróżnienia pomiędzy zwierzętami i ludźmi, gdyż nie pojmuje w pełni znaczenia doktryny wcielenia. Według tej doktryny, w ujęciu Bartha:

[człowiek] jest stworzeniem zwierzęcym (*sic*), któremu Bóg objawia się, obdarza go zaufaniem i z którym Bóg wiąże się wśród pozostałego stworzenia. Bóg wraz z człowiekiem działają wspólnie w dziejach, które nie są dziejami zwierząt lub roślin – w dziejach, w których Bóg oczekuje świadomego i rozmyślnego rozpoznania swej czci, miłosierdzia i potęgi.

Z powyższego wywodzi się „wyższa konieczność” życia ludzkiego, a zatem prawo „panowania i kontroli”²⁶. Czytelnicy zaznajomieni z myślą Bartha nie będą, rzecz jasna, zaskoczeni tym argumentem. Kluczową, centralną przesłanką jego

²⁵ Tamże, s. 350.

²⁶ Tamże, s. 351.

autorytatywnego, 12-tomowego dzieła *Dogmatyka Kościoła*, jest właśnie ta: „odwieczny Syn Boży, *Logos*, nie zechciał stać się zwierzęciem czy aniołem, lecz człowiekiem”²⁷. Dla Bartha, ludzie są istotami wysoce cenionymi.

Szacunek: Schweitzer a Barth

Jak zatem należałoby rozpocząć ocenę Schweitzerowskiej idei szacunku i jej krytyki autorstwa Bartha? Co najmniej jeden spośród krytycznych argumentów wysuwanych przez Bartha jest rzetelnie sformułowany. Z moralnego punktu widzenia istnieją różnice pomiędzy jednym typem stworzeń a innym. Pytanie o to, czy obdarzana przez nas szacunkiem istota jest w stanie zdać sobie sprawę z jego znaczenia – być może nie okaże się wystarczającym, lecz jest istotne. Barth może mieć rację lub jej nie mieć w kwestii roślin jako jednostek etycznych²⁸, lecz nie myli się, przypuszczając, że czyn wyrządzony zwierzęciu jest, jak sam to ujmuje: „czymś co najmniej wielce podobnym zabójstwu”²⁹. Istnieją poważne biologiczne i biblijne argumenty pozwalające postrzegać ciągłość wśród istot żywych, lecz również postulować większą zdolność samoświadomości u ludzi i ssaków³⁰.

Przyjmując powyższe, podkreślmy: u Bartha problemem nie jest to, że sugeruje podstawową teologiczną różnicę pomiędzy ludźmi i zwierzętami – lecz raczej to, co Barth chciałby wywnioskować z takiej różnicy. Problemem jest sposób, w jaki Boskie „tak” wobec człowieka we wcieleniu staje się „nie” wobec całości stworzenia. Trzy spośród chrystologicznych relacji w zagadkowy sposób nieobecne są nie tylko w roz-

²⁷ Barth, *Church Dogmatics*, t. 111, *The Doctrine of Creation*, cz. 1, s. 18.

²⁸ Zob. np. dyskusję u Stephena R. L. Clarka, *The Moral Status of Animals*, s. 169-174.

²⁹ Barth, *CD*, 111/4, s. 352.

³⁰ Por. Andrew Linzey, *Christianity and the Rights of Animals*, s. 77-86, i późniejszą dyskusję poniżej, s. 33-35.

ważaniach Bartha nad Schweitzerem, lecz również w całości jego 4-tomowej dyskusji nad doktryną stworzenia³¹.

Po pierwsze: według klasycznej doktryny, wcielony Chrystus jest jednocześnie *Słowem*, przez które wszystkie rzeczy się stają. *Słowo* jest źródłem i przeznaczeniem całości istnienia. „Bóg, który w swej wszechmocy stworzył wszystkie rzeczy, zawiera je bowiem, łączy i oddziela, a w swej opatrności łączy istoty rozumne i zmysłowe ze sobą samym i z sobą nawzajem – pisze święty Maksym – Wszystkie stworzenia, które ze swej istoty odmienne są od siebie – sprawia On, że łączą się one ze sobą poprzez tę niepowtarzalną siłę relacji z Nim jako ich źródłem”³². Jeśli jest to prawdą, powinniśmy porzucić nasze zdecydowane, czasem wręcz aroganckie podziały między rodzajem ludzkim a naturą, które często wzmacniane są względami spoza teologii. Idąc w ślady Eryka Mascalla, powinniśmy porzucić błędne mniemanie, iż „Jezus Chrystus ma olbrzymie znaczenie dla istot ludzkich, lecz jest zupełnie bez znaczenia dla reszty stworzenia”³³.

Po drugie: powinniśmy rzucić światło na wiekowy patrystyczny pogląd głoszący, że co nie zostało zawarte we wcieleniu, nie będzie uzdrowione w odkupieniu. Koncepcja Bartha, zakładająca istnienie specyficznej ludzkiej natury, zupełnie odmiennej od innych istot bądź od natury samej w sobie, nie daje się obronić, jeśli Chrystus ma być również *Słowem*, Współ-Stwórca, przez którego wszystko się stało. „Gdy Słowo nawiedziło świętą Marię Dziewicę, Duch przyszedł do niej wraz z nim, a Słowo w Duchu ukształtowało ciało i poddało je sobie – pisze święty Atanazy – chcąc przez siebie połączyć i oddać całe stworzenie Ojcu, i, zaprowa-

³¹ Por. Andrew Linzey, *The Neglected Creature: The Doctrine of the Non-Human Creation and its Relationship with the Human in the Thought of Karl Barth*, praca doktorska.

³² Św. Maksym Wyznawca, *Selected Writings (Pisma Wybrane)*, s. 186.

³³ E. L. Mascall, *The Christian Universe*, s. 163.

dziwszy pokój, pogodzić w sobie *wszystkie* rzeczy na niebie i ziemi³⁴. Atanazy nie jest jedynym takim głosem. „Łącząc się z człowiekiem – pisze święty Jan od Krzyża – [Bóg] zjednoczył się z naturą” wszystkich stworzeń. Innymi słowy, „tak” Boga-Stwórcy rozciąga się na wszystkie żywe istoty: *ousia* przyjęte w dziele stworzenia nie jest tylko specyficznie ludzkie, lecz również zwierzęce. „Cała głębia myśli świętego Jana wyraża się w tym zdaniu: «Boże postrzeganie [wszelkich istot] i uznanie je za bardzo dobre jest jednocześnie uznaniem ich za bardzo dobre w Słowie, w Synu Bożym»”³⁵.

Po trzecie: Chrystus będący Współ-Stwórcą, *Słowem*, stający się ciałem w samym centrum istnienia, jest również tym, który godzi wszystko ze sobą. Dzieła stworzenia, wcielenia i pogodzenia są w istocie trzema obliczami tej samej tajemniczej Boskiej działalności wypełnionej w Chrystusie. Nazbyt częste były opinie komentatorów, głoszące, iż kosmiczne wątki Nowego Testamentu należą do zamierzchłych czasów i stanowią część nietrwałej, kosmologicznej otoczki. Dla nas, w naszych czasach, znaczenia tych wątków nie sposób przecenić. Wolą Boga, którą nam „oznajmił”, jest, wedle słów Listu do Efezjan: *dla dokonania pełni czasów, aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi*³⁶. W Liście do Rzymian nie-ludzkie stworzenia jęczą i cierpią w oczekiwaniu na zbawienie obiecane przez tego, który dał im nadzieję³⁷. Atanazy mówi o Chrystusie jako o „Zbawcy Wszechświata” (*tou pantos*)³⁸. Znowu podkreślić wypada, że nie jest on sam w swej interpretacji Nowego Testamentu. W dobrze znanym

³⁴ Św. Atanazy, *Ad Seraphionem*, 1. 31, cytowane i rozważane przez T. F. Torrance, *Theology in Reconstruction*, podkreślenie moje.

³⁵ Św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, również w: Linzey, *Christianity and the Rights of Animals*, s. 62.

³⁶ Ef 1,10.

³⁷ Rz 8,28.

³⁸ Św. Atanazy, *AAC*, s. 97.

ustępie dzieła *Przeciw herezjom*, św. Ireneusz stanowczo twierdzi:

Oto jest nasz Pan, który w ostatnich czasach stał się człowiekiem, żyjącym na tym świecie, i który w niewidzialny sposób zawiera w sobie wszystkie stworzone rzeczy, i istnieje w całości stworzenia, gdyż Słowo panuje i urządza wszelkie stworzenie. Przyszedł On zatem do swego, w widzialnej postaci, stał się ciałem i zawisł na drzewie, aby móc w sobie zawrzeć wszystko³⁹.

Wystarczająco dużo powiedziano już, by zakwestionować słuszność chrystologicznych wywodów Bartha. Może wydawać się aroganckim stwierdzenie, że jedyny w XX wieku teolog *par excellence* chrystologiczny dopuszcza się niedopatrzeń w swej chrystologii, trzeba jednak rzec, że siła przekonywania poglądów Bartha zależna jest od drastycznych uproszczeń w koncepcji klasycznych chrystologicznych relacji. Krótko mówiąc: teologii Bartha nader łatwo przychodzi oddzielenie Objawionego Słowa od wszechświata, w którym Słowo to zostaje objawione.

Odniesienie do chrystologii, do szczególnej pozycji ludzkości w świetle wcielenia – odniesienie czynione przez Bartha – najzwyczajniej nie wyklucza idei szacunku dla wszelkich form życia, głoszonej przez Schweitzera. W istocie jest dokładnie przeciwnie. Bez względu na granice tego, co głosi Schweitzer, a co Barth nazywa „mistyczno-kosmiczną etyką”, nie ma łatwego i prostego sposobu na przeciwstawienie ich doktrynie chrześcijańskiej. Jeśli bowiem *Słowo* zawiera się w całości stworzenia, i jeśli dzieło zjednoczenia natury ludzkiej łączy się z całością natury, to możemy przypuszczać, iż to, co stworzone, posiada jakąś wartość, zupełnie niezależną od ludzkich utylitarnych wyliczeń. Przy tych zało-

³⁹ Św. Ireneusz, *Against Heresies*, [w:] *The Writings of Irenaeus*, t. 1, wers 28, 3, s. 105-6, fragment również w AAC, s. 91.

żeniach, zrozumiałą staje się niechęć Bartha wobec tego, co uznaje za nie w pełni rozwiniętą teologię Schweitzera i rzekomo zdroworoządkowe podejście. Ze wszystkich teologów, to właśnie Karla Bartha niepokoić mogły poglądy o czymś oczywistym w dziele stworzenia. Wszystko to nie powinno jednak przesłaniać nam tego, że, być może, Schweitzerowi udało się wydobyć na światło dzienne praktyczny imperatyw moralny, który wywodzi się z doktryny chrystologicznej – a może wręcz jest jej kluczowym elementem.

Barth słusznie obawia się jakiegokolwiek próby skonstruowania teologicznej perspektywy na fundamentach sentymentów i intuicji odnoszących się do stworzeń, bez względu na ich ewentualną szczerłość. Nie dostrzega jednak faktu, iż Schweitzer mógł pomiędzy wierszami zawrzeć kluczową implikację teologii skupionej na Chrystusie. Wspólne pochodzenie wszelkich stworzeń to doktryna niosąca ze sobą konsekwencje, które, jak dotąd, zostały w pełni dostrzeżone przez bardzo niewielu zwolenników tradycji chrześcijańskiej. „Z pewnością winni jesteśmy zwierzętom życzliwość i łagodność z wielu powodów – pisze św. Chryzostom – a głównie z tego, że ich i nasze *pochodzenie jest takie samo*”⁴⁰. Jest to stanowisko podobne do tego, o którym w opisie św. Franciszka pisał św. Bonawentura: „Gdy rozważał pierwotne źródło wszelkich rzeczy, napełniała go jeszcze większa pobożność, i nazywał nawet najmniejsze stworzenia bratem lub siostrą, wiedział bowiem, że pochodzą z tego samego źródła co on”⁴¹. Tomasz Traherne podobnie mówi o Bogu „cieszącym się” z całego świata i o „wszystkim, co istnieje” jako o Boskich „niezwykłych skarbach” – jak również o tym, że skoro wszyscy jesteśmy stworzeni na obraz Boga, „jeśli

⁴⁰ Św. Chryzostom, cytat w: Donald Attwater, *St John Chrysostom*, s. 59-60, podkreślenie moje.

⁴¹ Św. Bonawentura, *Żywot św. Franciszka*, s. 254-5, podkreślenie moje.

mamy żyć na jego podobieństwo, powinny one stać się również naszymi skarbami”⁴².

Krótko mówiąc: Barth ma z pewnością rację co do tego, że koncepcja szacunku wysuwana przez Schweitzera nie może stanowić „doktryny” samej w sobie. Koncepcja owa może być jednak z łatwością wsparta argumentami pochodzącymi z najślusznějších doktryn chrześcijańskich – może wręcz jest ona częścią ich moralnego imperatywu. Wartość myśli Schweitzera może przejawiać się właśnie w tym, że pozwala on dojść do głosu często zapomnianej konsekwencji doktryny, która znajduje oddźwięk – bez względu na swe niezwykle, niepoważne, niewiarygodne brzmienie – w pewnym pojmowaniu woli Stwórcy wobec poszczególnych stworzeń.

⁴² Thomas Traherne, „Second Century”, [w:] *Selected Writings*, par. 66, s. 83.