



Szűcs Kinga

Környezetetika

Az evilági élet és a keresztény élet követelményei közt húzódó feszültség kezdettől fogva vita tárgya a keresztény etikában. A protológia és eszkatológia horizontja közé ékelődött földi lét jelen idejű meghatározottságában egyaránt reflektál a kezdetekre és a végidőkre. A jelen idejű lét helye a teremtett és megváltásra, megújulásra sóvárgó világ. A megváltás és megújulás szükségessége valószínűleg minden korábnál nagyobb súllyal nehezedik jelenünkre. A tanulmány célja, hogy vázlatosan bemutassa, milyen fogalmi háttérrel közelítenek a különböző ökotológiai elgondolások az égető környezeti problémákhoz, illetve hogyan járulhatnak hozzá egyes részterületeken (ember és teremtett világ viszonyában, az ember állatokhoz fűződő kapcsolatában, illetve a táplálkozás kérdéseiben) egy lehetséges keresztény környezeti etika kimunkálásához.

A protológia és eszkatológia horizontja közé ékelődött földi lét jelen idejű meghatározottságában egyaránt reflektál a kezdetekre és a végidőkre.

Ökoteológiai alapozású környezetetika

Mivel az ökológiai válság jelenségei egy eddig sosem tapasztalt helyzetből fakadnak, megfelelő tárgyalásukhoz és lehetséges orvoslásukhoz a hagyományos teológiai etikai megközelítések megszokott felhasználási módjaikban nem vagy csak csekély mértékben képesek hozzájárulni. Az ökológiai válság és konzekvenciái nem illeszthetők egykönnyen a hagyományos (ökológiai válság előtti) teológiai etika keretébe. A tudomány, a technika, a pénzpiacok fejlődése és ezek természetes környezetre gyakorolt hatásai merőben új kérdésekkel szembesítenek. A teológiai etikai munka, ahogy arra Béres Tamás bevezetője is rámutat, a bibliai szöveg értelmezésének, illetve az értelmezés közösségi érvényesítésének minden korban aktuális feladata. Az értékek és az értékek megteremtésére és

A teológiai etikai munka a bibliai szöveg értelmezésének, illetve az értelmezés közösségi érvényesítésének minden korban aktuális feladata.

megőrzésére irányuló kívánatos cselekvésformák keresését célzó erőfeszítéseknek két nagy irányát különböztethetjük meg. Az egyik megközelítés a hagyományos teológiai közelítéseken túllépve új utakat és vonatkoztatási pontokat keres (ilyen többek közt a sajátosan női szempontok jobb érvényesülésére és a tradicionálisan rögzült hatalmi viszonyok dekonstrukciójára törekvő ökofeminista

irányzat), a másik a meglévő (bibliai, teológiai és egyháztörténeti) forrásokban rejlő, mai perspektívánkból kellőképp fel nem tárt új belátások minél teljesebb kiaknázását szorgalmazza. Mindkét megközelítést összekapcsolja azonban az a szándék, hogy a környezeti problémákat, illetve a teremtett világ ügyét közel hozza, értelmezhetővé és szükségyszerűen értelmezendővé tegye a keresztény gyülekezetek számára, valamint hogy a környezetetika kérdések megtárgyalását olyan konszenzusok irányába terelje, amelyek kézzelfogható megoldásokban is kifejezésre juthatnak és a hétköznapi gyakorlatba is átültethetők.

A teológiai ökoetika formálódása

Az ökoteológia, a teológiai környezetetika korai formálódásában nagy szerepe volt Lynn White 1967-es korszakjelző tanulmányának.¹ A történész White az ökológiai válság történeti gyökereit alapvetően a zsidó-keresztény kultúra emberközpontú világszemléletére, illetve 1Móz 1,28 helytelen értelmezésére vezeti vissza, amelyben ember és természet viszonyát a hódítás, az uralom és az alávetettség fogalma határozza meg. Az egyetlen, transzcendens és univerzális Isten melletti elköteleződés következménye, hogy a szentség elveszti szoros kapcsolatát a természettel. Az istenség nem a földön lakozik, s így elméle-

¹ WHITE 2000. Az ökológiai krízissel és a krízis okainak tudományos elemzésével kapcsolatos munkák első nagy hulláma az 1960-as évek második felében jelenik meg.



tileg az általa teremtett világban az ember azt tehet, amit jónak lát – önös céljai érdekében szabadon kizsákmányolhatja a természetet. A White által megfogalmazott állítások érthető módon komoly indulatokat váltottak ki. Számos egyházi szereplő igyekezett a megalapozatlannak, tévesnek vagy éppen nagyon is jogosnak érzett vádakra reagálni, így a 20. század

utolsó évtizedeiben az ökoteológia fókuszja is elsődlegesen az etika világképi, a vallásos kozmológia által meghatározott jellegére vetült, természet és ember viszonyának értelmezése mindenekelőtt a teremtéstörténet vizsgálatának körében zajlott. A cáfolatok egy része hermeneutikai érveket sorakoztatott fel (a Biblia ide vonatkozó verseinek eltérő értelmezési lehetőségeire támaszkodva), másrészt történelmi érvekre hivatkozott, mégpedig hogy a kereszténység kora előtti, illetve a nem keresztény világban ugyanúgy jelentkeztek a nyugati világhoz hasonló természetpusztító gyakorlatok, illetve hogy a napjaink ökológiai kríziséért felelős tényezők javarészt csak az ipari forradalom után alakultak ki egyáltalán.

A white-i értelemben vett uralkodáselméletet (*dominion thesis*) ellensúlyozandó a teológiai irodalomban egyre hangsúlyosabbá vált az ún. sáfárságelmélet (*stewardship thesis*), amely 1Móz 1,28-cal szemben („uralkodjatok”) 1Móz 2,15 („hogyművelje és őrizze”) alapján értelmezi az ember világban betöltendő szerepét. E szemlélet az alapja a *teremtésvédelmi* kezdeményezéseknek is. A terminus magyar változatát Bolyki János azonos című kötete vezette be – a fogalom akkori újdonságára utalhat, hogy a címben a teremtésvédelem idézőjelben szerepel.² A kötet 1999-es megjelenését követően a teremtésvédelem hamar meghonosodott a teológiai szóhasználatban.

A teremtésvédelem fogalmában kifejezésre jut a keresztény különbségtétel természet és teremtés között (a *ktisis* és *physis* fogalmának eltérő háttérével és implikált tartalmaival részletesen foglalkozik Bolyki),³ valamint az emberi szerepvállalás ember és természet viszonyában. Nyilvánvaló, hogy ez a védelmező szerep a kert művelésének és őrzésének 1Móz 2,15-ben elhangzó isteni feladatkijelölése alapján áll. A fogalom német és angol megfelelői (Schöpfungsbewahrung, creation care) mégis mintha más árnyalatát tükröznék ennek a feladatnak. A védelem (a megőrzéssel és a gondoskodással szemben) nem csupán

Az uralkodáselméletet ellensúlyozandó a teológiai irodalomban egyre hangsúlyosabbá vált az ún. sáfárságelmélet.

² Bolyki 1999.

³ A *physis* a dolgok természete, belső struktúrája, egy-egy létező tulajdonságainak összessége, azaz „természete”, a *ktisis* a szuverén szellemi-akarati elhatározásból fakadó cselekmény eredményét, „teremtettségét” jelenti. A fogalmak részletes etimológiáját és magyarázatát lásd uo. 13–24. o.

egy ideális állapot fenntartására irányul, hanem mindig feltételez egy ellenpólust is. Ennek az ellenpólusnak az azonosítása komoly teológiai nehézségek elé állíthat bennünket. A szekuláris ökoetika oldaláról további kritika tárgya a teremtésvédelem szereposztásának paternalista jellege.⁴

Az ember–természet viszony egyre kiterjedtebbé és alaposabbá váló elméleti feltárása nagy erőket mozgósított a teológia, azon belül is a teológiai etika terén, emellett komoly eredményeket mutathat fel az ökológiai kérdésekkel foglalkozó

Hitünk alapvető kérdésévé válhat, vajon találunk-e érvényes válaszokat a környezet kérdéseire.

keresztény dialógus megszervezése és működtetése is (szervezetek, rendezvények, illetve az ezekhez kapcsolódó publikációk formájában). Az igazán átütő gyakorlati eredmények azonban – a szekuláris világhoz hasonlóan a keresztény közösségekben is – késnek. Hitünk alapvető kérdésévé válhat, vajon

találunk-e érvényes válaszokat a környezet kérdéseire. Mivel a cselekvés szükségessége minden korábbinál égetőbb, a kortárs teológiai környezeti etikákban egyre markánsabban kirajzolódik egyfajta elmozdulás a spirituális tapasztalatok és a keresztény életvitel (történeti és szinkrón) vizsgálatának irányába, egyszerűsmind a teremtett világ kérdéseinek, a teremtett világról való gondoskodásnak a megváltás felől értelmezett, szótériológiai szempontú megközelítése felé.

Világképi megközelítések: természet és ember

A bibliai és teológiai narratívák több kapcsolódási pontot is kínálnak korunk időszerű gondjait illetően. E kapcsolódási pontok egyik jellegzetes csoportjába azok a szövegek tartoznak, amelyeknek releváns mondanivalójuk van az ember világképének, valamint világban elfoglalt helyének szempontjából. Nem lehet sok kétségünk afelől, hogy napjaink globális környezeti válsága az emberi tevékenység következménye. Ahol az ember megjelenik, tevékenykedik és elszaporodik, a természetes ökoszisztémák állapota – ahogy mai tapasztalataink mutatják – bizonyosan megváltozik. Első pillantásra úgy látszik, az ember önérvényesítési késztetése erősebb az őt fenntartó ökológiai rendszerek természetes érdekérvényesítő lehetőségeinél. A hagyományos ökológiai paradigma az ökoszisztémákat majd száz éven át zárt, önszabályozó, emberi befolyástól független egyensúlyi rendszerekként írta le. Az újabb kutatások fényében azonban világossá vált, hogy az érintetlen, „vad”, dinamikus egyensúlyi állapotában állandó természet

⁴ Noha nyilvánvaló, hogy bizonyos dolgokat képesek vagyunk megtenni környezetünk érdekében, nem egyértelmű, hogy a természetnek valóban szüksége van-e arra, hogy mi igazgassuk. Az embernek nagyobb szüksége van a természetre, mint a Földnek az emberre. Jobbára mégis abból az előfeltevésből indulunk ki, hogy képesek vagyunk a természeti környezet sikeres működtetésére. Patrick Curry a keresztény környezeti etikák kritikájában arra a következtetésre jut, hogy a sáfárság feladat kijelölése a szűk látókörű, csak rövid távú célokat szem előtt tartó menedzseri szemlélet eluralkodásának veszélyeit rejti magában. CURRY 2012, 35. o.

csupán ideálkép, az ökológiai rendszerek alapvetően nyitottak, nem vagy csak átmenetileg jellemző rájuk a stabil egyensúlyi állapot, külső és belső tényezők egyaránt befolyásolják, így az emberi beavatkozás sem idegen tőlük. Ebben a megközelítésben az emberi tevékenység következményeinek jósolhatósága is erősen csökken.⁵ Mégis, mivel életünk alapvető biológiai feltételeit a természeti környezet biztosítja, e környezet megőrzése, illetve jó működésének fenntartása érdekében egyetlen esélyünk lehet: kapott hatalmunk/cselekvési képességünk helyes használata. A helyes használatnak része a kreativitás, de legalább ennyire fontos eleme az önszabályozás és az önkorlátozás is. Tudatában kell lennünk annak az erőnek, amely képessé tesz bennünket környezetünk megváltoztatására, ugyanakkor tekintettel kell lennünk a teremtett világ megannyi elemének önértékére és sebezhetőségére. A bibliai teremtéstörténet (a bibliai világkép és a modern tudományos modellek összeegyeztethetőségének számos nehézsége ellenére) képes leírni ezt a paradox helyzetet:

...az ember a teremtett világ ura, felelősséggel tartozik érte és munkálkodnia kell benne, ugyanakkor nem tud mindent róla.

az ember a teremtett világ ura, felelősséggel tartozik érte és munkálkodnia kell benne, ugyanakkor nem tud mindent róla. A teremtett világ jó, ám szükségképpen újra és újra Isten beavatkozására szorul. A teremtés elbeszélésének kettőssége tovább növeli a bizonytalanságérzetet, a két leírás egymásra vonatkoztatása a különböző olvasatok szinte végtelen skáláját teszi lehetővé.

A teremtés kétféle leírása más-más perspektívából világít rá ember és természet viszonyára. Az első teremtéstörténet a létezők megteremtésének egyfajta „rendszerterv” szerint megvalósuló, rétegződő folyamatában tárja elénk az élettelen környezet megteremtésétől az ember megteremtéséig húzódó nagy ívet. Az élet feltételeinek kialakítása (a világosság és sötétség, a boltozat alatti és boltozat feletti vizek, a szárazföld és a tenger nyelvi-fogalmi megkülönböztetése, „szétválasztása”) után kerül sor a növények megteremtésére. A növényi élet még időtlen: az idő periodikus tagolása, a nappal és az éjszaka kijelölőinek, a két nagy égitestnek a megteremtése csak a növények megalkotása után következik. A folyamat ötödik napján teremti Isten a vízi állatokat és a madarakat, majd a hatodik napon a szárazföldi állatokat és az embert. Noha az állatok egy részével egyazon napon teremti meg Isten az embert, ebben az elbeszélésben az ember különleges pozíciót foglal el a teremtett lények közt – ő lesz hivatott uralkodni minden élő teremtményen. Isten a saját képmására teremti (érdekes, hogy a férfivá és nővé teremtett ember ugyancsak a szétválasztás gesztusa által nyer életet), ő a kapcsolópont a teremtett világ és Isten között. Istenképűsége mégsem valamilyen külső vagy belső tulajdonságában, hanem sokkal inkább funkciójában nyer magyarázatot: mivel Istenhez hasonló, feladata, hogy ural-

⁵ Az ökológia tudományában lezajló paradigmaváltásról és ennek teológiai konzekvenciáiról bővebben lásd DEANE-DRUMMOND 2004, 36–38. o.

kodják a földön. A teremtés története itt teljes, lezárt egész, a rendteremtés kezdetétől az isteni béke beálltáig leírt folyamat.

A második narratíva (1Móz 2,4-től kezdődően) egészen más perspektívából láttatja a teremtés folyamatát: Isten a menny és a föld megteremtése után előkészíti a termőföldet, majd a föld porából megteremti az embert. Csak ezután ültet egy kertet, a porból formált embert pedig ide helyezi, s kettős mandátummal ruházza fel: művelnie és őriznie kell azt. Az ember a gazda sáfaraként, Isten birtokának intézőjeként kap megbízást. A feladat mellett itt az első tilalom is megjelenik: a jó és a rossz tudásának fájáról származó gyümölcsből nem ehet az ember. Ebben az elbeszélésben Isten először egyetlen embert teremt (s csak utána teremt számára eledelt), majd látván, hogy nem jó neki egyedül, segítőtársakat ad mellé: a mezei állatokat és az égi madarakat. Az állatoknak az ember ad nevet (a gondoskodásra vonatkozó parancs végrehajtásának mintegy első, szimbolikus tetteként). Az állatok azonban nem elégséges társai az embernek, a végső korrektívum az ember csontjából és testéből formált asszony lesz – a második teremtéstörténet itt éri el a zenitjét, innen indul önálló útjára az ember. A bűnbeeséstől, az elszakadástól fogva lesz szükséges az Isten és ember közti kommunikáció, amelynek alapvető jellemzője az időbeliség. A teremtésmítoszok időtlenségéből így lép be a bibliai teremtéstörténet a történelembe.

Az első teremtéstörténetben a teremtés hetének minden egyes aktív napja végén Isten meglelégedéssel nyugtázza, hogy ami elkészült, az jó. Az antik világ jó uralkodóról alkotott ideális képének megfelelően a teremtett jó világ jó ura az ember, hatalma az alattvalók meglelégedését szolgálja. A másik változatban Isten fokozatosan egészíti ki teremtő művét, lépésről lépésre pótolva a megmutatkozó hiányosságokat. Az ember feladatmegjelölése részletesebb és pontosabb: művelni és őrizni hivatott Isten kertjét. A hangsúly nem a hatalom pusztá gyakorlására helyeződik, hanem az alkotó munkára és a felelősségre. Az első történet a teremtés tökéletes rendjét mutatja be a rendteremtés kezdetétől a megpihenésben és a világ szemlélésében való kiteljesedésig, a második narratíva

...a teremtett jó világ jó ura az ember, feladatmegjelölése: művelni és őrizni hivatott Isten kertjét.

a menny és a föld megalkotásától egészen az ember Édenből való kiűzetéséig ível. E történet végén az épp hogy kialakított jó rend (vagy még inkább a rend állandósulásának lehetősége) az ember (és egy kognitív képességeit tekintve legalább olyan kiváló nem emberi társ, a kígyó) miatt hamarosan

megbomlik, romlásnak indul. Az Isten akarásával való szembeszegülés kiváltja Isten haragját, és az áldás átokká lesz, a káosz erői szabad utat találnak a teremtésbe.⁶ Csak Isten újra és újra megnyilvánuló önkorlátozása (lásd pl. Káin talányos megvédelmezését vagy Nőé és a kiválasztott állatok megmenekülé-

⁶ A teremtésre veszélyként leselkedő negatív erőkről és ezek Istenhez fűződő viszonyáról lásd bővebben: BRUGGEMANN 2012, 645–686. o.

sét) és helyreállító kegyelme menti meg a rendszert a teljes szétszűlléstől. Az őstörténet során azonban az is látható, hogy a helyreállítás sosem az eredeti rend tökéletes másolata, a világ állapota minden egyes stádiumban magába építi a korábbi romlás kitörölhetetlen emléknymait. Isten tehát időről időre emlékeztet a rend eredeti állapotára és emlékeztet a rendzavarásra. A helyreállítás, a szövetség újrakötése ilyen módon nem a káosz hatalmának és az az élő rendszerekre jellemző instabilitásnak az eltörlése vagy tagadása, hanem a teremtőbe vetett hit dinamikus megújulásának a lehetősége.

Elidegenedés a teremtett világtól

A teremtéstörténetet követően az őstörténet a bűn elhatalmasodásának stádiumait, különböző aspektusait mutatja be. Káin testvérgyilkossága, Lámek éneke, az istenfiak és az emberek keveredése, végül Babel tornyának építése az ember Istentől – egyszersmind az Isten által teremtett világtól – való elidegenedésének állomásai. Gerhard von Rad „tipizált modelleknek” nevezi az őstörténetben megjelenő hamartiológiai tabló elemeit, amelyek az Isten–ember viszony, az ember és ember közti viszony, valamint az ember–természet viszony átalakulásáról egyaránt tanúskodnak.⁷ Az Isten és ember közti kapcsolat Isten rendjének, rendteremtő szándékának megsértése nyomán romlik meg legelőször, és a továbbiakban is szorosan egybefonódik a határátlépés-határsértés helyzetével. Az ember egyre magasabbra tör, egyre inkább tudatába kerül saját hatalmának és az általa megteremtett emberi kultúra cselekvési potenciáljának, de egyre súlyosabb büntetésben is részesül. Ami ember és természet kapcsolatát illeti, az első határátlépés következtében megromlik a viszony a termőfölddel, a Káin által kiontott vért befogadó föld terméketlenné válik (1Móz 4,12). Az özönvíz következtében elpusztulnak a bűnös emberek, de elpusztulnak velük társaik, az állatok is (1Móz 6,7). A szövetségkötés aktusa pedig a korábbinál szigorúbb határt von ember és állat közé is, félnie és rettegnie kell minden élőlénynek, s itt először hangzik el, hogy az állat az ember eledelül szolgálhat. A toronyépítés történetében (1Móz 11,6–8) ember és ember közt keletkezik még nagyobb szakadás: a nagyra törő közös cselekvés bűnének a nyelvek összezavarodása vet gátat.

Az Istentől való elfordulás, Isten akaratának semmibe vétele kihívja Isten haragját, s ez a harag minden alkalommal a teremtés részleges vagy akár teljes mértékű elpusztításával fenyeget. Isten minden körülmények között érvényt szerez szuverén akaratának, az elidegenedés következményeképp az áldás átok-

...az elmúlt és eljövendő bibliai világkatasztrófák leírásainak elsődleges célja az Isten teremtés iránti hűségébe, elnéző türelmébe vetett reménység felkeltése és ébren tartása.

⁷ RAD 2007, 130. o.

ká válhat, amit Isten teremtett, azt hatalmában áll megsemmisíteni. Időről időre szembesít a végső pusztulás lehetőségével, ám mintha sosem szánná rá magát a végső döntéshozatalra. Bruggemann azt állítja, Isten mélységesen tépelődik a világ sorsát illetően, de talán pontosan e tépelődés lehet a teremtés reménységének forrása.

Más hangsúlyokkal ugyan, de szintén e reménység mellett érvel Jürgen Moltmann is, aki szerint Isten addig érdeklődik teremtményei iránt, amíg kész megbüntetni őket gonoszságukért. A végső rettenet nem Isten büntetése, hanem a megromlott teremtés esetleges elvetése, „Isten totális sötétsége, e világ teremtőjének önpusztítása”.⁸ Moltmann szerint azonban az elmúlt és eljövendő bibliai világkatasztrófák leírásainak elsődleges célja nem a bénító félelem és rettegés terjesztése, hanem az Isten teremtés iránti hűségébe, elnéző türelmébe vetett reménység felkeltése és ébren tartása.

Üdvtörténeti megközelítés: az új teremtés és az új ember

Ember és természet viszonyának elemzéséhez, az ember teremtésben elfoglalt helyének pontosabb feltérképezéséhez a teremtéstörténet elbeszélései mellett elengedhetetlen a teremtés jövőjére vonatkozó bibliai szöveghelyek vizsgálata. Gerhard von Rad kiemeli, hogy a teremtéssel kapcsolatos ószövetségi tanúságtételek közül az egyik legfontosabb Deutero-Ézsaiásé, akinél maga a teremtés is mint üdvesemény értelmeződik, noha a szótériológiai jellegű teremtésfelfogás korántsem csak itt bukkan fel az Ószövetségben.⁹ Több prófétai szöveg utal rá, hogy a teremtés és a teremtés megáldása, majd az azt követő törés utáni időszak végét a teljes reménytelenségből való radikális megújulás fogja jelenteni (Hós 2,2–25; Ézs 62,3–5; Ézs 65,17–25).

Az Újszövetségben a teremtéstörténet nem önmagában, hanem elsősorban az új teremtés kontextusában nyer új értelmezést. Fontos motívum, hogy az újszövetségi szakaszok Jézust sok helyütt mint második Ádámot jelenítik meg – az első és a második Ádám közti párhuzamosság egyik legérzékletesebb szövegszerű példája a bűnbeesés (1Móz 3) és Jézus megkísértésének (Lk 4; Mt 4) története.¹⁰ A Jelenések könyvének új ég és új föld teremtésére vonatkozó, lezáró fejezetei (Jel 21,22) szintén szorosan kapcsolódnak a teremtéstörténethez. Az új teremtés képe úgy idézi az elveszett Édenkert tulajdonságait, hogy azt a kiteljesedett tökéletesség szintjére emeli. A természetben veszélyt jelentő negatívumok megszűnnek – nem lesz többé tenger és éjszaka, nem lesz szükség „világító testekre”. A fény állandóan sugárzik mindenkire, a fény forrása maga az Isten dicsősége, amelyet a Bárány lámpásként közvetít. A kapukat nem kell többé bezárni, és nem lesz sem könny, sem halál, sem gyász, sem jajkiáltás,

⁸ MOLTSMANN 2005, 72. o.

⁹ RAD 2007, 117. o.

¹⁰ A párhuzamos történetek részletes elemzését adja BOLYKI 1999, 97–102. o.

sem fájdalom. A kertet felváltja a város (bár a közepén, csakúgy, mint az Édenkertben, ott áll az élet fája, és ott folyik az élet vizének folyója), a természeti környezetet felváltja az épített környezet. Nem lesz többé átok a városon (vö. „átkozott legyen a föld miattad”), sőt Isten az emberekkel fog lakni, akik látni fogják az arcát. Az új Jeruzsálemben (a nyitott kapuk ellenére) csak az igazak és a tiszták jutnak be, a város maga pedig az isteni rendet és szépséget tükrözi. A térbeli és időbeli határok közé kényszerített természet küszködése és harcai helyett a civilizált béke időn túli korszaka köszönt be.

A Jelenések könyve víziójában az új teremtésben nemcsak az ember formálódik át alapvetően, de a természeti környezet is. Megszűnik a létezők egymásnak való kiszolgáltatottsága, és megszűnik a szükség. Az élettelen környezet elemei nem pusztítanak többé, az élők nem törnek egymás életére. Az élet vizének forrásából mindenki ingyen ihat, az ételmet az évente tizenkétszer (tehát folyamatosan) termő fa biztosítja, az egészséget a fa levelei. Az állatok sorsáról általánosságban véve nem szól a szöveg, kivéve Jel 22,15-öt: „Kívül maradnak az ebek, a varázslók és a paráznák, a gyilkosok és a bálványimádók, és mindenki, aki szereti és cselekszi a hazugságot!” A kutya a bibliai szövegekben legtöbbször negatív konnotációt hordoz, kiismerhetetlen, agresszív, a káosz erőivel rokon hatalma van az emberrel szemben – így kerül a hazugságot előnyben részesítők sorába.¹¹ A felsorolás ugyanakkor arról a szemléletről is árulkodik, hogy az állat rendelkezhet morális státusszal, azaz felelősségre vonható, elítélhető, büntethető. Ezen az alapon feltételezhető, hogy az erkölcsi értelemben tiszta állatok részesei lehetnek az új életnek.

Ha az állatokkal kapcsolatban nem is találunk több konkrétumot az új teremtés újszövetségi leírásaiban, egy szimbolikus állatról, a bárányról mégis szólnunk kell. Jézus Krisztus az új teremtésben Báránként ül Istennel a trónuson, sugározza Isten fényét, és az ő könyvébe vannak beírva, akik bejuthatnak a mennyei Jeruzsálemben. A bárány a közvetítő: az ő teste és vére állítja helyre Isten és ember megromlott viszonyát. A szimbólum lehetséges vonatkoztatási pontjainak részletes kibontása szintén jelentősen árnyalhatja az állatok teremtett (és újjá teremtett) világban elfoglalt helyével kapcsolatos elképzeléseinket.

...az új teremtésben nemcsak az ember formálódik át alapvetően, de a természeti környezet is.

A kozmikus megváltás ökoteológiai konzekvenciái

Az ökoteológiai munka újabb korszakának jellemzője, hogy egyre nagyobb hangsúlyt kap az Újszövetség kozmikus megváltásra vonatkozó szakaszainak elemzése. Az elemzések döntő többsége két páli szöveghelyre támaszkodik, Róm

¹¹ Lásd *Hund* szócikk. www.bibelwissenschaft.de/wibilex.

8,9–23-ra és Kol 1,15–20-ra.¹² A Római levél verseinek alanya a *ktisis*, a teremtés vagy a teremtett világ – de hogy a fogalom itt pontosan kit és mit foglal magában (csak az embereket, a feltámadásra váró emberi testeket, a nem emberi teremtményeket, netán az angyalokat is), az messzemenő eltéréseket mutat a

Az ökoteológiai munka újabb korszakának jellemzője, hogy egyre nagyobb hangsúlyt kap az Újszövetség kozmikus megváltásra vonatkozó szakaszainak elemzése.

különböző magyarázatokban az ókortól napjainkig. Az ökoteológiai alapozású érvelések közös vonása, hogy értelmezésükben a *ktisis* magában foglalja a nem emberi világot, illetve a legtöbbre jellemző, hogy a kedvező jövő kilátásait az egész teremtésre vonatkoztatja, és a teremtés vajúadását az ökológiai krízissel hozza összefüggésbe.

Az ökoteológiai szövegek másik kiemelten fontos hivatkozási pontja Kol 1,15–20. A levél első fejeze-

tében található Krisztus-himnusz a teremtés és a megváltás művét kozmikus távlatokba helyezi. Az ökoteológiai értelmezés sarokpontja itt a minden (*ta panta*) sokszoros használata, hogy minden dolog célja és oka Krisztusban van, valamint az egész mindenségre vonatkozó megbékélés Krisztusban.

A kortárs ökológiai szemléletű teológiai irodalomra jellemző a meggyőződés, hogy az említett páli szakaszból, a megfelelő hermeneutikai eszközök alkalmazásával, kibontható egy ökológiai szempontból is releváns mondanivaló. A nyilvánvaló különbségek ellenére a teremtés koherens narratíváját állítják elének, a kezdetekről a problémákon és szenvedésen át a megoldásig. Pál leveleinek kontextusából kiviláglik továbbá, hogy Isten megszabadító tette az egész teremtésre vonatkozik, nem csupán az emberekre vagy a kiválasztottakra. A teremtés végső célja, a megbékélés és a szolgaságból való szabadulás csak kín és szenvedés útján érhető el, az emberekre pedig – különös tekintettel a keresztény közösségek Krisztusban új életet nyert tagjaira – kitüntetett szerep hárul, hiszen arra hivatottak, hogy új identitásuknak megfelelően kifejezésre juttassák szabadságukat, előmozdítsák a békét és a megbékélést, és kövessék Krisztust a másokért való önfeláldozásban.¹³

Ha a két oly gyakran idézett szakaszt tágabb környezetében vizsgáljuk, láthatjuk, hogy mindkét levél központi témája – a Kolossé-levél vitatott szerzőségétől függetlenül – Krisztus univerzális kegyelme és megbékélése. Az új ember, „aki Teremtőjének képmására állandóan megújul, hogy egyre jobban megismerje őt” (Kol 3,10) még nem a végső állapot: folytonos megújulásra és a Krisztusban egyelőre elrejtett élet folytonos keresésére (Kol 3,1–3) van szüksége. A Krisztus kegyelmében részesült új ember földi élete tehát tevékeny, feladata Krisztus békességének előmozdítása. Ebben az értelemben megszűnnek az embereket korábban elválasztó kulturális, vallási, etnikai és társadalmi határok (Kol 3,11;

¹² A páli teológia ökológiai vonatkozásáról bővebben lásd: HORRELL–HUNT–SOUTHGATE 2010.

¹³ Uo. 217. o.

Róm 3,29–20), s a szentek és szeretettek krisztusi közössége könyörületos szívvel, jószággal, alázattal, szelídséggel és türelemmel, megbocsátással, szeretettel és hálával fordul egymás felé. Róm 6,11-ben a szent élet folytatásában a hangsúly az igazság szolgálatára esik: „Tagjaitokat is adjátok át az igazság fegyvereiként Istennek.” Noha ezek a leírások kimondottan emberközpontúak, és nem tesznek explicit módon említést az új ember teremtett világhoz való viszonyulásáról, az egymás felé forduló szeretet, a megbocsátás, az Istennek szóló hálaadás, valamint az igazságosság megőrzése egyáltalán nem képzelhető el a teremtett világ egyéb létezőinek figyelmen kívül hagyásával, létünk feltételeinek szándékos kizsákmányolásával. A kozmikus megbékélés és a mindenekre kiterjedő igazságosság nem értelmezhető a teremtett világ romjain.

A kozmikus megbékélés és a mindenekre kiterjedő igazságosság nem értelmezhető a teremtett világ romjain.

TOVÁBBGONDOLÁST SEGÍTŐ KÉRDÉSEK

- Milyen környezetetiki vonatkozású egyházi nyilatkozatokat ismer?
- Hogyan lehetnek képesek a közgondolkodás hatékony formálására az egyház környezetetiki megnyilvánulásai?
- Milyen különbségek láthatók a teremtés kétféle narratívájában az ember feladatkijelölésére nézve?
- Milyen nehézségek elé állítanak az újszövetségi szövegek az ökoetika szempontjából? Mely újszövetségi szakaszokra építhető egy keresztény környezeti etika?

Együtt a teremtésben

A protestáns ökoetika fogalomhasználatában és szemléletmódjában meghatározó jelentőségű az élet tiszteletének központi jelentőségét hangsúlyozó, Albert Schweizertől származó gondolatmenet. Schweitzer (1915-ben!) megállapítja: „Annak a generációnak, amely hitt a valamiképp magától, automatikusan megvalósuló immanens haladásban, és úgy vélte, lemondhat az erkölcsi eszményekről, s csupán képességei meg tudása alapján fejlődhet, e generációnak tévedéséről mai helyzete szörnyű bizonyítékot szolgáltatott.”¹⁴ A világban eluralkodó káosz okát a fejlődés öncélúvá válásában, a kultúra által meghatározott erkölcsi világnézet és a természetes világ- és életigenlés közti kötelékek felbomlásában látja. Mi állíthatja mégis helyre a kettő viszonyát? Schweitzer előtt egy esőerdei hajóút eseménytelen napjainak töprengése közepén szinte misztikus módon

¹⁴ SCHWEITZER 1974, 121–122. o.

jelenik meg az új erkölcsiség neve: az élet tisztelete (*Ehrfurcht vor dem Leben*). Visszaemlékezésében a következőképp fogalmaz:

„Minden eddigi erkölcsstan hiányossága, hogy azt hitte, csak az embernek emberhez való viszonyával kell foglalkoznia. Valójában arról van szó, hogyan viszonyulunk a világmindenséghez és minden benne rejlő teremtményhez. Az ember csak akkor erkölcsös, ha magát az életet tartja szentnek, a növényekét és az állatokét épp úgy, mint az emberét, és igyekszik a lehetőséghez képest segítséget nyújtani minden szűkséget szenvedő életnek. Csak a tágabb értelemben vett, minden előre kiterjedő, felelősségérzeten alapuló, univerzális erkölcs gyökerezik szilárdan a gondolkodásban. Az ember emberhez való viszonyának erkölcsje csupán részlete az erkölcsnek. [...] Így tehát a gondolkodásból fakadó mélyebb és erkölcsösebb haladásigény felemel majd minket szegényes kultúránkból és annak tévelygéseiből, hogy elvezessen az igazi kultúrához. Így születik meg majd előbb vagy utóbb a végérvényes reneszánsz, amely elhozza a békét a világnak.”¹⁵

Schweitzer új, az élet tiszteletén alapuló erkölcsiségének következetes továbbgondolására a 20. század második felében kerül sor. Fritz Blanke svájci egyháztörténész teremtett világgal szembeni felelősségünkről szóló 1959-es cikkében bevezeti a társteremtettség (*Mitgeschöpflichkeit*) fogalmát, amelynek értelmében az egész világot ugyanaz a teremtő szellem hatja át, az emberi és nem emberi létezők egyazon nagy család tagjai. A társteremtettség ugyanakkor kötelez: felelősek vagyunk „családtagjainkért”.¹⁶

Miben áll ez a felelősség? A bibliai tanúságtételből kiviláglik, hogy az ember „két világ polgára”, része a teremtett világnak, ugyanakkor istenképúsége és Istentől kapott megbízatása révén maga is alkotó tevékenységet végez a világban. Ezt a kettősséget juttatja plasztikusan kifejezésre Philip Hefner *teremtett társteremtő* (*created co-creator*) fogalma.¹⁷ Az ember ezek szerint Isten teremtett társteremtője, akinek célja, hogy szabad cselekvésével előkészítse a lehető legélhetőbb jövőt az ő létét lehetővé tevő természet számára. A természet nem csupán az egyes ember genetikai öröksége, hanem az egész emberiségé, egyszerűen mind egy olyan evolúciós és ökológiai valóság, amelyhez elválaszthatatlanul hozzátartozunk.¹⁸ Teremtett voltunk azt jelenti, hogy eredetünkben és létünkben mindenestül alá vagyunk vetve Isten teremtő kegyelmének. A teremtettség következménye, hogy nem vagyunk függetlenek sem a minket megelőző (kör-

¹⁵ Uo. 128–130. o.

¹⁶ BLANKE 1959, 193–198. o.

¹⁷ A fogalom háttérét megvilágító elméleti összegzés 1993-ban jelenik meg: HEFNER 1993.

¹⁸ Uo. 27. o.



nyezeti, biológiai, kulturális) tényektől, sem a minket körülvevő (környezeti és kulturális) valóságtól – azaz figyelmünk nem korlátozódhat kizárólag Istenre és a másik emberre, hanem tekintettel kell lennünk a minket körülvevő nem emberi világra is. Az ember a természet függőségi viszonyainak hálózatába helyeztetett, s így életfeladatának is szükségképpen bele kell illeszkednie ebbe a hálózatosságba. A természet egyszersmind a világról megszerzhető tudás és a kegyelem közvetítője is.

A teremtett társteremtő fogalma az ember környezethez való viszonyulásában a további területeken lehet hasznos. Egy-

részt hangsúlyozza, hogy az ember mindenekelőtt teremtmény, embertársaival és a természettel együtt. Az emberiség nem autonóm entitás, csak Istennel való kapcsolatában az, ami. A teremtettség és a függőség alapvetően meghatározza emberi mivoltunkat. Isten és a természet az emberben kapcsolódik össze a maga legnagyobb teljességében, illetve a teremtettség kapcsolja Istenhez és a természethez egyaránt. Az ember teremtett társteremtősége nem jelenti ugyanakkor azt, hogy kénye-kedve szerint cselekedhet. Isten akarata, hogy az ember társteremtő legyen, így a természet és az ember is Isten szándékainak terepén mozog. A folyamatos teremtés (*creatio continua* – az a képzet, hogy Isten eredeti teremtése óta a teremtett világ Isten szándékával összhangban változik, tart valahonnan valahová, kiteljesedik) az ember szerepével együtt nyeri el legteljesebb értelmét. A teremtett társteremtő megalkotásával Isten megalapozza az evolúció további irányát, illetve a világ jövőjét. Ebben a megközelítésben a Krisztus-esemény (Krisztus mint új Ádám vagy mint az igazi humánus prototípusa) állítja elénk a modellt, amelynek elérésén fáradoznunk kell. A szeretet parancsa kell hogy vezéreljen bennünket nemcsak személyes kapcsolatainkban, hanem azokon túl is, az egész teremtett világ irányában.

...az ember „két világ polgára”, része a teremtett világnak, ugyanakkor istenképűsége és Istentől kapott megbízatása révén maga is alkotó tevékenységet végez a világban.

Társaink, az állatok

Az ember teremtett világban betöltött helyét az egyéb teremtményekhez fűződő viszony tükrében is érdemes megvizsgálni. A teremtés- és őstörténet kapcsán már utaltunk ember és állat társteremtettségi helyzetére. A Biblia állatokkal kapcsolatos mondanivalója azonban nem szorítkozik csak a Genézis könyvére.

A zsoltárok között több példát találunk, ahol az Isten színe előtt egyenrangú teremtett lények és dolgok a Teremtőt és a teremtés jóságát dicsérik (ilyen pl. Zsolt 104; 147; 148). Jób könyvében Isten első és második beszédében a teremtett világ tökéletességét, végtelen sokszínűségét és az állatok teremtésben elfoglalt helyét járja körül. A teremtés csodái között az ember csupán egy a sok közül („Nézd csak a vízilovat! Én teremtettem, mint téged.” Jób 40,15), léte elválaszthatatlanul egybe van szőve a teremtett világ többi elemével.

A Biblia keletkezésének idején ember és állat a nomád-félnomád állattartás kultúrájában egymás szoros közelségében, kölcsönös egymásrautaltságban

A Biblia keletkezésének idején ember és állat a nomád-félnomád állattartás kultúrájában egymás szoros közelségében, kölcsönös egymásrautaltságban élt.

élt. A bibliai szövegekben gyakran láthatjuk, hogy az állat segíti az embert (erre példa Bálám, Jónás vagy Illés története), vagy fordítva, az ember segíti az állatot (ennek legjellegzetesebb ószövetségi példája Nóé állatmentő szerepvállalása). A szoros viszony nem csupán a közös narratívákban jelentkezik, az állatok alanyai a mózesi törvénynek is.

A munkát végző állattal emberségesen kell bánni, a szamárról le kell venni a túl nehéz terhet, a mezőn dolgozó állatnak nem köthetik be a száját (ehet munkavégzés közben), valamint nekik is jár a pihenés: rájuk is vonatkozik a szombat törvénye (2Móz 23,5; 23,12; 5Móz 25,4). A törvény azonban nemcsak a haszonállatokra terjed ki, az állat életének és természetes életfeltételeinek megóvásáért is felszólít.¹⁹ Az Ószövetség szemléletének megfelelően az állat képes a rossz cselekedetre, s a gonosz tett következményeképp büntetésben is részesül (1Móz 9,5; 2Móz 11,5; 2Móz 21,28–32; 3Móz 20,15–16). Az állatok bünbánatára és vezeklésére is találunk példát, mikor Jónás prédikálására megtér Ninive: az állatok az emberekkel együtt böjtölnek, öltenek zsákruhát és kiáltanak Istehez (Jón 3,7–8). Az ószövetségi gondolkodásmódban tehát az állat olyan lény, amely az emberhez hasonlóan elszámoltatható, jogai és kötelezettségei vannak, képes büntetést elkövetni és büntetésért vezekelni.

Fontos motívum, hogy ember és állat földi sorsa azonos, mindegyikük osztályrésze az elmúlás. Ez jelenik meg például a 49. zsoltárban („Mert a gazdag ember sem marad meg, hasonló az állatokhoz, amelyek kimúlnak”). Hasonló gondolattal találkozunk a Prédikátor könyvében is: „Az emberek sorsa olyan, mint az állatoké, egyforma a sorsuk: ahogyan meghal az egyik, ugyanúgy meghal a másik is, és egyfajta lélek van mindegyikben, nem különb az ember az állatnál.” (Préd 3,19)

Az embert társként kísérő állatok áldozati felajánlásként ugyanakkor fontos közbenjárói funkciót is gyakorolnak ember és Isten között. Az áldozati kultusz

¹⁹ „Ha útközben fán vagy a földön madárfészket találsz, amelyben fiókák vagy tojások vannak, és az anya rajta ül a fiókákon vagy a tojásokon, ne vedd el az anyát a fiókákról.” (5Móz 22,6) „Hat éven át vedd be földedet, és takarítsd be termését! A hetedikben azonban hagyd parlagon, hagyd magára, hadd egyenek róla néped szegényei! Ami pedig marad még rajta, egye meg a mezei vad.” (2Móz 23,10–11)

tiszta formájában az állat nem pusztán eszköz, célja nem az áldozat megsemmisítése, hanem az ember számára fontos és becses valami felajánlása, odaajándékozása Istennek. Andrew Linzey értelmezésében az áldozat meghozatalakor az áldozat életét felajánljuk Istennek, ezzel egyszersmind elismerjük, hogy az élet nem az ember, hanem Isten tulajdona, s az életet Isten képes elfogadni és átalakítani.²⁰ Az ószövetségi szemlélet ilyenformán egyensúlyban tartja az áldozati kultuszban végrehajtott ölést és az állatokkal való szeretetteli, az állatok teremtettségbeli méltóságára tekintettel lévő bánásmódot.

Az Ószövetségben láthattuk, az állatok lépten-nyomon elkísérik az embert konkrét és szimbolikus alakokként egyaránt. Az Újszövetség ezzel szemben alig szól az állatokról. Az evangéliumok a természeti hasonlatokon és néhány szimbolikus példán túl nem foglalkoznak velük az Ószövetségben tapasztalt részletességgel, Pálnál pedig jelenlétük szinte teljes hiányával szembesülhetünk. Az Újszövetségből kirajzolódó etikában nem vonatkoznak rájuk törvények, és semmiféle utalást nem találunk, amelyből explicit módon kiderülne, vonatkozik-e rájuk a szeretet parancsa. Meglepő lehet ez annak fényében, hogy a páli tanítást a lehető legszélesebb értelemben vett inkluzivitás, azaz a hagyományos társadalmi előítéletekkel szembeni, a kitzasztottak és gyengék melletti határozott fellépés jellemzi. E hiányt Richard Ryder pszichológus-etiológus úgy magyarázza, hogy az Újszövetség „egy krízis dokumentuma”, s mint ilyenek, elsődleges feladata, hogy Jézus Krisztus küszöbön álló visszatérésére készítsen fel. Mivel megítélése szerint az erre a területre vonatkozó ószövetségi parancsok és útmutatások még nem veszítettek tudatformáló erejükből, újrafogalmazásukra nem volt szükség.²¹

Hol helyezhetjük el az állatokat a teológia rendszerén belül? Az ószövetségi kép egyszerre mutatja az állat és ember közti hierarchikus és partneri kapcsolat lehetőségét és szimultán szükségességét. Az ember felelősséggel tartozik az egész teremtett világért (köztük az állatokért), ugyanakkor eredete és sorsa egyezik az állatokéval: ugyanabból a porból formáltattak, ugyanaz az isteni lehelet (*nefes*) keltette őket életre, és ugyanúgy osztályrészük a szenvedés és a halál. Az ember és az állat életfolytatása összekapcsolódik a munkában és a pihenésben, a hétköznapi életben és az ünnepi kultuszban, a bűnben és a bűnhődésben, és minden valószínűség szerint a megváltásban és a feltámadásban is.

E tekintetben a kortárs ökológiai indíttatású teológia, a kortárs etológiai,

Az ember eredete és sorsa egyezik az állatokéval: ugyanabból a porból formáltattak, ugyanaz az isteni lehelet (*nefes*) keltette őket életre, és ugyanúgy osztályrészük a szenvedés és a halál.

²⁰ LINZEY 1994, 104–105. o.

²¹ RYDER 2000, 27. o.

biológiai és pszichológiai kutatásokkal egybecsengő módon nem lát egyértelmű szakadást az ember és az állat között. Az emberi faj kitüntetettsége ebben az értelemben kulturális konstrukció, a nem emberi állatok (*non human animals*) alacsonyabb rendűségére való hivatkozás nagymértékben hasonló az osztályalapú, faji vagy nemi diszkriminációhoz. A nem emberi állatok hátrányos megkülönböztetését a szakirodalom a *speciesizmus/specieizmus (speciesism)* fogalommal jelöli.²²

Animal ethics²³

Az állatokkal kapcsolatos etikai kérdésselvetéseknek három nagy csoportját különbözteti meg J. Baird Callicott.²⁴ Ez a három csoport két filozófiai: az utilitáriánus, a deontológiai és egy biológiai, „kommunitárius” etikai paradigmát jelent. A modern kori utilitarianizmus gyökerei Jeremy Bentham (1748–1832) 18. századi filozófus elgondolásaira vezethetők vissza.²⁵ Bentham számára a szenvedésre vagy örömeire való képesség



az a tulajdonság, amely a létezőket erkölcsi szempontból megkülönbözteti, azaz az élőlények közti morális választóvonalat nem a racionalitás, hanem csakis a szenvedés képessége (*sentience*) húzhatja meg. (Már Benthamnál ta-

...az élőlények közti morális választóvonalat nem a racionalitás, hanem csakis a szenvedés képessége húzhatja meg.

lálkozhatunk azzal a gondolatmenettel, hogy ha a gondolkodás képessége lenne az embert emberré tevő kitüntetett kategória, akkor a gyermekeknek és a gondolkodásban akadályozott személyeknek ugyanaz a bánásmód járna, akár az állatoknak.) A 20. században Peter Singer *Animal Liberation* című műve²⁶ kiterjeszti a „lehető legtöbb jó a lehető

legtöbbeknek” utilitáriánus elvét az állatokra is, arra hivatkozva, hogy az ember és állat közt hagyományosan meghúzott határvonal teljességgel önkényes. A deontológiai paradigma továbbvitele Tom Reagan nevéhez fűződik, aki az állatok életének önértéke (*intrinsic value*) alapján az állatok alapvető jogaiért

²² A speciesism terminusát Richard D. Ryder vezette be az állatokkal foglalkozó tudományos diskurzusba. Magyarul helyenként „embersovinizmusként” is használatos.

²³ Az állatokkal foglalkozó etikáknak egyelőre nincs igazán találat, a tudományos szóhasználatban meggyökeresedett magyar változata, ezért az angol kifejezés.

²⁴ CALLICOTT 2016, 64. o.

²⁵ BENTHAM 1789.

²⁶ SINGER 1975.

száll síkra.²⁷ A komunitárius etikai kérdésfelvetésnek – ahogy Callicott rámutat – szintén megtalálhatjuk a korai hajtásait például Darwin (sok tekintetben Hume-ig visszanyúló) *Az ember származása* című 1871-es művében,²⁸ amelyben egyebek mellett az etika evolúciójával is foglalkozik. Darwin az erkölcs történetét az erkölcsi szféra egyre nagyobb mértékű kiterjesztéseként értelmezte, amely előbb-utóbb az egész emberiséget, végül a szenvedésre képes állatokat is átfogja. A biológiai vagy komunitárius etika egyik legjelentősebb 20. századi képviselője Aldo Leopold (1887–1948).²⁹ Az általa kidolgozott földetika (*land-ethic*) alapvetése, hogy valamit abban az esetben tarthatunk jónak, amennyiben azok a természetes közösség integritásának, stabilitásának és szépségének megőrzésére irányul. Leopold kiterjeszti az etikai közösséget a teljes ökoszisztémára.

A két filozófiai megközelítés szélsőségesen individualista szemléletet tükröz, míg Leopold földetikája a holisztikus látásmód jegyében fogant: szinte kizárólag az egyes organizmusoknál magasabb szintű szerveződésekről (biotikus közösségekről: fajokról, erdőkről, mocsarokról, folyókról, tengerpartokról) beszél. Az állatfelszabadítási és az állatok jogai mellett érvelő filozófiai irányzatok és a rendszerszemléltre törekvő földetika összeegyeztethetlenségéből jól kirajzolódik az ún. biocentrikus és ökocentrikus környezeti etikák konfliktusa. Ha egy ökoszisztéma integritásának és stabilitásának megőrzése a cél, nem lehet az állatok egyes egyedeinek szenvedéséből kiindulni – az egyedek szenvedése ugyanis csak az ökoszisztéma életébe való nagymértékű beavatkozással szüntethető meg vagy csökkenthető. A nagy rendszerek működésén alapuló tájékozódás ugyanakkor, jellegéből fakadóan, egyszerűsít és uniformizál – a teremtett lények egyedi arca, egyedi sorsa, egyedi örömei és fájdalmai, melyek a teremtett világhoz fűződő kapcsolatunkat legalább ennyire meghatározzák, nem jutnak benne szerephez.³⁰ Stephen H. Webb szerint az erősen patriarchális szemléletű, az állatokat tárgyiasító, „tudományos” viszonyulás helyett valódi együttérzésre lenne szükség, mivel a szenvedés mélysége csak a személyes odafordulásban érezhető át igazán.³¹ Webb szerint a döntő kérdés, hogy az állatokhoz való jelenlegi társadalmi viszonyulás átalakulásának és a teremtmények személyes méltóságának alapját képezheti-e valaha a „sebezhető szeretet”.

...a döntő kérdés, hogy a teremtmények személyes méltóságának alapját képezheti-e valaha a „sebezhető szeretet”.

²⁷ REAGAN 1983.

²⁸ DARWIN 1968, 158. o.

²⁹ LEOPOLD 1949.

³⁰ Holmes Rolston idevágó tanulmányában az egyesült államokbeli nemzeti parkokban felmerülő konkrét etikai dilemmákon keresztül mutatja be a hagyományos filozófiai megközelítésekben rejlő ellentmondásokat. ROLSTON 2005.

³¹ WEBB 1998, 57. o.

TOVÁBBGONDOLÁST SEGÍTŐ KÉRDÉSEK

- Hogyan jellemezné az „élet tiszteletének” fogalmát és szemléletmódját? Milyen szellemi áramlatok rokoníthatók a schweitzeri gondolkodással?
- Hol helyezkednek el a nem emberi létezők a keresztény világképben? Milyen bibliai textusok foglalkoznak a teremtett lények helyének meghatározásával?
- Mely bibliai szakaszok segíthetnek a természettudomány újabb felfedezéseinek és belátásainak a környezeti etikába való integrálásában?

Az ember táplálkozásával kapcsolatos etikai kérdések

A növények az élettelen környezetből nyert energia átalakításával biztosítják saját fejlődésüket és fennmaradásukat. Az állatok és emberek táplálkozásának sajátossága, hogy csak egy másik élőlény elfogyasztása árán juthatnak hozzá a saját életük fenntartásához szükséges energiához. A tápláléklánc nem elsődleges elemeinek tehát nagyszámú másikat kell elpusztítania az életben maradáshoz. A növények



termesztése/létrehozása és elfogyasztása általában nem okoz etikai konfliktust, az állatokkal kapcsolatban azonban más a helyzet. A környezetetika kérdések, azon belül is az állatokkal kapcsolatos etikai kérdések iránti érdeklődés fellendülésével az elmúlt évtizedekben megsokszorozódott a táplálkozással kapcsolatos etikai-filozófiai megnyilatkozások száma is. Zajos viták keresztüzébe kerültek többek közt a nagyipari állattartás jelenlegi rendszerének morális vonatkozásai (elsősorban az állatoknak okozott fájdalommal, az állatok alapvető igényeinek kielégítetlenségével, valamint leölésük körülményeivel kapcsolatban), illetve a különböző elméletek indulatoktól nem mentes ütköztetése zajlik az emberi táplálkozási szokások megváltoztatásának szükségességét illetően is.

Az állatokhoz való viszonyulás filozófiai háttere gyakran szinte kötelező jelleggel vonja maga után a jellegzetes étkezési mintázatokat. Az állatok jogait szem előtt tartó deontológiai irányzat egyértelműen elutasítja a húsevést. Az utilitarista hozzáállás megengedőbb: a nagyipari állattartásban tapasztalható visszaélések kiküszöbölésével, az állatok alapvető szükségleteinek kielégítése és feleslegesen okozott szenvedéstől mentes jólléte mellett az állatok levágása és elfogyasztása alapvető etikai aggályok nélkül szolgálhatja az ember jóllétét és elégedettségét. A Leopold földetikájára alapozott komunitárius etika ennél

szorosabb határokat von, ugyanakkor szabályalkotásában nem csupán az állatok jóllétére vagy az emberi szükségletek kielégítésére támaszkodik, hanem jóval szélesebb körben tájékozódik. Célja, hogy minél nagyobb területeken álljon helyre az ökoszisztémák természetes, „vad” állapota, mégpedig olyan módon, hogy a növényi alapú táplálkozás mellett csak a szigorúan szabályozott keretek közt elejtett, vadon élő állatok hújának fogyasztása legyen elfogadható (a mai húsfogyasztás mértékéhez képest igen csekély mennyiségben). Ez elősegítené természetes életközösségek nagyarányú gyarapodását, mivel a haszonállatok létszáma a maihoz képest a töredékére apadna, a takarmányozásukhoz szükséges termények előállításához jóval kisebb termőterületek is elegendőek volnának, valamint a haszonállatok által termelt üvegházhatású gázok kibocsátása is számottevően mérséklődne. Nem mellékes szempont, hogy ezen intézkedések végrehajtása csak összefogáson alapulhat. A szigorú vegetarianizmust követelő etikai irányzatok helytelenségét bizonyító érvelésekben gyakran felmerül, hogy a hústermékektől való egyéni és az egyén szabad döntésén alapuló tartózkodás legfeljebb szimbolikus jelentőséget hordozhat, globális szinten azonban hatástalan marad (ez az ún. inefficacy argument). Megfontolandó továbbá a Callicottnál felmerülő plurális mérlegelés szükségessége. Callicott – Darwin elméletére épülő – elgondolásában az ember egyszerre több közösség tagja (ide tartozik a család, a lakóközösség, a nemzet, az emberiség, és végső soron a természeti létezők nagy közössége). E közösségek érdekei ellentmondhatnak egymásnak, így a legtöbb esetben – így a húsfogyasztás esetében is – mérlegelnünk kell, döntésünkkel melyik közösség igényeinek teszünk eleget. A húsfogyasztás egyes esetekben tehát megengedett (vagy egyenesen elvárás) lehet.³²

Az állatokhoz való viszonyulás filozófiai háttere gyakran szinte kötelező jelleggel vonja maga után a jellegzetes étkezési mintázatokat.

A táplálkozás megítélése a kortárs teológiai etikákban

A táplálkozás mint önálló kutatási terület az elmúlt évtizedekben talált elfogadásra a teológiában. Az elfogadás azonban távolról sem teljes, ahogy David Grumett fogalmaz, a széles körűen tájékozódó posztgraduális műhelyek hiánya, illetve a konzervatívabb, a témát teológiai szempontból érdektelennek ítéelő szakfolyóiratok által támasztott publikációs nehézségek komoly akadályt jelentenek a szakterületen tevékenykedni kívánó teológusok számára.³³ A tápl-

³² Callicott cikkében két olyan anekdotát idéz, amelyekben meggyőződéses vegánok saját szabályaikhoz való merev ragaszkodásukkal sértették meg az asztalközösséget, ill. környezetük jóindulatú, ám e kérdésben nem kellőképpen informált odafordulását. Callicott i.m. pp. 60–61. Pál 1Kor 8,8–13-ban az elvek helyett az empátiára helyezi a hangsúlyt: nem az étel hordoz jelentőséget, hanem a testvérek egymás iránti odafigyelése.

³³ GRUMETT 2013.

lálkozásteológiai tanulmányok fókuszában jellemző módon elsősorban etikai, az etikán belül is kiemelten környezetetikai kérdések állnak. Megállapítható, hogy az 1990-es, 2000-es évek során lassanként kialakult egyfajta tudományos konszenzus, amely a globális felmelegedést, a klímaváltozást, a biodiverzitás csökkenését, illetve a környezeti tényezők által befolyásolt gazdasági egyenlőtlenségnövekedés tényét elfogadja, céljának pedig ezen ártalmak lehető leghatékonyabb csökkentését tekinti. A közös kiindulópont körvonalazódása egészen biztosan szerepet játszott a táplálkozásteológiai tanulmányok számának látványos növekedésében.

Az étkezéssel kapcsolatos kortárs teológiai diskurzust a jelentékeny tényfeltáró szakasz után egyre inkább foglalkoztatja a lehetséges cselekvési tervek kidolgozása. Újra meg újra felmerül, hogy a keresztény lét egyes kiemelt erkölcsi értékeivel (igazságosság, erőszakmentesség, önmegtartóztatás) összhangban értelmezett vegetarizmus gyógyírként szolgálhatna az ipari hústermelés és -feldolgozás megannyi környezetkárosító hatására. A tervek hatókörüket tekintve meglehetősen széles spektrumot ölelnek fel a „szerény javaslattól” az általános keresztény vegetarizmus sürgető imperatívuszáig. John M. G. Barclay szerint – noha a kereszténység idáig sosem tett általános tabuvá semmilyen étkezési szokást – a globális ökológiai krízis jelen körülményei között

...noha az étkezést a teológia hagyományosan *adiaphoron*nak tekinti, nem mondható el ugyanez az étel elfogyasztásának kontextusáról.

lét és -feldolgozás megannyi környezetkárosító hatására. A tervek hatókörüket tekintve meglehetősen széles spektrumot ölelnek fel a „szerény javaslattól” az általános keresztény vegetarizmus sürgető imperatívuszáig. John M. G. Barclay szerint – noha a kereszténység idáig sosem tett általános tabuvá semmilyen étkezési szokást – a globális ökológiai krízis jelen körülményei között

a kereszténység sürgős etikai feladata lenne a húsevés tilalmának bevezetése.³⁴ Érvelését Barclay mindenekelőtt Pál Első korinthusi levelére és a Római levélre építi. Megállapítja, hogy noha az étkezést a teológia hagyományosan *adiaphoron*nak tekinti, és lehetséges, hogy maga az étel fizikai mibenléte valóban semleges számára, nem mondható el ugyanez az étel elfogyasztásának kontextusáról. Nem mindegy, hogy az étkezés milyen felsőbb hatalom felé orientálódik (a bálványimádás vagy az Istennek való hálaadás irányába), s ugyanígy nem mindegy, hogy étkezésünkkel megbotránkoztatjuk-e embertársainkat. Az 1Kor 11-ben leírtak alapján az úrvacsora etikájának kell irányadónak lennie minden étkezésünkben, azaz a kompromisszummentes Isten felé fordulásnak és az egymás (különösen a gyengék, sebezhetők és éhezők) iránti lankadatlan figyelemnek. Barclay a metodista alkoholtilalom korabeli bevezetését állítja elének például, amely szerinte egy olyan lokális, specifikus problémára adott válasz volt, amely nem feltétlenül érvényes minden körülmények között. Minden tilalomban a következő elv a fontos: vajon nem rombolja-e környezetünket, ha élünk a számunkra adott szabadság lehetőségével, s vajon észrevevesszük-e, ha mégis?

³⁴ BARCLAY 2011.

A táplálkozással kapcsolatos etikai kérdések az egyházi hagyomány tükrében

Nem a bibliai szöveg, hanem az egyházi étkezési hagyományok felől közelíti meg a környezet iránt érzékeny étkezés etikáját David Grumett *Digesting the World* című cikkében.³⁵ Fontosnak tartja, hogy visszatérjünk az önmegtartóztatás (ezen belül is leginkább a rendszeres böjtölés) korábbi formáihoz, képesek legyünk újra fegyelmet gyakorolni magunk fölött az étkezésben; ehhez ad segítséget a keresztény hagyományok újrafelfedezése. Mivel Grumett szerint az eukharisztia az étkezés fogalmát a konkrét, kézzelfogható valóság felől a teológiai szimbolizmus irányába toltta el, ezért az étkezés spirituális újraértelmezéséhez az egyházi hagyomány liturgián kívüli elemeit kellene elsősorban használni.

A keresztény aszkézis gyakorlásának szükségességét mások is szóvá teszik. Barbara Brown Taylor arról beszél, hogy mai világunkban igenis van helye az aszkézisnek, legfőképp azért, mert a „mértéktelenség kultúrájában” élünk.³⁶ Ha az egyház megtanul nemet mondani az állandó fogyasztásra való készítésre, megtestesítője lehet annak az alternatív életformának, amely megpróbálja fogyasztását egy gazdagabb élet megéléséért korlátozni. Más megközelítésből, mégis hasonló álláspontot képvisel Elizabeth L. Antus, aki a (testképzavarokkal gyakorta kéz a kézben járó) étkezési zavarok leküzdésének lehetőségét, illetve a pozitív énkép kialakulásának zálogát látja a táplálékban jelen lévő Isten, Isten és a táplálkozási aktus elválaszthatatlanságának felismerésében.³⁷

A böjtölés egész más előjelű értelmezését adja Stephen H. Webb egyik heves vitát kiváltó cikke, amelynek kiindulópontja a szigorú keresztény étkezési előírások már említett hiánya.³⁸ Korunk tárgyi és eszmei túlkínálatában az étkezéssel kapcsolatos elvek és értékek terén is könnyen ismerünk el sajátunknak olyan gyakorlatokat, amelyek igazából a legcsekélyebb mértékben sem kapcsolódnak a Krisztus-követés valóságához. Webb provokatív tézise a következő: a gyorséttermek kínálata a táplálkozás esszenciáját testesíti meg, sokkal inkább, mint az ínycsemegető szülői különféle emelkedett magazinok. A gyorsétel nem több, nem kevesebb, mint a test üzemanyaga, s nem mellékes szempont, hogy előállítás és fogyasztása gazdaságos, a forgalmazott termékek pedig bizonyítottan egyre egészségesebb alapanyagokból és élelmiszer-biztonsági szempontból is egyre ellenőrzöttebb eljárásokkal készülnek. Webb érvelése szerint az úrvacsora kérdésében Pál is az egyszerűség mellett tette le voksát, mivel megértette,

...mai világunkban igenis van helye az aszkézisnek, legfőképp azért, mert a „mértéktelenség kultúrájában” élünk.

³⁵ GRUMETT 2011.

³⁶ GOOD 2013.

³⁷ ANTUS 2011.

³⁸ WEBB 2011.

hogy egyedül az egyszerűség révén hidalhatók át a résztvevők közti társadalmi és kulturális különbségek. (Az úrvacsorát ünnepi étkezésként elképzelők páli megregulázása ugyanakkor implicit módon az úrvacsora valódi étkezés/táplálkozás jellegének későbbi elhalványodását tette lehetővé.)

Az étkezés teológiájával foglalkozó szakember paradox módon arra szólítja fel olvasóit, hogy az táplálkozásnak ne tulajdonítsanak túlzott jelentőséget.

A gyorsételek – Webb olvasatában – a mértékletesség kifejezői (mindenekelőtt az

...könnyen ismerünk el sajátunknak olyan gyakorlatokat, amelyek igazából a legcsekélyebb mértékben sem kapcsolódnak a Krisztus-követés valóságához.

idővel való jó gazdálkodás szemszögéből). A gyorsételek fogyasztása abban az értelemben tekinthető böjtnek, hogy az étel ebben az esetben eszköz és nem öncél. Az etikus étkezést és fogyasztást célul kitűző mozgalmakat (mint például az ún. *ethical food movement* vagy a *local food movement*) Webb az elitizmus alapvetően káros megnyilvánulásainak tartja, amelyek különösen is alkalmasak arra, hogy

rejtett vagy nyílt politikai célokat, esetleg valamilyen ezoterikus színezetű pszeudoteológiát szolgáljanak. A gyorsétkezés és a nagyipari élelmiszer-előállítás Webb szemében a keresztény ember számára szükségszerűen elfogadható valóság, míg az organikus élelmiszerek termesztése és kereskedelme csak olyan, erősen korlátozott lehetőség, amely nem áll a realitás talaján. A szabad piac működési mechanizmusai nem kerülhetők meg azzal, hogy néhányan megpróbálják kivonni magukat hatóköréből.

Webb provokatív hangvételű cikkére válaszolt a *The Other Journal* ugyanazon, teológia és étkezés kapcsolatát körüljáró tematikus számában William T. Cavanaugh *Out to Lunch* című írásában.³⁹ Elismeri, hogy a keresztény ember nem emelheti az erények szintjére a *fine cuisine* esztétikumából fakadó önkényeztetést, illetve hogy világosan különbséget kell tenni a táplálkozás tisztán szentségi és bálványimádó megközelítése között. Rámutat azonban arra is, hogy nem lehet összemosni a gourmand megközelítését azoknak a hétköznapi embereknek a célkitűzésével, akik a maguk szerény eszközeivel az igazságosság és észszerűség lehetősége szerinti legnagyobb helyreállítására törekszenek.⁴⁰ Cavanaugh szerint Webb egyenlőségjelet tesz a konyhaművészet részletei iránti fogékonyságot a fejlett spirituális érzékenység jeleként értelmező sznobok és azon jóérzésű emberek közt, akik a helyi vásárlóközösségek létrehozásával a helyi termelők tisztességes megélhetését teszik lehetővé. Az ún. *local food movement* Cavanaugh szemében egyike az Egyesült Államokban a központosított hatalmat célzó legsikeresebb alulról szerveződő, demokratikus ellenállási mozgalmaknak, amelyet meglehetősen nagy kár lenne pusztán sznobizmusnak

³⁹ CAVANAUGH 2011.

⁴⁰ Webb egyébként következetesen a *gourmand* (és nem a *gourmet*) fogalmát használja, akkor is, amikor a kortárs étkezési divatokban uralkodó sznobizmust támadja – azaz nem csupán a kifinomultságot, hanem egyszersmind a mértéktelenséget is céltáblájára tűzi.

címkézve a szőnyeg alá söpörni. Cavanaugh számára elfogadhatatlan, hogy az elitizmus elleni dühödt kirohanás során Webb egyenesen a mezőgazdasági tömegtermelés és a McDonald's-hoz hasonló óriáscégek védelmére kel. Cavanaugh kritikájában elsősorban azt sérelmezi, hogy az esztétikai szemléletű elitizmus ostromozása közben Webb mintha egyáltalán nem figyelne a jelenlegi élelmiszerelőállítás-rendszer kiáltó környezeti és társadalmi igazságtalanságaira.

Ugyanazon lap hasábjain reflektál mindkét szerző írására Matthew Barton.⁴¹ Kiemeli, hogy homlokegyenest eltérő közelítésmódjuk ellenére a két szerző egyetért abban, hogy a táplálkozás a teológia számára valóban lényeges kérdés, nem is annyira deontológiai, mint teleológiai szempontból – az általunk választott és elfogyasztott táplálék meghatározó abban az értelemben, hogy tükrözi személyiségünket és a teremtésben elfoglalt helyünkről alkotott képünket.

Barton szerint a páli – egyszerre realista és idealista (azaz a teremtés bukott voltával számot vető, ugyanakkor a megváltott életre való elhívás szavát örömmel fogadó) – látásmód önkényes szétválasztása figyelhető meg a két szerzőnél: a két ellentétes álláspont közül Webb képviseli a realista pólust, míg Cavanaugh az idealista szemléletet. Webb az étkezési szokások megválasztásának alapját az Isten felé fordulásban és nem a világ megváltoztatásának igényében látja. Barton joggal mutat rá azonban, hogy ha az istenszeretet az eljövendő királyság reményében nem váltja ki a világ jobbításának igényét, akkor az nyilvánvalóan nem a teremtő, megerősítő és megváltó Isten szeretete. Az istenszeretet és a cselekvő gyakorlat egymástól való elválasztása Barton szerint hibás és terméketlen érvelési technika.

Barton megjegyzi ugyan, hogy a táplálkozással kapcsolatos diskurzusokban is gyakori jelenség az erősen stigmatizáló és túlzó retorika (amely sajnálatos módon mindkét elemzett szerzőnél megfigyelhető), ám kritikájában nem tesz kísérletet ennek dekonstrukciójára. Ehelyett egy új szempont bevezetését szorgalmazza, amely a korábban látott példákhoz hasonlóan a nem emberi létezők perspektíváját próbálja beemelni a vitába a táplálkozás kérdéseiben való tisztánlátás elérése érdekében. Barton úgy látja, egyik szerző sem szentel elegendő figyelmet a nem emberi teremtményeknek, pedig ha étkezésünkben is Isten teremtését ünneplő keresztényekként akarjuk magunkat definiálni, akkor nem feledkezhetünk meg társainkról, akik velünk együtt nemcsak a teremtés kedvezményezettjei, hanem Isten szövetségének, inkarnációjának és megváltó tetteinek is részesei. Noha a nagyipari állattenyésztéssel szembeni civil fellépés hatékonysága valóban limitált, ez nem ok arra, hogy ne tegyünk semmit. Barton a felelős keresztény étkezési magatartást – számos kollégájához hasonlóan – a vegetarizmusban látja. A vegetarizmust nem látja „büntelen” táplálkozási

...az általunk választott és elfogyasztott táplálék meghatározó abban az értelemben, hogy tükrözi személyiségünket és a teremtésben elfoglalt helyünkről alkotott képünket.

⁴¹ BARTON 2012.

formának (amely ne róna terheket a környezetre), illetve nem kívánja a húsfogyasztás tilalmát sem vallási tabuvá emelni, ugyanakkor a nyugati világot meghatározó jelen idejű valóságra adott radikális és életadó választásnak tartja.

A fent vázoltak vélekedésekből jól látszik, hogy az étkezéssel kapcsolatos kérdésekre napjainkban javarészt etikai, kisebb részt politikai teológiai válaszokat kapunk. Hangsúlyos szerepet kap a teremtett világ iránti felelősség kérdése, illetve az emberi társadalmak (és nem emberi életközösségek) jólléte iránti elkötelezettség. Mindkét megközelítésre jellemző, hogy ökológiai és eszkatológiai szempontból is előremutató megoldást lát a húsmentes táplálkozásban: a vegetáriánus életmód szélesebb körű elfogadása idővel jelen környezeti problémáinkat is enyhítheti, egyszersmind az elkövetkező új élet létezők közti általános békéjének egyfajta előképét is adja. Fontos elem, hogy az étkezéssel kapcsolatos teológiai diskurzusban komoly vita alakul ki a felelős keresztény magatartás mibenlétét illetően. Mivel az étkezési szokások az egyéni és a csoportidentitás kialakulásában is jelentős szerepet játszanak, a keresztény emberek és közösségek számára egyáltalán nem mindegy, hogy a teológia hogyan foglal állást e kérdésben.

A konkrét bibliai szövegek közül (az ószövetségi törvényeken túl) mindenképp Pál levelei szolgálnak a teológiai érvelés alapjául. Noha Pálnál az étkezés első látásra nem más, mint *adiaphoron*, a gondos elemzés során kibomlik,

...a korai keresztény gyülekezetekben az étkezés mikéntje közösségformáló erő.

hogy a korai keresztény gyülekezetekben az étkezés mikéntje közösségformáló erő. Az etikai megfontolásokat is szem előtt tartó táplálkozásmód formálódását illetően a bibliai szövegek mellett

megfontolandó tanulságokkal szolgálhat az étkezéssel kapcsolatos (de nem feltétlenül biblikus alapokon nyugvó) egyházi hagyományok felelevenítése is.

Összegzés

A tanulmány az ökoteológia teremtéstörténeti és szótériológiai megközelítésmódjainak vázolata, illetve az azokból fakadó lehetséges etikai konzekvenciák rövid bemutatása után két, környezeti szempontból kiemelt jelentőségű etikai területet jár körül, az ember-állat viszony és a táplálkozás problémakörét. Az így felrajzolt helyzetkép megmutatja, hogy az ökológiai perspektívájú teológiai tájékozódás egyre jelentősebb mértékben határozza meg korunk teológiai gondolkodásmódját. Az elmúlt négy-öt évtized során – a környezeti problémák elmélyülésével és tudatosulásával párhuzamosan – számos olyan elméleti alapvetés látott napvilágot ezen a tudományterületen, amelynek széles körű ismertetése az oktatásban is kívánatos volna. Az ökoteológiai jellegű kérdésfelvetések végiggondolása komoly segítséget jelenthetne továbbá az egyes egyházi közösségekben a környezeti kérdésekkel kapcsolatos etikai munkában és az ezen közösségeket érintő aktuális döntéshozatali helyzetekben.

TOVÁBBGONDOLÁST SEGÍTŐ KÉRDÉSEK

- Hogyan vélekednek a különböző etikai megközelítések a húsfogyasztás mai mértékéről a nyugati világban?
- Hogyan viszonyul az Ószövetség és hogyan az Újszövetség a húsfogyasztás kérdéséhez?
- Milyen (újra)hasznosítható gyakorlatai lehetnek az étkezéssel kapcsolatos keresztény egyházi hagyományoknak?

AJÁNLOTT IRODALOM

- CONRADIE, Ernst M. – BERGMANN, Sigurd – DEANE-DRUMMOND, Celia – EDWARDS, Dennis (szerk.): *Christian Faith and the Earth: Current Paths in Emerging Horizons in Ecoteology*. T&T Clark, Bloomsbury, 2014.
- MOORE, Stephen D. (szerk.): *Divinanimality: Animal Theory, Creaturely Theology*. Fordham University Press, New York, 2014.
- LÁNYI András – JÁVOR Benedek (szerk.): *Környezet és etika*. L'Harmattan, Budapest, 2005.

Felhasznált irodalom

- ANTUS, Elizabeth L.: To Love Oneself Through Food: Geneen Roth and a Christian Resistance to Compulsive Eating. In: *The Other Journal*. Issue 19: Food. 2011. szeptember 22. <http://theotherjournal.com/2011/09/22/to-love-oneself-through-food-geneen-roth-and-a-christian-resistance-to-compulsive-eating/>.
- BARCLAY, John M. G. : Food, Christian Identity and Global Warming: A Pauline Call for a Christian Food Taboo. *The Expository Times*, 121. évf. 2011/12, 585–593. o.
- BARTON, Matthew: Eating for the Kingdom. A Response to Stephen Webb's „Against the Gourmands” and William Cavanaugh's „Out to Lunch”. In: *The Other Journal*. Issue 21: Prayer. 2012. október 8. <http://theotherjournal.com/2012/10/08/eating-for-the-kingdom-a-response-to-stephen-webbs-against-the-gourmands-and-william-t-cavanaugh-out-to-lunch/>.
- BENTHAM, Jeremy: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Calendon Press, Oxford, 1789.
- BLANKE, Fritz: Unsere Verantwortung gegenüber Schöpfung. In: *Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt. Festgabe zum siebzigsten Geburtstag von Emil Brunner*. Zwingli Verlag, Zürich, 1959.
- BOLYKI János: *Teremtésvédelem. Ökológiai krízisünk teológiai megközelítése*. Kálvin Kiadó, Budapest, 1999.
- BRUGGEMANN, Walter: *Az Ószövetség teológiája*. Exit, Kolozsvár, 2012.
- CALLICOTT, J. Baird: The Environmental Omnivore's Dilemma. In: Bramble, Ben – Fisher, Bob (szerk.): *The Moral Complexities of Eating Meat*. Oxford University Press, Oxford, 2016. 48–64. o.
- CAVANAUGH, William T.: Out to Lunch: A Response to Stephen Webb's „Against the Gourmands”. *The Other Journal*. Issue 19: Food. 2011. augusztus 10. <http://theotherjournal.com/2011/08/10/out-to-lunch-a-response-to-stephen-webbs-against-the-gourmands/>.

- CURRY, Patrick: *Ecological Ethics. An Introduction*. Polity Press, Cambridge, 2011.
- DARWIN, Charles: *Az ember származása és a nemi kiválasztás*. Gondolat, Budapest, 1968.
- DEANE-DRUMMOND, Celia E.: *The Ethics of Nature*. Blackwell Publishing, Malden, MA, 2004.
- ENDREFFY Zoltán: „*hogy művelje és őrizze...*” Liget Műhely Alapítvány, Budapest, 1999.
- GOOD, Meghan Larissa: *Material Faith. An Interview with Barbara Brown Taylor*. *The Other Journal*. Issue 19: Food. 2013. december 19. <http://theotherjournal.com/2013/12/19/material-faith-an-interview-with-barbara-brown-taylor/>.
- GRUMETT, David: *Digesting the World: A Tryptic and Proposal on Dietary Choice*. *The Other Journal*. Issue 19: Food. 2011. június 6. <http://theotherjournal.com/2011/06/06/digesting-the-word-a-tryptic-and-proposal-on-dietary-choice/>.
- GRUMETT, David: *Food and Theology*. In: Ken Abala (szerk.): *Routledge International Handbook of Food Studies*. Routledge, London – New York, 2013.
- HEFNER, Philip: *The Human Factor. Evolution, Culture and Religion*. Fortress Press, Minneapolis, 1993.
- HORRELL, David G. – HUNT, Cheryl – SOUTHGATE, Christopher: *Greening Paul: Reading the Apostle in a Time of Ecological Crisis*. Baylor University Press, Waco, 2010.
- JENKINS, Willis: *Ecologies of Grace: Environmental Ethics and Christian Theology*. Oxford University Press, Oxford, 2008.
- LÁNYI András – JÁVOR Benedek (szerk.): *Környezet és etika*. L'Harmattan, Budapest, 2005.
- LÁNYI András (szerk.): *Természet és szabadság*. Osiris, Budapest, 2000.
- LEOPOLD, Aldo: *A Sand County Almanach and Sketches Here and There*. Oxford University Press, New York, 1949.
- LINZEY, Andrew: *Animal Theology*. University of Illinois Press, Chicago, 1994.
- MOLTMANN, Jürgen: *Minden végben kezdet rejtezik. Kis reménytan*. Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2005.
- RAD, Gerhard von: *Az Ószövetség teológiája*. 1. köt. Osiris, Budapest, 2007.
- REAGAN, Tom: *The Case for Animal Rights*. University of California Press, Berkeley, 1983.
- ROLSTON, Holmes: *A környezeti etika időszerű kérdései*. In: Lányi András – Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika*. L'Harmattan, Budapest, 2005. 85–112. o.
- RYDER, Richard D.: *Animal Revolution: Changing Attitudes Towards Speciecism*. Berg, New York, 2000. (Első kiad. 1989).
- SCHWEITZER, Albert: *Életem és gondolataim*. Ford. Balassa Sándorné. Gondolat, Budapest, 1974.
- SINGER, Peter: *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals*. New York Review – Random House, New York, 1975.
- TREANOR, Brian – BENSON, Bruce Ellis – WIRZBA, Norman: *Being-in-Creation: Human Responsibility in an Endangered World*. Fordham University Press – New York University Press, New York, 2015.
- WEBB, Stephen H.: *Against the Gourmands: In Praise of Fast Food as a Form of Fasting*. In: *The Other Journal*, Issue 19: Food. 2011. augusztus 2. <http://theotherjournal.com/2011/08/02/against-the-gourmands-in-praise-of-fast-food-as-a-form-of-fasting/>.
- WEBB, Stephen H.: *On God and Dogs: A Christian Theology of Compassion for Animals*. Oxford University Press, Oxford, 1998.
- WHITE, Lynn Jr.: *Ökológiai válságunk történeti gyökerei*. In: Lányi András (szerk.): *Természet és szabadság*. Osiris, Budapest, 2000. 27–35. o.