

Magdalena Hoły-Łuczaj

Konrad Szocik

Projekt „Dialog” 2019–2021 (0023/2019)

Raport przedstawiający chrześcijańską etykę środowiskową

(zadanie nr 4)

Chrześcijańska etyka środowiskowa przez wiele lat zmagala się z poglądami zaprezentowanymi w słynnym artykule Lynna White’a z 1967 roku, w którym White postawił tezę, że światopogląd religijny doprowadził do wykształcenia postaw powodujących degradację i eksploatację środowiska naturalnego¹. Z tego też powodu przez wiele lat chrześcijańska etyka środowiskowa miała przede wszystkim charakter negatywny i skoncentrowana była na odpieraniu tych zarzutów. Podejście pozytywne, konstruktywne jest rozwijane dopiero w ostatnich latach.

Chrześcijańska etyka środowiskowa, ze względu na jej odniesienie do wspólnej podstawy metafizycznej, posiada pewne cechy charakterystyczne, które są traktowane przez większość, o ile nie przez wszystkich jej przedstawicieli za pewnego rodzaju aksjomaty. Jednym z takich najbardziej podstawowych przekonań jest założenie, że nie wolno akceptować nieuzasadnionego niszczenia natury. Innym założeniem jest postulat troski o Ziemię rozumianą jako dzieło stworzone przez Boga. Chrześcijańscy etycy środowiskowi zgadzają się także co do tego, że należy troszczyć się o dobrobyt wszystkich istot żywych, nie tylko człowieka. Wspólnie podzielaną ideą jest tutaj przekonanie o „świętym” charakterze Ziemi, której należy się szczególny szacunek. Wskazuje się także na to, że człowiek został stworzony od samego początku z zamysłem wspólnej koegzystencji z innymi gatunkami². Wreszcie, jednym z założeń chrześcijańskiej etyki środowiskowej jest przekonanie, że powstrzymanie degradacji środowiska jest koniecznym warunkiem utrzymania pokoju na świecie. Przekonanie to wyraził m. in. papież Franciszek w swojej encyklice poświęconej etyce środowiskowej.

¹ L. T. White Jr. 1967. The historical roots of our ecologic crisis. *Science* 155: 1203–07.

² Gretel Van Wieren. 2013. *Restored to earth: Christianity, environmental ethics, and ecological restoration*. Washington, DC: Georgetown University Press.

Chrześcijańscy etycy środowiskowi nadal czerpią wiele z tradycji intelektualnej św. Franciszka i Bonawentury. Keith Douglass Warner podkreśla punkt wyjścia w koncepcji miłości do przyrody głoszonej przez św. Franciszka. Postawę tę przejął Bonawentura, który uznał, że Bóg dokonuje samoobjawienia siebie poprzez całą rzeczywistość. Zdaniem Warnera, Bonawentura położył podwaliny pod późniejszą koncepcję tzw. ludzkiej ekologii, wyrażaną następnie przez papieża Benedykta XIV, która jest w centrum obecnego nauczania Kościoła Rzymskokatolickiego na temat ekologii i troski o środowisko³. Warner eksponuje wartość teologicznej podstawy dla współczesnej etyki środowiskowej. Wskazuje na chrystocentryzm, który z oczywistych względów może być kłopotliwy do zaakceptowania przez osoby nie akceptujące chrześcijaństwa. Natomiast dostrzega też pewne elementy uniwersalne w nauczaniu świętego Franciszka takie jak pokora i troska o stworzenie, które, jego zdaniem, powinny stać się punktem wyjścia dla etyki środowiskowej⁴.

Z kolei Mary A. Ashley zakłada, że oryginalnym wkładem etyki katolickiej do etyki środowiskowej w ogóle jest tzw. personalistyczny ekologizm. Jej zdaniem, personalizm chroni przed eksploatacją innych bytów. Kultura świecka promuje egoizm rozumiany jako interes jednostki, a na rzeczywistość spogląda jako na środek służący realizacji tego interesu i zwiększeniu bogactwa i dobrobytu człowieka. Jak twierdzi Ashley, kultura ta postrzega świat w terminach tego, kto posiada i tego, co jest posiadane, a zatem przez pryzmat zasady dominacji. Katolicki personalizm natomiast opiera się na immanencji Boga i założeniu, że Bóg jest obecny w całym stworzonym przez niego świecie.⁵

Michael S. Northcott dostrzega niejednoznaczny wpływ religii na środowisko. Wskazuje na to, że religijne myślenie mogło w negatywny sposób przyczynić się do stosunku człowieka do środowiska naturalnego, Miało się to stać przez przekonanie o odrębności człowieka od świata. Ale, jak podkreśla Northcott, w tej samej, chrześcijańskiej tradycji można znaleźć założenia, które obecnie mogą położyć podwaliny pod etykę troski o środowisko. Te założenia to tradycja prawa naturalnego, które podkreśla związek między człowiekiem a zewnętrznymi wobec niego standardami moralnymi, które wynikają ze struktury świata, jak również etyka cnoty postulująca prowadzenie polityki opartej na miłości i trosce o dobre życie. Zdaniem autora,

³ K. Douglass Warner. 2013. Bonaventure in Benedict. Franciscan Wisdom for Human Ecology, w: J. Schaefer i T. Winright (ed.), *Environmental Justice and Climate Change: Assessing Pope Benedict XVI's Ecological Vision for the Catholic Church in the United States*. Lanham: Lexington Books, 3-18.

⁴ K. Warner. 2011. Franciscan Environmental Ethics: Imagining Creation as a Community of Care. *Journal of the Society of Christian Ethics* 31(1):143-160.

⁵ M. A. Ashley. 2013. If You Want Responsibility, Build Relationship: A Personalist Approach to Benedict XVI's Environmental Vision, J. Schaefer i T. Winright (ed.), *Environmental Justice and Climate Change: Assessing Pope Benedict XVI's Ecological Vision for the Catholic Church in the United States*. Lanham: Lexington Books, 19-42.

zadaniem wspólnot chrześcijańskich jest propagowanie chrześcijańskiej etyki środowiskowej, która zmieni sposób myślenia o człowieku i jego miejscu w środowisku, wskazując na powiązania natury i kultury⁶.

Gretel Van Wieren rozwija pojęcie ekologicznej odbudowy („restoration”). Jej zdaniem, odnowa/odbudowa ma polegać na przywróceniu za pomocą nauki właściwego stanu środowiska zniszczonego przez człowieka. Ekologia odnowy jest zatem pewnego rodzaju formą rehabilitacji człowieka i jego powinności wobec zniszczonej przez niego planety. Już sam ten fakt może nadawać koncepcji ekologii odnowienia pewnego religijnego charakteru. Van Wieren wskazuje, że metafory odnowienia i odkupienia są głęboko zakorzenione w tradycji chrześcijańskiej, a zaaplikowane na grunt etyki środowiskowej mogłyby być interpretowane w terminach ekologii. Jak wskazuje autorka, Ziemia w chrześcijańskiej koncepcji odkupienia nie odgrywa istotnej roli; co więcej, jest miejscem jedynie przypadkowego i przygodnego życia człowieka, które w świetle historii zbawienia nie jest istotne, a zatem też nie wymaga specjalnej troski ze strony człowieka. Van Wieren dostrzega w ekologicznej koncepcji odnowienia możliwość uczynienia chrześcijańskiej etyki środowiskowej bardziej praktyczną i precyzyjniejszą. Wskazuje bowiem, że etyka ta oparta jest na pewnych ogólnych i abstrakcyjnych pojęciach takich jak, m. in., zrównoważony rozwój czy integralność, ale bez wskazania na konkretne i praktyczne odniesienia⁷.

Jame Schaefer dyskutuje zagrożenia środowiskowe spowodowane przez człowieka w terminach tak zwanego planetarnego grzechu. Zwraca uwagę na to, że zgodnie z nauczaniem chrześcijańskim człowiek powinien troszczyć się o wszystkie istoty, jak i o przyrodę. W związku z tym działalność człowieka powodująca efekty szkodliwe jest sprzeczna z wolą Boga. Schaefer podkreśla, że wierzący powinni troszczyć się o dobro wszystkich elementów składowych Ziemi. Proponuje rozpoczęcie zmian od modyfikacji własnych praktyk dotyczących m. in. środków transportu czy nawyków konsumpcyjnych⁸.

Inna z propozycji Schaefer polega na wykorzystaniu idei właściwych katolickiej myśli społecznej i wykorzystaniu ich w chrześcijańskiej etyce środowiskowej. Autorka ma na myśli zastosowanie takich idei jak solidarność, pomocniczość czy opcję preferencyjną dla ubogich na potrzeby walki z negatywnymi efektami wpływu działalności człowieka na środowisko.

⁶ Michael S. Northcott. 2013. *Political Theology of Climate Change*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

⁷ Gretel Van Wieren. 2013. *Restored to earth: Christianity, environmental ethics, and ecological restoration*. Washington, DC: Georgetown University Press.

⁸ J. Schaefer. 2010. Environmental Degradation, Social Sin, and the Common Good, w: R. Miller (red.), *God, Creation, and Climate Change: A Catholic Response to the Environmental Crisis*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 69-94.

Schaefer wskazuje na to, że zasada solidarności w ramach etyki środowiskowej może zostać rozciągnięta poza człowieka i objąć nie tylko wszystkie inne gatunki, ale cały ekosystem. W konsekwencji moglibyśmy uzyskać tzw. solidarność Ziemi, która byłaby rodzajem planetarnej więzi między ludźmi a całą planetą. Wiąż taka, oczywiście, miałaby być ugruntowana w miłości w teologicznym rozumieniu chrześcijańskim. Chrześcijańska miłość w ramach tej planetarnej solidarności umożliwiałaby troskę o zachowanie odpowiedniego klimatu właściwego dla życia dla wszystkich gatunków. Zasada pomocniczości powinna przyjąć formę tak zwanej pomocniczości bioregionalnej, która polega na współpracy każdego człowieka z osobami pracującymi w zakresie ochrony środowiska. Wreszcie, zasada opcji preferencyjnej na rzecz ubogich zaimplementowana na grunt etyki środowiskowej miałaby polegać na trosce o przyszłych ubogich, szczególnie narażonych na negatywne efekty zmian klimatycznych. Troska ta dotyczy także innych gatunków⁹.

Kathryn D. Blanchard i Kevin J. O'Brien proponują koncepcję chrześcijańskiej etyki środowiskowej opartej na siedmiu cnotach istotnych dla tradycji chrześcijańskiej. Cnoty te to, m. in., odwaga, sprawiedliwość, wiara, nadzieja czy miłość. Niektóre z nich mają korzenie w starożytnej filozofii, niemniej jednak w połączeniu z cnotami o pochodzeniu wyłącznie chrześcijańskim tworzyły podwaliny pod etykę chrześcijańską. Autorzy proponują model etyki, w którym poszczególne cnoty chrześcijańskie wyznaczają strategie działań w odniesieniu do poszczególnych wyzwań środowiskowych¹⁰.

Scott R. Paeth, inaczej niż inni autorzy, koncentruje się na teologicznych podstawach możliwej chrześcijańskiej etyki środowiskowej. Wskazuje na to, że etyka taka powinna mieć charakter trynitarny, nie panteistyczny i odwoływać się do historii zbawienia. Co interesujące, Paeth eksponuje konieczność zachowania niepanteistycznego charakteru, co, wbrew pozorom, może stanowić wyzwanie dla wielu myślicieli rozwijających etykę środowiskową na gruncie chrześcijaństwa. Postulowanie bowiem troski o świat naturalny, motywowane odniesieniem do Boga, który nie tylko wszystko stworzył, ale jest też we wszystkim obecny, naraża chrześcijańską etykę środowiskową na ryzyko panteizmu. Paeth proponuje tutaj, aby etyka taka była panenteistyczna. Z tych trzech naczelných ram ideowych wynikają bardziej szczegółowe koncepcje takie jak uznanie piękna i integralności stworzenia czy szacunek dla wszystkich form życia. Zdaniem autora, te nadrzędne ramy, jakkolwiek odniesione do teologii, mają potencjał

⁹ J. Schaefer. 2011. Solidarity, Subsidiarity, and Preference for the Poor: Extending Catholic Social Teaching In Response to the Climate Crisis, w: J. Schaefer (red.), *Confronting the Climate Crisis. Catholic Theological Perspectives*, Marquette University Press, 389-425.

¹⁰ K. D. Blanchard i K. J. O'Brien. 2014. *An Introduction to Christian Environmentalism: Ecology, Virtue, and Ethics*. Waco, Texas TX: Baylor University Press.

do ukształtowania polityki środowiskowej, która w większym stopniu będzie nakierowana na zrównoważony rozwój niż polityka opierająca się na zasadach instrumentalizowania i obiektywizowania, która z kolei sprzyja eksploataowaniu środowiska¹¹.

Willis Jenkins dokonuje krytycznej analizy chrześcijaństwa w odniesieniu do jego praktycznego potencjału. Wskazuje na brak przejścia od teorii – metafizyki i kosmologii chrześcijańskiej – do praktyki. Zdaniem autora, największym wyzwaniem dla etyki chrześcijańskiej dzisiaj jest antropocentryzm. Etyka chrześcijańska powinna skoncentrować się na zwalczaniu konkretnych, praktycznych problemów. Powinna być etyką konstruowaną „z dołu”, a nie „z góry”, czyli z perspektywy wielkich teorii metafizycznych. Mimo to Jenkins nie odrzuca całkowicie metafizyki i kosmologii chrześcijańskiej. Wskazuje, że dzisiejszy świat potrzebuje pewnej metafizycznej, jednoczącej opowieści, która mogłaby wyznaczać ramy dla skoordynowanych działań ludzi. Takich ram dostarcza chrześcijaństwo w kontekście zmagania się z negatywnymi efektami antropocenu¹².

Frederick V. Simmons rozważa chrześcijańską etykę środowiskową opartą na koncepcji zarządzania w odniesieniu do terminologii filozoficznej właściwej etyce środowiskowej. Proponuje, aby chrześcijańską etykę środowiskową oprzeć na koncepcji tak zwanego hierarchicznego nie-antropocentryzmu. Koncepcja ta polega na uznaniu człowieka za pierwszy rodzaj bytu na drabinie bytów ożywionych, ale pierwszeństwo to nie ma charakteru dominacji właściwej modelom antropocentrycznym. Ten hierarchiczny nie-antropocentryzm jest proponowany przez Simmonsą jako stanowisko kompromisowe między dwiema skrajnościami. Jedną z nich jest antropocentryzm, który niesie ryzyko braku uznania jakiegokolwiek wartości moralnej dla rzeczywistości pozaludzkiej. Innym stanowiskiem uznawanym za skrajne jest egalitarianizm czasem zakładany przez ekologię głęboką, jak również – czasem – przypisywany radykalnemu modelowi demokratycznemu świętego Franciszka, który nie przypisuje żadnej wyjątkowej czy specyficznej wartości moralnej człowiekowi. Koncepcja Simmonsą jest warta odnotowania mimo tego, że autor nie proponuje konkretnego modelu, jak również nie odwołuje się bezpośrednio do korzeni w metafizyce chrześcijańskiej. Jest to natomiast interesująca propozycja kompromisu szczególnie w świetle metafizyki chrześcijańskiej, która – mimo oczywistego teocentrycznego nastawienia – jest, nieco paradoksalnie, nie mniej antropocentryczna, podkreślając szczególną rolę człowieka i jego wybranie przez Boga.

¹¹ S. R. Paeth. 2011. ‘You Make All Things New’: Jonathan Edwards and a Christian Environmental Ethic. *International Journal of Public Theology* 5: 209–232.

¹² W. Jenkins. 2013. *The Future of Ethics: Sustainability, Social Justice, and Religious Creativity*. Washington, DC: Georgetown University Press.

Simmons proponuje, aby to pierwszeństwo człowieka przed innymi gatunkami wiązać z obowiązkiem człowieka do troski o środowisko i jego szczególną odpowiedzialnością¹³.

Specyficzne podejście do problemu etyki środowiskowej jest proponowane przez Erin Lothes Biviano i współpracowników. Autorzy w ramach katolickiej etyki środowiskowej rozwijają tak zwaną etykę energii (mając na myśli zasoby paliw kopalnych), ale czynią to z perspektywy sposobu rozumienia jednostkowego szczęścia i poczucia sensu życia. Autorzy zwracają uwagę na problem konsumpcjonizmu i, często pozbawione racjonalnego uzasadnienia, stałe powiększanie stanu posiadania, co związane jest z rosnącym zapotrzebowaniem na energię. Zatem, etyka środowiskowa wymaga w pierwszej kolejności zmiany stylu życia, ale niekoniecznie podyktowanego troską o środowisko, co bardziej refleksją nad sensem i celem własnego życia. Odniesienie do religii, jak sugerują autorzy, może być pomocne przynajmniej z dwóch powodów. Jednym z nich jest postrzeganie życia jako daru od Boga i wdzięczność za ten dar. Nastawienie takie miałyby redukować potrzeby konsumpcjonistyczne. Drugim kontekstem jest uznanie wzajemnego powiązania wszystkich bytów jako rzeczywistości stworzonej przez Boga¹⁴.

Martin J. i Margot R. Hodson identyfikują osiem współczesnych wyzwań środowiskowych dla chrześcijańskiej etyki środowiskowej. Te wyzwania to, m. in., zanik bioróżnorodności, zmiany klimatyczne, problem z dostępem do świeżej wody pitnej w wielu regionach świata, przyrost ludności i związany z nim nadmierny konsumpcjonizm, czy wreszcie erozja gleby. Autorzy wskazują na bezpośrednie źródła w Biblii, jak i w doktrynie chrześcijańskiej, które, ich zdaniem, jednoznacznie wskazują na wartość przyrody i jej ochrony. Przywołują, m. in., ten biblijny fakt, że Bóg ocalił wszystkie gatunki przed potopem opisanym w Księdze Rodzaju. Jest to, zdaniem autorów, argument na rzecz miłości Boga do wszystkich gatunków zwierząt. Wskazują także na to, że człowiek niszczy własne środki przetrwania, czym sprzeciwia się biblijnym nakazom szanowania przyrody, ale także troszczenia się o nią właśnie w kontekście zapewnienia przetrwania dla człowieka. Autorzy podkreślają, że troska o stworzenie znajduje się w centrum chrześcijańskiej doktryny, a chrześcijaństwa etyka środowiskowa powinna wyrastać z biblijnej idei przymierza człowieka z całym stworzeniem. Z tej idei przymierza autorzy wyprowadzają obowiązek ochrony środowiska¹⁵.

¹³ F. V. Simmons. 2019. What Christian Environmental Ethics Can Learn from Stewardship's Critics and Competitors. *Studies in Christian Ethics*, 1–20.

¹⁴ E. Lothes Biviano, D. Cloutier, E. Padilla, Ch. Z. Peppard, J. Schaefer. 2016. Catholic Moral Traditions and Energy Ethics for the Twenty-First Century. *Journal of Moral Theology*, Vol. 5, No. 1: 1-36.

¹⁵ M. J. Hodson i M. R. Hodson. 2015. *A Christian Guide to Environmental Issues*. Abingdon: The Bible Reading Fellowship.

Martin J. i Margot R. Hodson prezentują także szczegółowy model aplikowania chrześcijańskiej etyki środowiskowej na przykładzie społeczności wiejskich. Autorzy dostrzegają pewne socjologiczne i kulturowe zalety etyki środowiskowej zakorzenionej w religii. Mianowicie stwierdzają, że społeczności wiernych w małych obszarach wiejskich są blisko powiązane z lokalnymi społecznościami, a zatem instytucje religijne mogą służyć jako inicjatorzy zmian. Autorzy wskazują także na to, że wspólnoty wierzących odwołują się do podejścia opartego na wartościach. Są także, ze względu na motywację religijną, bardziej skłonne do poświęceń, co, zdaniem Martina J. i Margot R. Hodson jest istotne i nieuniknione w procesie radykalnych zmian wymaganych dla ochrony środowiska¹⁶.

Gregory E. Hitzhusen i Mary Evelyn Tucker swoje rozważania na temat roli religii w etyce środowiskowej rozpoczynają od uwagi o kłopotliwej specyfice religii. Mają na myśli fakt, że religia często bywa pomijana w dyskursie publicznym i naukowym ze względu na jej konfesyjny charakter, ze względu na rozdział kościoła od państwa, czy wreszcie na nie zawsze pozytywny stosunek religii do teorii ewolucji. Mimo tego autorzy dostrzegają także pozytywny wpływ religii na szerokie zmiany społeczne i polityczne. Wymieniają tu m. in. religijne korzenie ruchu abolicjonistycznego w Imperium Brytyjskim, a także aktywność Mahatmy Gandhiego czy Martina Luthera King. Zatem, w religii jako takiej dostrzegają potencjał do inicjowania istotnych zmian społecznych mimo tego, że teoretyczne podstawy religii nie posiadają narzędzi adekwatnych do analizowania współczesnego postępu technicznego. Autorzy podkreślają wartość zasady sprawiedliwości społecznej w religii, jak również innych idei, które mogą być efektywnie wykorzystane w etyce środowiskowej. Religia jest korzystnym punktem wyjścia dla rozwijania koncepcji zarządzania („stewardship”), może być użyta do podkreślania jedności ze wszystkimi gatunkami, czy wreszcie do wskazywania na wspólny los ludzi, zwierząt i całej planety¹⁷.

Wspomniana koncepcja zarządzania Ziemią jest rozwijana m. in. przez Katharine K. Wilkinson. Autorka wskazuje tutaj na potencjał chrześcijaństwa do opracowania ram dla etyki środowiskowej opartej na chrześcijańskiej koncepcji jedności wszystkich bytów i troski o Ziemię. Wilkinson podkreśla, że z doktryny chrześcijańskiej można wyprowadzić koncepcję

¹⁶ M. J. Hodson i M. R. Hodson. 2011. *Climate Change, Faith and Rural Communities. How rural communities are affected by climate change and peak oil. What will be the future?* Worthing: Verité CM Ltd.

¹⁷ G. E. Hitzhusen i M. E. Tucker. 2013. The potential of religion for Earth Stewardship. *Front Ecol Environ* 11(7): 368–376, doi:10.1890/120322.

obowiązku troski o Ziemię i jej dobrobyt i podnieść je do rangi „świętego” obowiązku człowieka¹⁸.

Nieco inaczej tę samą chrześcijańską doktrynę w kontekście jej potencjalnych implikacji dla etyki środowiskowej interpretuje Ulrich Körtner. Otóż autor wskazuje na to, że życie innych organizmów ma wartość tylko w odniesieniu do człowieka i tylko w kontekście ich oddziaływania na człowieka. Proponowana przez niego etyka odpowiedzialności opiera się na założeniu, że świat naturalny ma wartość etyczną tylko wtedy, kiedy oddziałuje na człowieka, bądź kiedy człowiek oddziałuje na niego. Odpowiedzialność ta nie jest jednak symetryczna, ale paternalistyczna. Autor wskazuje, że należy przyznać wewnętrzną godność wszystkim bytom innym od człowieka, ale, jak podkreśla, ich godność jest odmienna od godności człowieka. Antropocentryczny model Körtnera zakłada, że życie pozaludzkie nie posiada w sobie żadnego elementu, który czyniłby je nienaruszalnym. Zdaniem autora, z nadrzędnego miejsca człowieka w hierarchii stworzeń, które człowiek otrzymał od Boga, wynika obowiązek odpowiedzialności człowieka za swoje zachowanie, ale obowiązek ten człowiek posiada wobec Boga, a nie świata¹⁹.

Fabio Zagonari przedstawia krytyczną analizę chrześcijaństwa jako potencjalnego źródła etyki środowiskowej. Wskazuje na to, że chrześcijaństwo jako takie nie wspiera zrównoważonego rozwoju. Jedną z przyczyn jest fakt, że w oficjalnym nauczaniu Kościoła – przynajmniej w odniesieniu do katolicyzmu – podstawowym terminem stosowanym na określenie roli przyrody wobec człowieka jest termin zasoby, który sugeruje eksploatację, a przynajmniej postrzeganie środowiska naturalnego przez pryzmat jego użyteczności dla człowieka. Zagonari sugeruje, że chrześcijańskie społeczności powinny opierać się na wartościach świeckich takich jak sprawiedliwość czy odpowiedzialność wobec przyrody i przyszłych pokoleń, ponieważ chrześcijaństwo nie ma potencjału do wspierania zrównoważonego rozwoju²⁰. Zatem, zdaniem autora, ze względu na podstawowe idee, chrześcijaństwo nie jest odpowiednią religią do dostarczania podwalin pod współczesną etykę środowiskową.

Alexis Grasse także dostrzega negatywne konsekwencje antropocentrycznego charakteru chrześcijaństwa, ale dyskutuje rozwiązania alternatywne. Jednym z nich jest ekologiczna

¹⁸ Katharine K. Wilkinson. 2012. *Between God and Green: How Evangelicals Are Cultivating a Middle Ground on Climate Change*. New York: Oxford University Press.

¹⁹ U. Körtner. 2016. Ecological ethics and creation faith. *HTS Theologiese Studies/ Theological Studies* 72(4), a3296. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v72i4.3296>.

²⁰ F. Zagonari. 2020. Comparing Religious Environmental Ethics to Support Efforts to Achieve Local and Global Sustainability: Empirical Insights Based on a Theoretical Framework. *Sustainability* 12, 2590; doi:10.3390/su12072590.

interpretacja Pisma Świętego. Grasse ma tutaj na myśli te fragmenty, które mówią o tym, że biblijny lud Izraela nie jest właścicielem Ziemi, którą otrzymał od Boga, ale jedynie jej użytkownikiem. Zatem, naczelną rolę zajmuje tutaj perspektywa ekologiczna o profilu teologicznym, a nie antropologicznym. Perspektywa ta eksponuje znaczenie i moc Boga, który stworzył Ziemię niezależnie od człowieka. Drugim podejściem proponowanym przez autora jest poszukiwanie chrześcijańskiej etyki środowiskowej bez odniesienia do Biblii. O ile pierwsze podejście zakładało interpretowanie Biblii w terminach ekologicznych, o tyle to drugie podejście, nawiązujące do Jamesa Nasha zakłada, że Biblia jest zarówno zbyt wieloznaczna, jak i pozbawiona perspektywy ekologicznej, aby móc służyć jako podstawa dla etyki środowiskowej. W tym modelu Nash proponuje, aby inspiracje czerpać z chrześcijańskiego nauczania o miłości i sprawiedliwości, ale nie inspirować się Biblią na potrzeby etyki środowiskowej²¹.

Należy również wspomnieć o encyklice papieża Franciszka „Laudato si’” zadedykowanej chrześcijańskiej etyce środowiskowej. Papież interpretuje niszczenie i zanieczyszczenie środowiska w kategoriach grzechu. Odwołuje się także to postaci świętego Franciszka jako wzoru dla chrześcijan. Papież identyfikuje kilka najważniejszych zagrożeń i wyzwań środowiskowych takich jak zanieczyszczenie i globalne ocieplenie, problemy w dostępie do świeżej wody pitnej czy utrata bioróżnorodności. Co interesujące, wskazuje na konsekwencje społeczne i ekonomiczne tych problemów takie jak rosnące ubóstwo, niesprawiedliwość i wyczerpanie. Papież wykorzystuje następujące założenia doktryny judeochrześcijańskiej na potrzeby nowej chrześcijańskiej etyki środowiskowej. Jednym z nich jest koncepcja jedności i harmonii wszystkich bytów jako stworzonych przez Boga. Innym założeniem jest wspomniana już koncepcja zarządzania przyrodą. Człowiek nie jest właścicielem Ziemi, może ją jedynie zarządzać. Tutaj papież traktuje środowisko naturalne jako dobro wszystkich ludzi. Papież łączy elementy konfesyjne, odwołujące się do teologii judeochrześcijańskiej, z koncepcjami etyki filozoficznej. Odwołuje się m. in. do ekologii integralnej, do zasady dobra wspólnego, jak również do koncepcji międzypokoleniowej sprawiedliwości. Przykładem świeckiej interpretacji terminów zaczerpniętych z teologii jest koncepcja przymierza między ludźmi a środowiskiem, jak również koncepcja „ekologicznego nawrócenia”²².

²¹ A. Grasse. 2015-2016. The Impact of Anthropocentrism on Christian Environmentalism. *Dialogue & Nexus*, Volume 3: 1-9.

²² Franciszek. *Encyklika Laudato Si’ Ojca Świętego Franciszka Poświęcona Trosce o Wspólny Dom*. http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html#_ftn71.

Timothy Howles, John Reader i Martin J. Hodson proponują propagowanie chrześcijańskiej edukacji środowiskowej. Inspirowani encykliką papieża Franciszka „Laudato Si’” wskazują na to, że odniesienie do chrześcijaństwa jest niezbędne w celu pobudzenia ludzi do działania. Ich zdaniem, obecny zakres praktycznych działań jest zbyt wąski i zdecydowanie niewystarczający, żeby zapobiec degradacji środowiska. Autorzy mówią o konieczności wewnętrznego nawrócenia każdego człowieka. Używają zatem terminologii religijnej w celu podkreślenia fundamentalnego charakteru zmian, które są wymagane w celu podjęcia skutecznej walki ze zmianami klimatycznymi²³.

Witold Kania podkreśla natomiast, że powyższa encyklika proponuje odejście od myślenia w kategoriach postępu na rzecz re-ewangelizacji, która może stanowić skuteczne orężę walki z kryzysem ekologicznym i społecznym, których nie można rozdzielać²⁴. Ma ona leć u podstaw tworzenia innowacyjnych rozwiązań produkcyjnych, które szanowały środowisko i opierały się w głównej mierze na odnawialnych źródłach energii, recyding i tworzeniu nowych miejsc pracy

Na zakończenie warto również przedstawić rolę argumentacji religijnej w kształtowaniu pro-środowiskowych postaw chrześcijan w Polsce, którą omawia Ryszard Sadowski²⁵. W swojej analizie skupia się on na konieczności współmyślenia w polskim kontekście kulturowym problemów natury i człowieka, odwołując się do obrazu współdzielonego domostwa.

²³ T. Howles, J. Reader i M. J. Hodson. 2018. ‘Creating an Ecological Citizenship’: Philosophical and Theological Perspectives on the Role of Contemporary Environmental Education. *The Heythrop Journal* LIX: 997–1008.

²⁴ W. Kania, Encyclical Laudato si’ on the Question of Progress, *Studia Ecologiae Et Bioethicae* 18 (1), 31-42.

²⁵ R. Sadowski, The Role of Religious Argumentation in Shaping Pro-ecological Attitudes of Christians in Poland, *Studia Ecologiae Et Bioethicae* 18 (1), 7-22.