

Bioetyka źródeł: przyroda, środowisko naturalne człowieka i religia

Wprowadzenie

Bioetyka źródeł to najbardziej pierwotne, podstawowe i najstarsze podejście do etyki życia ludzkiego, biomedycyny, genetyki i ekologii w kontekście filozofii, religii, kultury i cywilizacji. Można powiedzieć, że chodzi tu o analizę „archeologicznych”¹ źródeł moralności, początków ludzkiej refleksji nad życiem, wartościami, prawem natury, zasadami oraz istotą człowieka (szeroko pojętej antropologii).

Zakres bioetyki źródeł jest bardzo rozległy: od pierwszych danych o porządku etycznym w zamierzonych czasach, przez ślady zasad i wartości ludzkich w świętych księgach wielkich religii, aż po współczesne źródła badań nad powstawaniem życia, genetyką i etyką najnowszych osiągnięć biotechnologii. Zresztą dziś sama bioetyka nabrała tak wielu znaczeń, że właściwie cała filozofia medycyny i zasady etyczne we wszystkich naukach przyrodniczych są określane jako bioetyka (gr. *bios* – życie, *ethos* – obyczaj)². W kontekście bioetyki źródeł szczególnie cenne jest jedno z pierwotnych znaczeń *ethos* użyte przez ks. Józefa Tischnera: *ethos*, czyli *kryjówka dzikiego zwierzęcia*³; tam gdzie pojawili się pierwsi ludzie, gdzie po raz pierwszy życie spotkało się z potrzebą – mówiąc dzisiejszym językiem – normy moralnej.

Gdy w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia po raz pierwszy użyto słowa *bioetyka*, w istocie chodziło właśnie o bioetykę źródeł, ponieważ pierwotny kontekst bioetyki Van Rensselaera Pottera⁴ wiązał się z popieraniem najkorzystniejszych zmian w przyrodniczym środowisku człowieka i najbardziej korzystnego jego przystosowania się do środowiska, aby podtrzymać i ulepszać cywilizację⁵.

W XXI wieku, gdy bioetyka ogarnęła znacznie szerszy obszar zainteresowań, w naszym rozumieniu bioetyka źródeł zachowuje przede wszystkim środowiskowy

¹ Czyli tego, co można znaleźć materialnie, historycznie.

² Por. Callahan D. *Bioethics*. In: R.W. Thomas (ed.) *Encyclopedia of Bioethics*, Rev. Ed., Simon & Schuster Macmillan, New York 1995, vol. 1, s. 250.

³ Tischner J. *Etyka wartości i nadziei*. W: D. von Hildebrand, J.A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner J., *Wobec wartości*, „W drodze”, Poznań 1982, s. 53.

⁴ Potter V.R. *Bioethics, the science of survival*, „Perspectives in Biology and Medicine” 14 (1970), s. 127–153; tenże, *Bioethics*, „Bioscience” 21 (1971), s. 1088; tenże, *Bioethics: Bridge to the Future*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall 1971.

⁵ Jonsen A. R. *The Birth of Bioethics*. Oxford University Press, New York – Oxford 1998, s. 27.

(przyrodniczy)⁶ i ekologiczny⁷ charakter, bierze również pod uwagę wymiar filozoficzny (filozofia przyrody), teologiczny (ekoteologia), antropologiczny (antropologia ogólna), religijny (np. geografia religii)⁸, etnologiczny (pierwotne społeczeństwa w środowiskach naturalnych), socjologiczny (przyroda i społeczeństwo)⁹ przyrody oraz oczywiście korzysta z etyki ogólnej i szczegółowej, antropologii filozoficznej, teologii moralnej, prawa i innych nauk wchodzących na teren *ethos* w bioetyce.

Te wszystkie zakresy nauk przyrodniczych, zwłaszcza ekologiczne, muszą mieć oczywiście kontekst humanistyczny, ponieważ bioetyki źródeł nie interesują np. badania archeobotaniczne, jeśli nie wiązałyby się z człowiekiem pierwotnym. Ważnym polem bioetyki źródeł będzie również teologiczna wizja stworzenia świata (nie tylko Księgi Rodzaju)¹⁰, religijne koncepcje przyrody i świata ludzi (także pozachrześcijańskie) czy analiza prawa naturalnego i wielopłaszczyznowe relacje między naukami biologicznymi, przyrodniczymi a naukami teologicznymi – co jest przedmiotem niniejszych rozważań.

Jeżeli we wszystkich dotychczasowych ujęciach bioetyki nie można znaleźć jednego, wspólnego, przyjętego przez wszystkich fundamentu etycznego, antropologicznego czy nawet ontologicznego, to w różnych naukach i światopoglądach, które mogłyby znaleźć się w bioetyce źródeł, także brakuje wspólnego mianownika pierwotnych zasad i wartości, aby zbudować jednorodny obraz świata przyrody¹¹ i człowieka. Może więc poszukiwania początku (jednak nie zawsze w perspektywie historycznej) oraz badania współczesnych źródeł bioetyki (często w reinterpretacji znanych paradygmatów) pozwolą żywić nadzieję na wypracowanie takich zasad i wartości w przyszłości.

W temacie bioetyki źródeł jako przyrody i środowiska mamy nie tylko próbę zsyn-tezowania różnych ekologizmów, filozofii środowiska naturalnego, czy nawet ekoteologii, ale zadaniem tak pojętej bioetyki jest również odczytanie pierwotnych znaczeń wartości całej przyrody i środowiska ludzkiego, aby afirmować osobę ludzką, jej godność i duchowość jako najważniejszą część biosfery.

Wydaje się oczywiste, że w tych licznych rozgałęzieniach bioetyka źródeł, zarówno w warstwie przyrodniczej, jak i humanistycznej, będzie w pewien sposób kwestionować (czy poszukiwać doskonalszych rozwiązań) dotychczasowe formy ochrony przy-

⁶ „Środowisko naturalne człowieka – ogół wszystkich warunków zewnętrznych: abiotycznych, biotycznych i społecznych (kulturowych), do których zaadaptowany jest człowiek jako gatunek”. Weiner J. 2000. *Środowisko naturalne człowieka*. W: Otałęga Z. (red. nac.) *Encyklopedia biologiczna. Wszystkie dziedziny nauk przyrodniczych*. t. X, OPRES, Kraków, s. 323.

⁷ „Nauka podstawowa badająca przejawy życia na poziomie organizacji wyższym niż pojedynczy organizm” oraz „oddziaływanie pomiędzy osobnikami jednego lub różnych gatunków, pomiędzy organizmami a środowiskiem”. Weiner J. 1998. *Ekologia*. W: Otałęga Z. (red. nac.) *Encyklopedia biologiczna. Wszystkie dziedziny nauk przyrodniczych*. t. III, OPRES, Kraków, s. 127.

⁸ Domański B., Skiba S. (red.) 2005. *Geografia i sacrum. Profesorowi Antoniemu Jackowskiemu w 70. rocznicę urodzin*. t. I-II. Instytut Geografii i Gospodarki Przestrzennej UJ, Kraków.

⁹ Macnaghten Ph., Urry J. 2005. *Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*. SCHOLAR, Warszawa.

¹⁰ Doldi M., Picozzi M., Ponte A. 2005. *Bioetica la Parola di Dio e la parole dell'uomo*. Città Nova Editrice, Roma.

¹¹ Dołęga J. M., Czartoszewski J. W., Skowroński A. (red.) 2001. *Ochrona środowiska społeczno przyrodniczego w filozofii i teologii*. Wydawnictwo UKSW, Warszawa.

rody, widzenia świata przyrodniczo-ludzkiego czy znaczenie osoby ludzkiej w szeroko pojętej biosferze.

Jeszcze wstępna uwaga terminologiczna: jeśli do omawianej dyscypliny wchodzi – w moim rozumieniu – zagadnienia początków życia, wartości przyrody i godności człowieka w jego środowisku, to w niniejszym szkicu tytułowe sformułowanie przyroda i środowisko naturalne należy rozumieć następująco: 1. przyroda to wszystkie elementy biosfery znajdujące się w stanie naturalnym lub zaadaptowanym (zmienione odwracalnie) przez człowieka; 2. środowisko naturalne to wszystkie elementy biosfery zmienione (nieodwracalnie) lub zniszczone przez człowieka. Religie w kontekście przyrody i człowieka należy tu rozumieć jako system wierzeń i praktyk o charakterze duchowym, określający relację osoby ludzkiej do rzeczywistości nadprzyrodzonej, a pośrednio również do rzeczywistości przyrodniczej i środowiska ludzkiego.

Religia i antropologia jako podstawa bioetyki źródeł

W zakreślonych założeniach bioetyki źródeł – w odkrywaniu fundamentalnych i najstarszych zasad dotyczących życia, przyrody i człowieka – można zapytać, dlaczego wybrano religijny aspekt zagadnienia? Czy metodologicznie nie jest bardziej oczywiste zająć się od razu osobą ludzką w ujęciu znanych już dziedzin: bioetyki kulturowej, ekologicznej, integralnej, społecznej czy bioetyki w działaniu?¹²

Niewątpliwie zadanie jest trudne i w niniejszym opracowaniu nie chodzi o pełny wykład bioetyki źródeł, natomiast w rozważaniu tego tematu wydaje się właściwe znalezienie takiego narzędzia badawczego, które odstąpi najbardziej pierwotne znaczenia etyczne najpierw w przyrodzie, a później w naturalnym środowisku człowieka. Takim „narzędziem”, źródłowym sposobem poszukiwania prawdy o przyrodzie i człowieku są – moim zdaniem – religie, zarówno te na Wschodzie, jak i chrześcijaństwo.

Z punktu widzenia przedmiotowego dla jak najlepszego ukazania wartości całej przyrody nie ma potrzeby analizowania wszystkich części i mechanizmów ekologicznych, ale wystarczy wziąć pod uwagę dwa elementy przyrody: rośliny i zwierzęta. Są one oczywiście same w sobie bardzo złożone i w ich opisie będą uproszenia, ale na potrzeby niniejszej pracy wybór roślin i zwierząt z bogactwa biosfery będzie dość reprezentatywny, aby ukazać ich religijne znaczenie i wyciągnąć wnioski antropologiczne. Jednocześnie rośliny i zwierzęta są z jednej strony najbardziej zagrożone zniszczeniem i są najintensywniej wykorzystywane ze względu na cywilizację człowieka oraz, z drugiej strony, podejmowane są wobec flory i fauny szczególne wysiłki, aby otoczyć je ochroną, powstrzymać ich degradację, przy możliwości rozsądnego ich wykorzystania w przyszłości.

¹² Por. Gałuszka M., Szewczyk K. (red.) 2002. *Narodziny i śmierć: Bioetyka kulturowa wobec stanów granicznych życia ludzkiego*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Lódź; Drabik W 2003. *Lekarz i bioetyka ekologiczna*, Biuletyn 9, Rzeszów; Krämer H. 2004 *Etyka integralna*. Wydawnictwo Rolewski, Nowa Wieś k/Torunia; Teichman J. 2002. *Etyka społeczna. Podręcznik dla studentów* Oficyna Naukowa, Warszawa; Hołowska J. 2002. *Etyka w działaniu*. Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa.

Można odnieść wrażenie, że bioetyka jako nauka utraciła swoją dynamikę, nie nadąża z refleksją filozoficzną, za szalonym postępem nauk biomedycznych, szuka nowej argumentacji, ale są to manowce liberalizmu czy postmodernizmu. Zamiast odważnych, radykalnych głosów bioetycy zachodni – moim zdaniem – poszukują metodologii, teorii badań bioetycznych lub ograniczają się do kazuistyki albo rozwiązań doraźnych, utylitarystycznych.

Propozycji uprawiania bioetyki jest wiele i z jednej strony to dobry znak w różnorodnym i często obiektywnym pojmowaniu szeregu uwarunkowań w rozwoju nauk biomedycznych, z drugiej jednak strony szeroki wachlarz niekiedy przeciwnych opinii i kryteriów rozwiązań bioetycznych prowadzi do sprzecznych wniosków i zabarwia rozwiązania etyczne różnym światopoglądem lub odmiennymi filozofiami świata i człowieka. Te różnice pogłębia tendencja do kwestionowania starych i tradycyjnych etyk czy sposobów rozwiązywania nowoczesnych problemów moralnych na rzecz nowatorskich i często trudnych do przyjęcia zasad bioetycznych¹³.

W wyniku krytycznego porównania różnych modeli bioetycznych wiele nadziei wiąże się natomiast z bioetyką personalistyczną i mimo tradycyjnej bazy antropologicznej wydaje się, że norma personalistyczna i podkreślenie godności osoby w bioetyce najlepiej zabezpieczy człowieka i jego przyszłość przed dehumanizacją biotechnologii i medycyny, przed „techno-totalitarnym” zniewoleniem osoby ludzkiej¹⁴. Poza religią jako materia do analiz dla bioetyki źródłem narzędzie personalistyczne może być dobrym sposobem, aby nadać etyce nauk biomedycznych nowe natchnienia i pomóc nie tylko w konstrukcji zasad, ale i zaszczerpić nadzieję na lepsze zrozumienie człowieka i świata wobec wyzwań dalszego postępu nauk przyrodniczych.

Bioetyka źródeł, czyli „na początku”

Analiza źródeł wielkich religii, sięganie do najbardziej pierwotnych teologii i filozofii przyrody, poszukiwania podstawowych danych o środowisku człowieka i o miejscu człowieka w przyrodzie – to nie tylko współcześnie pilny postulat bioetyki źródeł, ale dodatkowy, pogłębiający wątek w ochronie przyrody, która powinna szukać jeszcze innych uzasadnień – nadprzyrodzonych, metafizycznych i antropologicznych¹⁵.

Bioetyka źródeł w ochronie przyrody nie może ograniczać się tylko do aspektu religijnego czy filozoficznego. Problem ratowania przyrody (albo przynajmniej zachowania obecnego stanu ekosystemów) i takie ukształtowanie środowiska ludzkiego, aby nie przeciwstawiać przyrody człowiekowi, powinno być częścią holistycznej wizji osoby ludzkiej i wszechświata. Technokratyczne i utylitarystyczne modele rozwoju Ziemi nie

¹³ Hołub G. 2006. *Personalizm a inne propozycje bioetyki*. W: Biesaga T. (red.) *Bioetyka personalistyczna*. Międzywydziałowy Instytut Bioetyki, seria: Studia z Bioetyki 3, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków, s. 9–10.

¹⁴ Biesaga T. 2001. *Personalizm a pryncypializm w bioetyce*. W: Biesaga T. (red.) *Podstawy i zastosowania bioetyki*. Międzywydziałowy Instytut Bioetyki, seria: Prace i Sympozja 6, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków, s. 48.

¹⁵ Por. Jaromi S. 2004. *Ecologia humana – chrześcijańska odpowiedź na kryzys ekologiczny*. Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni Zew”, Kraków; Łukomski J. 2000. *Próba zbudowania chrześcijańskiej etyki środowiska naturalnego*. Jedność, Kielce; Walaszczyk K. 1997. *Planeta nie tylko ludzi*. PIW, Warszawa.

sprzyjają takiej wizji człowieka, za światem postępu stoją zbyt silne lobby ekonomiczne i niebezpieczne tendencje „ochrony przyrody” i „poprawiania świata” wbrew ich naturze. Dlatego przyszłość biomedycyny, innych nauk przyrodniczych, a zwłaszcza ekologii wymaga szerszego fundamentu w myśl współczesnego nauczania Kościoła katolickiego. *Teologia, filozofia i nauki ścisłe mają zgodną wizję harmonii wszechświata jako prawdziwego „kosmosu”, który stanowi integralną całość i charakteryzuje się własną dynamiczną równowagą. Ten porządek musi być uszanowany. Ludzkość jest powołana do tego, by go poznawać, by odkrywać go z należytą ostrożnością, a następnie korzystać z niego, troszcząc się jednak o zachowanie jego integralności*¹⁶.

Bioetyka źródeł dopuszcza nawet wykorzystanie danych na poziomie molekularnym (przyrody ożywionej) i poziomie kwantowym (przyrody nieożywionej, chociaż niewykluczone, że granica żywej materii jest w obszarze badań fizyki kwantowej), pamiętając o intuicji Jana Pawła II w Jego innych wypowiedziach, że doskonałość świata stworzonego „na początku” domaga się powrotu do źródeł: *nienaruszalnego systemu odniesienia i trwałej podstawy dla metafizyki, antropologii i etyki – wedle której ens et bonum convertuntur a wszystko co Bóg uczynił, było bardzo dobre* (Rdz 1, 31). Kwestia wyjścia od „początku” i powrotu do „początku” pochodzi z nauczania Jana Pawła II o teologii ciała w kontekście miłości i małżeństwa¹⁷, ale idee zawarte w tych bardzo głębokich i szczegółowych rozważaniach można odnieść także do „ciała” w znacznie szerszym znaczeniu: ciała przyrody, ziemi, biosfery, a nawet materialnego kosmosu.

W badaniu bioetyki, zwłaszcza na polu religijnym, łatwiej mówić o ważności człowieka, o dominacji ludzkości nad innymi stworzeniami, łatwo wymyślać mechanistyczne teorie przyrodnicze, ale prymat cywilizacji rozwijającej się kosztem opanowania środowiska naturalnego w imię panowania nad naturą już pokazał swoją cenę – zniszczoną przyrodę. Lecz nie bezkarnie: każdy akt wolności, jak mówi człowiek, czy wyraz samowoli, jak pokazuje przyroda, nie tylko niszczy świat, ale i samego człowieka. Stąd zadanie poszukiwania takiej syntezy przyrody i człowieka, która będzie oddawała stan świata „na początku”, albo przynajmniej nie pogłębi kryzysu ekologicznego w następnych latach, np. nie wpłynie na ocieplenie klimatu, najbardziej dynamicznego elementu przyrodniczego Ziemi (niektórzy traktują te prognozy z zastrzeżeniami)¹⁸. Wspomnianego już wyżej wyrażenia „na początku” nie należy rozumieć tylko w znaczeniu biblijnym, a więc historycznego czasu stworzenia świata, ale – w moim rozumieniu – jest to także stan pierwotnej doskonałości, niezmieniony przez człowieka zarówno w sensie duchowym (grzech), jak i w sensie materialnym (rabunkowa eksploatacja i degradacja środowiska)¹⁹.

¹⁶ Jan Paweł II 1990 *Pokój z Bogiem Stwórcą – pokój z całym stworzeniem*. W: Świerczek Z. *Ekologia – Kościół i św. Franciszek*. Wyższe Seminarium Duchowne OO. Franciszkanów w Krakowie, Kraków, s. 190.

¹⁷ Jan Paweł II 1981. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. O Jana Pawła II teologii ciała. W: Styczeń T. (red.) *Jan Paweł II naucza*. t. I, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin, s. 22–23.

¹⁸ Matuszczak H. 2004. *Alarmistyczne przepowiednie ocieplenia klimatu. Ostrożnie z wnioskami prognozytycznymi w skali globalnej*. W: Izmałow B. (red.) *Przyroda – Człowiek – Bóg. Ojcu docentowi dr hab. Ludwikowi Kaszowskiemu w 65 rocznicę urodzin*. Instytut Geografii i Gospodarki Przestrzennej UJ, Kraków, s. 127.

¹⁹ Por. Synowiec J. 1996. *Na początku. Pradzieje biblijne: Rdz 1,1 – 11,9*. wyd. II popr. i rozsz., Kraków, s. 14.

Rośliny w ogrodach Księgi Rodzaju

Pierwszym elementem potrzebnym do ukazania bioetycznych wartości przyrody w aspekcie religijnym są rośliny. W źródłach biblijnych (podstawowych dla trzech religii: chrześcijaństwa, judaizmu, islamu) ze względu na ważne pojęcia ochrony przyrody i środowiska ludzkiego można podnieść kilka kwestii.

Zacznijmy od opisu stworzenia roślin. *Bóg rzekł: „Niechaj ziemia wyda rośliny zielone: trawy dające nasiona, drzewa owocowe rodzące na ziemi według swego gatunku owoce, w których są nasiona”* (Rdz 1, 11). Następnie po stworzeniu człowieka rzekł Bóg: *„Oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie: dla was będą one pokarmem. A dla wszelkiego zwierzęcia polnego i dla wszelkiego ptactwa w powietrzu i dla wszystkiego, co się porusza po ziemi i ma w sobie pierwiastek życia, będzie pokarmem wszelka trawa zielona”*. I stało się tak. A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre (Rdz 1, 29–31).

Niewątpliwie główną ideą tego tekstu, tak jak całej Księgi Rodzaju, jest przeświadczenie, że wszystko stwarza Bóg, że On daje życie całemu stworzeniu i że podstawą obiegu życia w biosferze (początkiem łańcucha pokarmowego, przemian energetycznych, życia na ziemi) są rośliny. Oczywiście autor tekstu biblijnego nie znał skomplikowanych i do dziś jeszcze niepoznanych do końca mechanizmów w ekosystemach oceanicznych, bo nie wszędzie są rośliny zielone itd., ale Pismo Święte nie jest podręcznikiem biologii, żeby wymagać od tekstu sprzed wielu wieków rzetelnych danych naukowych. Księga Rodzaju, podobnie jak święte teksty innych religii, jest nośnikiem idei, daje przesłanie poza zakresem nauk szczegółowych i taki jest jej cel, dlatego nie pod mikroskopem, ale w szumie drzew, zapachu kwiatów, w kiełkowaniu ziarna i w dojrzewaniu owoców szukano Stwórcy, Jego mocy i praw. Właściwości roślin, zarówno odżywcze, jak i magiczne, były znane wcześniej niż w biblijnym objawieniu, czy nawet znacznie wcześniej niż rolnicza rewolucja neolityczna²⁰.

Jednak opis stworzenia roślin w Księdze Rodzaju przynosi nowy element, poza-biologiczny. Warto zauważyć, że do stworzenia roślin na świecie panował inny ontologiczny porządek świata osadzony na swoistej dwubiegunowości: światło – ciemność, wody górne – wody dolne (tak było do początku trzeciego dnia stworzenia). Natomiast już po pojawieniu się pierwszych stworzeń żywych – roślin (trzeciego dnia) pojawia się inny porządek ontologiczny oparty na fenomenie życia, od tego dnia coraz bardziej widoczny staje się rozwój – dzisiaj powiedzielibyśmy – biosfery. To jest znaczący szczegół w opisie Księgi Rodzaju, która zwraca uwagę najpierw na Stwórcę, który jest najlepszym Ogrodnikiem, następnie na proces różnicowania się roślin z nasion, każde swego gatunku, i dalej – na potrzebę pielęgnowania ogrodu przez człowieka (Rdz 2, 8). W in-

²⁰ W Iraku, w odkrytym grobowcu sprzed 60.000 lat znaleziono pyłek kilku gatunków roślin używanych do dziś w tym kraju do celów leczniczych i być może także kultycznych, por. Swerdlow J. L. 2001. *Medycyna naturalna. Rośliny, które leczą*. National Geographic Society. Wydawnictwo G+J RBA, Warszawa, s. 9.

nych fragmentach Pisma Świętego sam człowiek jest traktowany jako roślina (*Zasadeni w domu Pańskim, rozkwitną na dziedzińcach naszego Boga. Wydadzą owoc nawet i w starości, pełni soków i zawsze żywotni*, Ps 92, 14). Poza tym roślina jest wprowadzona do zbawczych planów Boga (drzewo Krzyża), jest obrazem działania Boga (winna latorośl), w metaforach Nowego Testamentu rośliny wiążą się ze wzrostem życia wewnętrznego (owoce dobrych uczynków, Mt 7, 17–20), w przypowieściach Jezusa opisują Królestwo Boże (ziarno gorczycy, Łk 13, 18–19), a cała ludzkość jest porównana do „uprawnej roli Bożej” (1 Kor 3, 9)²¹.

Rośliny w ogrodach Dalekiego Wschodu

Porównując opis stworzenia roślin z Księgi Rodzaju i teksty innych religii mówiące o roślinach, zwraca uwagę różnica w traktowaniu drzew, kwiatów, traw i innych roślin. W Biblii rośliny nie mają znaczenia magicznego²², są stworzone w dobrym celu, przez Dobrego Stwórcę, jeśli jest mowa o roślinach leczniczych, to bez związków ze złymi mocami, ale w kontekście miłości, zdrowia lub życia (np. owoce mandragory, Rdz 30, 14–16; Pnp 7, 14; zioła, Mdr 16, 12). Jeśli pojawiają się w Piśmie Świętym przykłady roślin przeklętych (uschnięte drzewo figowe, Mk 11, 13–21), albo zwierząt skazanych na zagładę (świnie, które złe duchy prowadzą do unicestwienia, Mt 8, 30–32), to należy je interpretować w szerszym kontekście, w obu przypadkach ze względu na towarzyszących Jezusowi ludzi (związek z grzechem lub złem). Bez wyjątków, wszystkie rośliny czy zwierzęta nie są same w sobie potępione czy uznane za złe przez Boga.

W innych religiach jest inaczej. W starożytnych tekstach religii mezopotamskich i w starych opowiadaniach chińskich²³ istnieje wiele opisów przyrody o charakterze magicznym, gdzie drzewa i zioła są same źródłem mocy i nieśmiertelności. *To zioło, Urszanabi, to kwiat niezwykły, który leczy z niepokoju, człowiek może dzięki niemu życia dostąpić. Do Uruku warownego wezmę to zioło, lud nim nakarmię i mocy doświadczyć*²⁴. W starożytnej Grecji i Rzymie autorzy opisują mistyczne ogrody z dębami poświęconymi Zeusowi, w przedchrześcijańskiej Galii i Germanii czczono święte jesiony i gaje²⁵.

Współcześnie w religiach Wschodu, zwłaszcza w buddyzmie tybetańskim, przykłada się wielkie znaczenie do przyrodniczych znaków obecności duchów i demonów. Nigdzie poza Tybetem nie czci się tak wiele gór, kamieni, roślin, zwierząt czy symboli, amuletów wykonanych z naturalnych materiałów. Na pewno surowość klimatu i wysokość nad poziomem morza sprawia, że najmniejsza trawka, kwiat czy drzewko ma

²¹ Lurker M. 1989. *Słownik obrazów i symboli biblijnych*. tłum. Kazimierz Romaniuk, Pallottinum, Poznań, s. 200–201.

²² Tamże, s. 200.

²³ J.L. Swerdlow, *Medycyna naturalna*, dz. cyt., s. 9.

²⁴ *Gilgamesz*. 1967. Stiller R. (oprac. i tłum.) PIW, Warszawa, s. 86.

²⁵ Banek M. 2003. *Rośliny*. W: Gadacz T., Milerski B. (red.) *Religia. Encyklopedia PWN*. t. 8, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 485–486.

znaczenie nie tylko ekonomiczne, ale i religijne. Ubóstwia się więc wszystko, co ma związek z życiem, siłą, przetrwaniem i wzrostem. Również rozrzedzone powietrze sprawia, że w środowisku życia bardzo religijnych Tybetańczyków łatwiej o mistykę, wizje duchowe i szacunek wobec sił natury.

Na pewno wszystkie wielkie religie świata niosą przesłanie wielkości świata istot żywych, otaczając kultem drzewa, kwiaty (np. na Wschodzie szczególnie lotos) i nasiona, które są dla wszystkich ludzi wierzących znakiem życia i wzrostu. Święte rośliny traktuje się jak bóstwa, oddaje się im cześć, wierząc, że są same w sobie źródłem życia. Rośliny lecznicze i magiczne pomagają w utrzymaniu zdrowia, dają siłę i szczęście. To jest podstawowe religijne znaczenie roślin – ciągłość i moc życia. W tradycji chrześcijańskiej wyrastające na mogiłach kwiaty obok postawionych krzyży symbolizują zmartwychwstanie Chrystusa i zwycięstwo życia nad śmiercią, ukazują wielkość świętości i nieprzerwany wzrost duchowy²⁶. Ale to nie są wszystkie elementy bogactwa kodów roślinnych, które mają nam przypomnieć o ich znaczeniu pozabiologicznym, użytkowym czy estetycznym.

Rośliny i zwierzęta w ogrodach Nowej Ziemi

Poza wyjątkową treścią Księgi Rodzaju (o zmianie ontologicznego porządku świata w kierunku dowartościowania życia) chrześcijaństwo daje podstawy do zupełnie nowego znaczenia roślin i całej przyrody w życiu biosfery. Mianowicie – według objaśnienia biblijnego – nawet najmniejsza roślina, źdźbło trawy czy nasienie bierze udział w dziele nie tylko stworzenia, ale i odkupienia, doskonalenia i uświęcenia. Oczywiście – jak znów uczy Pismo Święte – roślina, zwierzę i człowiek jest stworzony w hierarchii ustalonej przez Boga na odpowiednim dla siebie poziomie i dlatego zostaje zbawione na sposób stosowny do zajmowanego miejsca w hierarchii bytów. Św. Paweł Apostoł w *Liście do Rzymian* daje wykładnię takiej interpretacji: *Stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych. Stworzenie bowiem zostało poddane marności – nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia* (Rz 8, 19–22).

W Księdze Rodzaju Bóg mówi, że rośliny są *dobre*, a całe stworzenie z człowiekiem na czele, nawet *bardzo dobre*, a w cytowanym fragmencie z *Listu do Rzymian*, w duchowej perspektywie odrodzenia, także świat roślin i zwierząt zostanie *wyzwolony z niewoli zepsucia* i nastąpi *uduchowienie* wszystkich stworzeń, ale nie samych w sobie, lecz z racji uczestnictwa w życiu i świętości Boga. Symbolem takiej spirytualizacji materii²⁷

²⁶ Według legend, w momencie śmierci św. Teresy z Avili (M. Lurker, *Słownik obrazów*, dz. cyt., s. 201) dawno uschłe drzewo zazieleniło się na nowo.

²⁷ Urbański St. 2001. *Mistyka ekologicznej duchowości świata*. W: Dołęga J. M., Czartoszewski J. W., Skowroński A. (red.) *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*. Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, s. 313–314.

– nie rozumianej oczywiście w sensie dosłownym – może być już teraz porównanie trójlistnej koniczyny do życia Trójcy Świętej. Dalej, analizując dzieło odkupienia świata wszystkich istot żywych, teologia katolicka uczy, że skoro Chrystus jest w centrum zbawienia, to dzięki Niemu nie tylko człowiek, ale również rośliny, zwierzęta i cała przyroda została odkupiona z grzechu i śmierci. *Każda roślina, której nie sadił mój Ojciec niebieski, będzie wyrwana* (Mt 15, 13) powiedział Jezus do faryzeuszów, którzy odrzucili Dobrą Nowinę o zbawieniu, to znaczy, że zmartwychwstanie Chrystusa jest obietnicą i nadzieją dla całej przyrody²⁸, i tak jak w ludzkiej historii zbawienia dopełnieniem stworzenia jest powtórne przyjście Chrystusa na końcu czasów, tak też obecny świat przyrody również zostanie odrodzony, pozbawiony niedoskonałości na końcu czasów ze zwierzętami i roślinami: *I ujrzałem niebo nowe i ziemię nową* (Ap 21, 1).

Poza odniesieniem Księgi Rodzaju do roślin – w moim rozumieniu bioetyki źródeł – drugim ważnym tekstem biblijnym w odniesieniu do zwierząt jest Księga Izajasza: *Wtedy wilk zamieszka wraz z barankiem, pantera z koźlęciem razem leżeć będą, cielę i lew paść się będą razem i mały chłopiec będzie je poganiał. Krowa i niedźwiedzica przestawać będą przyjaźnie, młode ich razem będą legaty. Lew też jak wół będzie jadał słomę. Niemowlę igrzać będzie na norze kobry, dziecko włoży swą rękę do kryjówki żmii. Zła czynić nie będą ani zgubnie działać po całej świętej mej górze, bo kraj się napełni znajomością Pana, na kształt wód, które przepelniają morze* (Iz 11, 6–9).

Ten opis świata przyrody, z akcentem na świat zwierząt, próbuje pokazać przyszłą, pożądaną przecież nie tylko przez ekologów harmonię w świecie zwierząt i między zwierzętami a człowiekiem, ale chociaż jest to wizja na miarę potrzeb ludzkich i nakreślona z punktu widzenia człowieka, to nadzieja na taki świat nie jest skierowana na człowieka, lecz na Stwórcę. Bóg może przemienić zakłócone przez człowieka relacje w świecie przyrodniczym, ale tylko wtedy, gdy *kraj się napełni znajomością Pana*. To wyraźna sugestia, jakie warunki trzeba spełnić w ochronie przyrody, w odbudowie zniszczonych ekosystemów i powrocie do ideałów „początku”.

Podsumowując na tym etapie nasze analizy, z biblijnych opisów stworzenia i odkupienia całej przyrody odstania się bardzo konkretna, adekwatna i poprawna propozycja bioetyki źródeł w zakresie odnowy, ochrony przyrody i środowiska naturalnego człowieka. Przede wszystkim należy uznać, inaczej jak dotychczas, pełniejszą hierarchię świata istot żywych. Na pierwszym miejscu, jako Stwórca i autor praw przyrody powinien stanąć Bóg, a nie człowiek, jak to się wydawało przynajmniej od początku ery industrialnej w historii ludzkości. Następnie, objawienie Pisma Świętego wyznacza człowiekowi pogłębioną duchową rolę w „panowaniu” nad stworzeniem, które oznacza ideę panowania królewskiego: mądrego, gospodarnego i troskliwego.

Zgodnie z duchem Pisma Świętego „panujący” nad zwierzętami człowiek powinien je chronić i roztropnie utrzymywać, ale także – moim zdaniem – umieć trzymać się

²⁸ Kędziński P. 1997. *Kościół i ekologia*. Wyższe Seminarium Duchowne w Rzeszowie, Rzeszów, s. 64, 70.

od przyrody odpowiednio z daleka, nie „wtrącać się” do doskonalenia roślin i zwierząt oraz nie ignorować praw natury nadanych przez Boga. Inaczej mówiąc, właściwie „panować” to znaczy nie ingerować w życie biosfery jak król niesprawiedliwy i zły, ale jak król, który szanuje życie i potrzeby swoich poddanych²⁹.

Dobrostan zwierząt czy dobro człowieka?

Zwrócenie uwagi na zwierzęta w poszukiwaniu bioetycznych wartości przyrody w aspekcie religijnym jest uzasadnione nie tylko tym, że są one bliżej człowieka w hierarchii stworzenia, ale przede wszystkim dlatego, że są częściej i bezwzględniej wykorzystywane przez człowieka. W nauce ostatnio pojawia się coraz więcej danych, że niektóre gatunki zwierząt są genetycznie, emocjonalnie i „medycznie”³⁰ bliższe człowiekowi niż się dawniej wydawało. Oczywiście te dane, mimo różnych „rewolucyjnych” wniosków nie zmieniają uprzywilejowanego miejsca człowieka w przyrodzie, ale bardziej skłaniają do zwrócenia uwagi na poprawną relację człowiek–zwierzę. Chodzi zwłaszcza o życie zwierząt zagrożonych wyginięciem, czy ogólnie tzw. dobrostan zwierząt (*animal welfare*)³¹, który odnosi się do behawioralnych i środowiskowych warunków bezpieczeństwa, niezakłóconej swobody w odżywianiu, rozmnażaniu i poruszaniu się, życia bez chorób, bólu i lęku³². Na pewno gwarantem tego dobrostanu jest człowiek, jeśli oddziałuje (a może raczej nie ingeruje) na środowisko naturalne zwierząt, przy czym należy zdawać sobie sprawę, że mówienie o dobrostanie zwierząt jest tylko ludzkim wyobrażeniem tego, czego naprawdę potrzebuje zwierzę (zawsze jednak według ludzkich przypuszczeń i analogii)³³.

Mimo, iż są to w istocie dwa światy: ludzki i przyrodniczy, jednak potrzebne jest takie rozumienie dobrostanu zwierząt, które pokazałoby głębię i złożoność wolności, dóbr ludzkich, z potrzebami i dobrostanem zwierzęcej części przyrody. Cała historia cywilizacji nakłada na te delikatne i wielowymiarowe zależności skutki postępu technologicznego, rosnące potrzeby żywności pochodzenia zwierzęcego, zabijanie zwierząt dla rozrywki, zatrucie i zniszczenie miejsc, gdzie zwierzęta do tej pory żyły w stanie dzikim, czy rozwój transportu (np. w Polsce ostatnio niebagatelny problem Doliny Rospudy).

²⁹ Są to czasowniki hebrajskie: *kbs* i *rdh*, które oznaczają: „podbijać” i „panować” tak jak władca podobny do Boga (słowo „panuje” z fragmentu Rdz 1, 28 występuje także w innych miejscach Starego Testamentu, por. I Krl 3, 6–14; 5, 9–14; Iz 11, 2; Ps 72; Prz 8, 15 n).

³⁰ Mam na myśli tożsamość genetyczną (97–99%) człowieka i małp człekokształtnych, podobne reakcje w zakresie uczuć niższych niektórych zwierząt i człowieka oraz zgodność anatomiczną i fizjologiczną niektórych organów wewnętrznych np. świni i człowieka, co może być wykorzystane w transplantologii.

³¹ Por. Jezierski T. 2002. *The Role of Behaviour in Animal Welfare*. „Annals of Animal Science” Suppl 1:21–22.

³² Por. Broom D. M. 1991. *Animal welfare: Concepts and measurement*. „J. Anim. Sci.”, 69:4167–4172; Duncan I. J. H. 1992. *Behavioral assessment of welfare* In: Mench J. A., Mayer S. J., Krulish L. (eds.) *The Well-Being of Agricultural Animals in Biomedical and Agricultural Research*, Scientists Center for Animal Welfare, Bethesda, s. 62–70; Mench J. A., Mason G. J. 1997. *Behaviour*. In: Appleby M. C., Hughes B. O. (eds.) *Animal Welfare*. CAB International Wallingford Oxon, s. 127–141; cyt. za: Jezierski T. *The Role of Behaviour*, dz. cyt., s. 21–22.

³³ Korpikiewicz H. 2001. *Porozumienie ze zwierzęciem. Przyczynek do międzygatunkowej komunikacji niewerbalnej*. W: Korpikiewicz H. (red.) *Człowiek – zwierzę – cywilizacja. Aspekt humanistyczny*. Poznań, s. 37–53.

Jeszcze bardziej skomplikowany wpływ na przyrodę i życie zwierząt ma biotechnologia, inżynieria genetyczna, tworzenie nowych gatunków organizmów i klonowanie zwierząt. Dotyczy to zarówno zwierząt dzikich, poza bezpośrednim oddziaływaniem człowieka, jak i zwierząt hodowlanych i oswojonych, wykorzystywanych przez człowieka.

Na przykład zwierzęta domowe zostały już tak podporządkowane i wykorzystane w ludzkich społecznościach, że mówiąc o dobrostanie zwierząt i poprawie relacji między światem zwierząt a światem ludzi, można jedynie mówić o rekonstrukcji pierwotnego miejsca zwierząt w hierarchii dóbr, a nie o dobru w kontekście interesów ludzkich, ekonomicznych i społecznych. Człowiek zawsze będzie w lepszej sytuacji do opanowania przyrody przez technikę, ale z punktu widzenia bioetyki i antropologii jego rozumność i wolność może tylko „pomóc” przyrodzie do zachowania jej „dobra”, a nie do tworzenia, kształtowania warunków jej życia. Wydaje się właściwe opisanie „dobra” zwierząt w cudzysłowie, ponieważ dobro, jako wartość, jest przypisane tylko osobie ludzkiej. Zwierzę nie może być „dobre” w sensie aksjologicznym, jak dobry człowiek, który wybiera i realizuje dobro świadomie i dobrowolnie.

Co można jeszcze zrobić, aby do końca nie popsuć relacji ze światem zwierząt, nawet próbując go chronić w ramach jakichś ustalonych granic ingerencji w naturę?³⁴ Jak jeszcze bioetyka może bardziej „ochronić” przyrodę i człowieka w przyrodzie? Czy sięgnięcie do tradycyjnych źródeł etyki (choćaby biblijnej), przewartościowanie pojęcia „ochrony przyrody” w kontekście bardziej duchowym, religijnym jest zabiegiem wystarczającym i skutecznym? Ochrona dobrostanu przyrody, dobrostanu zwierząt, dobrostanu roślin powinna nabrać nowego wymiaru. W moim ujęciu bioetyki źródeł np. dobrostan zwierząt powinien być takim stanem bytowania zwierzęcia, którego człowiek nie powinien ulepszać. Antropologia i bioetyka w relacji zwierzę – człowiek, powinny iść w kierunku takiej wolności wyboru dobra, aby człowiek w ogóle nie ingerował w dobrostan zwierząt lub przynajmniej nie przeszkadzał w powrocie natury do swego dobrostanu³⁵. Czy nie będzie słuszna krytyka „ochrony zwierząt” i „ochrony przyrody” na rzecz „uwolnienia przyrody” spod „ochrony” człowieka? To zbyt radykalna teza, więc pozostaje rozwiązanie już sugerowane wyżej, aby ludzka ochrona przyrody poszła w kierunku znaczeń religijnych i duchowych.

Sięgając do bioetyki źródeł, może się okazać, że w istocie nie kryteria ekonomiczne, polityczne czy utilitarne stoją po stronie dóbr zwierząt, niezależnie od punktu widzenia ludzkiego. Może „dobra zwierząt” nie należy odczytywać jako dobra zwierzęcia w warunkach stworzonych przez człowieka i dla dobra człowieka, ale szukać, jakie dobra związane były ze zwierzętami „na początku”, wracając do fundamentów wielkich religii?

³⁴ Por. Bruce D. M., Bruce A. 2001. *Dobro zwierząt i możliwości ich wykorzystywania*. W: Chyrowicz B. (red.) *Granice ingerencji w naturę*. Lublin, s. 154–155.

³⁵ Por. Brusilo J. 2005. *Zwierzę – człowiek – lekarz weterynarii. Część I. Biblijno-antropologiczne podstawy pojmowania dobrostanu zwierząt*. „Życie Weterynaryjne” 12:784.

Rozwój nauki nowożytnej a „panowanie” nad przyrodą

Właściwie nic się nie zmienia z dawnych interpretacji Księgi Rodzaju (Rdz 1, 28³⁶), przyroda ożywiona i nieożywiona nadal jest zorganizowana antropocentrycznie: człowiek – zwierzęta – rośliny – przyroda nieożywiona, ale ze względu na nieumiejętność właściwego „panowania” nad światem hierarchią zbudowaną przez Stwórcę w Księdze Rodzaju należy ustawić bardziej absolutystycznie: Bóg – człowiek – zwierzęta – rośliny – przyroda nieożywiona. Natomiast antropologicznie rzecz biorąc, kluczem do poprawy stosunków człowiek – świat stworzony powinno być bardziej duchowe „panowanie” człowieka obecnie i w przyszłości.

Ta pogłębiona teologia przyrody była bliska już starożytności chrześcijańskiej w prostej katechezie i w średniowiecznych dziełach scholastycznych. Niestety, tylko do Oświecenia. Jeśli chrześcijańskie widzenie świata przyrody było przeniknięte Duchem, a większość ludzi czasów przedoświeceniowych opierała swoją wiarę i „panowanie” nad przyrodą przede wszystkim na Bogu, to nie było problemów ekologicznych, zniszczonej przyrody i zagrożonego środowiska życia człowieka. Gdy rozpoczęła się era „panowania” rozumu (panowania już nie w rozumieniu biblijnym), rozpoczął się proces nie tylko uprzemysłowienia, postępu nauki i techniki, ale i odwrót od dziedzictwa duchowego ludzkości w zakwestionowaniu znaczenia religii. Paradoksalnie doprowadzono nawet do obwinienia chrześcijaństwa za współczesne okrucieństwo wobec zwierząt, za przyzwolenie na zabijanie zwierząt do spożycia³⁷ i dominującą postawę człowieka wobec przyrody³⁸. W rzeczywistości, to odrzucenie wartości chrześcijańskich i zamazanie idei biblijnych spowodowało kryzys tożsamości zachodniej i zaraz potem kryzys w relacji cywilizacja zachodnia – przyroda.

To nowożytny rozwój naukowego obrazu świata i „desakralizacja natury” są odpowiedzialne za gwałt zadany przyrodzie. Kluczową rolę odegrała tu „rewolucja kartezjańsko-newtonowska” w XVII wieku, która do dziś panuje w metodologii nauk. Odbiła się ona pod warunkiem oddzielenia religii od nauki i wypędzenia *ducha z nauki*, aby sprowadzić przyrodę (i człowieka) do poziomu *zwierzę-maszyna*. Następnie w XIX i XX wieku wprowadzono specjalizację w naukach, odseparowano je również od sztuki, zredukowano do samych zjawisk fizycznych czy biologicznych. Pozwoliło to z jednej strony na niesłychanie sukcesy poznawcze, ale z drugiej strony nauka zagubiła się w kontakcie ze swoimi wyspecjalizowanymi częściami oraz utraciła poczucie bycia całością z przyrodą i człowiekiem.

Gwoli ścisłości trzeba zaznaczyć, że poza nurtem redukcjonistycznym w nauce istnieje jeszcze nurt systemowy, całościowy w rozwoju przyrodniczych dyscyplin klasycz-

³⁶ *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi.*

³⁷ Singer P. *Wyzwolenie zwierząt*. PIW, Warszawa 2004, s. 259–267.

³⁸ Rosiński F. M. 2000. *Człowiek a przyroda według Starego Testamentu*. W: Dyduch-Falniowska A., Grzegorzczak M., Kijas Z., Mirek Z. (red.) *Między niebem a ziemią. Ku etyce ekologicznej*. Instytut Ochrony Przyrody PAN, Kraków, s. 12–13.

nych (taksonomia, fitogeografia, ekologia)³⁹, ale z przeglądu najważniejszych osiągnięć nauk biologicznych (gł. genetyka i biotechnologia) wynika, że np. ekologia znajduje się raczej na marginesie głównego nurtu rozwoju cywilizacji. Postawa poszanowania natury, roślin, zwierząt i krajobrazu oraz traktowanie przyrody jako dobra samego w sobie nie jest zbieżna z postępem nauki. W sumie bioetyczna analiza źródeł nauki nowożytnej wskazuje, że w rzeczywistości świata poświeceniowego to rozwój nauk szczegółowych i cywilizacji technicznej jest problemem ekologii XXI wieku, a nie „panowanie” człowieka nad przyrodą.

Kryzys ekologiczno-religijny wobec postępu cywilizacji

Z tej perspektywy można zauważyć jeszcze proces desakralizacji i instrumentalizacji gatunkowej roślin i zwierząt jako pochodną postępu naukowego i globalnego wykorzystania zasobów przyrodniczych. Świętych drzew już się nie czci, ale wycina na papier do produkcji banknotów. Nawet najbardziej hermetyczne, konserwatywne środowiska religijne nie są dziś wolne od wpływów kultury masowej cywilizacji zachodniej. Planeta Ziemia stała się jedną globalną wioską, oplataną siecią zależności ekonomicznych i politycznych, wszędzie docierają środki komunikacji, rozwija się wymiana dóbr kultury, towarów i usług, wpływając nie tylko na poglądy religijne, ale zmieniając duchowo całą ludzkość.

W „świeckim” obrazie przyrody także dają się zauważyć zmiany w podstawach religijnych nieskażonych dotąd cywilizacją systemów wierzeń Wschodu: nie wystarczają już stare nauki założycieli (ponieważ święte księgi nie zawierają danych na temat obecnego obrazu świata), poglądy religijne koncentrują się na człowieku, opanowana przez technikę przyroda traci swój mistyczny wymiar (ważna staje się egzystencja doczesna, a nie życie po śmierci), trudno zachować niematerialny obraz nietykalnych dawniej sfer religijnych (laicyzacja), a wiara zderza się z danymi nauk empirycznych i brakuje narzędzi (pojęć), aby zrozumieć zmieniający się świat człowieka i jego naturalnego środowiska. Religie stają często bezradne wobec postępu, wiedzy i pokus niewiary, związany z wierzeniami obraz świętych roślin, zwierząt czy niedostępnych szczytów gór przegrywa z telewizją, Internetem i bezprzewodowym przekazem informacji (także pseudoreligijnej).

Religia chrześcijańska powstała w środowisku kultury zachodniej najłatwiej przystosowała się do zmian współczesnego świata, ale inne wielkie religie muszą także znaleźć nowe formy, odpowiadając na wyzwania zmieniających się zwyczajów i społeczeństw. Przywódcy religijni szukają potrzebnych odpowiedzi w interpretacjach świętych ksiąg, stare dogmaty ulegają ewolucji w wierzeniach i teologiach, a znaki czasu prowokują trudne pytania wiernych. Wiele tych problemów dotyczy zmian w środowisku naturalnym i stosunku człowieka do magicznych dawniej drzew (masowe wycinanie drzewostanu

³⁹ Zemanek A., Zemanek B. 2005. *Roślina i sacrum w historii cywilizacji* W: Domański B., Skiba S. (red.) *Geografia i sacrum. Profesorowi Antoniemu Jackowskiemu w 70 rocznicę urodzin*. t. 2, Instytut Geografii i Gospodarki Przestrzennej UJ, Kraków, s. 477–478.

Amazonii), nietykalne dawniej ekosystemy są zmienione efektem cieplarnianym, a na pełne duchów przestrzenie wdziera się eksploracja bogactw naturalnych (np. niszczenie przyrody Wyzyny Tybetańskiej przez chińskich poszukiwaczy surowców przemysłowych). Jak wielkie przeobrażenia dotyczą stare religie Wschodu można się przekonać na przykładzie wspomnianego Tybetu. Jeszcze na początku XX wieku był to prawie nieznaną mistyczny Dach Świata z szamańską religią bon i oryginalną odmianą buddyzmu tantrycznego, dziś zniszczone przez chińskiego agresora klasztor, zdziesiątkowane społeczeństwo, rozproszone na emigracji dziedzictwo duchowe, zaginione święte księgi, ograbione świątynie i brak perspektyw na ocalenie tej wyjątkowej cywilizacji⁴⁰.

Moim zdaniem zestawienie duchowych tradycji Tybetu i religii tybetańskich z problemem często już nieodwracalnie zniszczonej niezwyklej przyrody w tej chyba najpiękniejszej części świata⁴¹, jest modelowym przykładem konfliktu między nienaruszoną przyrodą a agresywną cywilizacją techniczną. Stąd w analizach bioetyki źródeł ważną częścią jest obecne i przyszłe studium relacji: przyroda – religia – człowiek w Krainie Śniegów. Duchowy i polityczny przywódca Tybetańczyków oraz moralny autorytet naszych czasów – XIV Dalajlama powiedział: *Zawsze podkreślam, że musimy się zastanawiać, jak nasze działania mogą wpłynąć na środowisko i na naszych bliźnich. Przyznaję, że często trudno to przewidzieć. Nie wiemy, jakie będą dalekosiężne skutki karczowania lasów, jak wpłynie ono na glebę, lokalne opady czy wreszcie na klimat całej planety. Żadnych wątpliwości nie budzi tylko fakt, że my ludzie, jesteśmy jedynym gatunkiem, który może zniszczyć Ziemię. Nie robią tego ptaki, nie robią owady, nie robi żaden inny ssak. Jeżeli jednak możemy Ziemię zniszczyć, to możemy też ją chronić*⁴².

Przyroda i religia w życiu codziennym człowieka

Nie tylko wojna i zniszczenia spowodowane ingerencjami na wielką skalę stanowią problem dla ochrony przyrody i pełnego, zrównoważonego rozwoju środowiska ludzkiego. Rozwój nauki i techniki powoduje niekontrolowane zmiany w tradycyjnym i religijnie pojmowanym sposobie życia pojedynczych, zwykłych ludzi. Często przywódcy religijni niepewnie przewidują przyszłość swoich religii, ponieważ poza laicyzacją i praktycznym materializmem społeczeństw, dawniej bardzo religijnych, pojawia się problem: jak dziś w wielkich religiach świata przebiega duchowe rozumienie przyrody oraz jak filozofie i teologie tych systemów religijnych podchodzą do wszelkich ingerencji człowieka w dawniej mistyczny świat istot żywych? Jak postrzegają te zmiany pobożni, religijni ludzie na całym świecie, gdy wraz z obrazem mediów już na cały ziemski glob dochodzą np. informacje o genetycznych modyfikacjach roślin i zwierząt na wielką skalę (to przecież problem najludniejszych krajów Środkowego i Dalekiego Wschodu)?

⁴⁰ Szerzej na ten temat: Donnet P.A. 1999. *Tybet. Życie czy zagłada*. Wydawnictwo AGAPE, Warszawa

⁴¹ Tybet, który niegdyś był rajem dla kozic, antylop, jeleni, niedźwiedzi, jaków i dzikich koni, utracił większość swojej fauny, o stratach ekologicznych nie wspominając. Wytrzebiono całe połacie lasów. Gleby zostały wyjąłowione" (P.A. Donnet, *Tybet*, dz. cyt., s. 112)

⁴² Dalajlama 2000. *Etyka na nowe tysiąclecie*. Politeja, Warszawa, s. 116-117

Ze względu na podejście wielkich religii do fauny i flory dzieli się religie Wschodu i Zachodu na religie „odrodzenia” (buddyzm i hinduizm) i religie „zbawienia” (islam, judaizm i chrześcijaństwo)⁴³. Następnie biorąc pod uwagę wszystkie współczesne religie świata, można wyróżnić pewną ewolucję w religijnym spojrzeniu na przyrodę i środowisko naturalne człowieka. Najpierw wiara jest mocno związana z przyrodą, włącza ludzi w życie roślin, później uduchowia części świata ożywionego i ubóstwia w końcu człowieka. To ontologiczne spojrzenie na przyrodę, gdzie bezosobowy boski Byt przenika świat i prowadzi do doskonałości człowieka, występuje w religiach Dalekiego Wschodu. W wielkich religiach Bliskiego Wschodu: islam i judaizm nie traktują roślin, kwiatów i lasów jako bóstw, lecz całą przyrodę jako Boże stworzenie traktują jako wyraz dobroci, troski i mądrości Boga, aby człowiek mógł korzystać z roślin jako daru i mógł być za to wdzięczny Stwórcy. W judaizmie między narodem wybranym a ziemią obiecaną obfitującą w mleko i miód istnieje szczególne powiązanie⁴⁴: Bóg nagradza za posłuszeństwo i daje człowiekowi przyrodę, aby się nią opiekował i troszczył o nią.

Religie Dalekiego Wschodu ani jako całe systemy wiary, ani w religijności poszczególnych wiernych nie mają wpływu na ekonomiczną ekspansję Zachodu i rabunkowe wykorzystanie zasobów biosfery. Pozostaje jednak w ochronie swego środowiska religijnego i środowiska życia „prorocka” funkcja religii, czyli z racji teologicznych przywódcy religijni przeciwstawiają się utylitarnemu, niszczącemu i przede wszystkim ekonomicznemu wykorzystaniu przyrody⁴⁵ przez cywilizację materialistycznego użycia i redukcjonistycznego (pozaduhowego) traktowania człowieka. Z pozycji bioetyki źródeł „prorocki” stosunek wielkich systemów religijnych do współczesnej sytuacji przyrody i człowieka (poza zewnętrznym odniesieniem do Boga (bóstw), prawdami wiary i moralnością) wyraża się w szczególnej formie – to mistyka, sfera duchowa, która także stanowi ważny przyczynek do pogłębionego, odnowionego stosunku człowieka do przyrody.

Ochrona przyrody w życiu wewnętrznym człowieka

Z punktu widzenia człowieka Zachodu ciekawa mistyka przyrody występuje w taoizmie, najważniejszej, obok konfucjanizmu i buddyzmu tradycji religijno-filozoficznej w Chinach (a także w Wietnamie, Korei i Japonii) od ponad 2000 lat. Taoizm charakteryzuje się w specyficzną postawą życiową: uległości wobec losu, łatwości godzenia się z wolą nieba⁴⁶, beztróskim podejściem do przyszłości i życia zgodnego z naturą. Obraz codzienny życia przeciętnego Chińczyka dopełniają jeszcze zasady konfucjańskie: postu-

⁴³ Pace V. 2001. *La comunità religiosa internazionale e l'ambiente*. In: *Etica, ambiente, sviluppo. La comunità internazionale per una nova esica dell'ambiente*. Napoli, s. 34.

⁴⁴ Klöcker M., Tworuschka M, Tworuschka U. 2002. *Etyka wielkich religii. Mały słownik*. Wydawnictwo Verbinum, Warszawa, s. 119.

⁴⁵ Kijas Z. J. 2002. *Religie i ochrona przyrody* W: Grzegorzczak M., Perzanowska J., Kijas Z. J., Mirek Z., (red.) *Mówić o ochronie przyrody. Zintegrowana wizja przyrody. Podręcznik dla studentów*. Instytut Ochrony Przyrody. Instytut Studiów Franciszkańskich, Instytut Botaniki PAN, Kraków, s. 40.

⁴⁶ *Taoizm*. 2006. W: *Encyklopedia Audiowizualna Britannica. Filozofia i religia*. Wydawnictwo Kurpisz, Poznań, s. 144.

szeństwo, obowiązkowość, rzetelność, pracowitość, surowość moralności i praktyczność działań. Gdy do tego dodamy taoistyczną metafizykę, otrzymamy niezwykle środowisko cywilizacyjne prawdopodobnie najstarszej, trwającej bez przerwy kultury na Ziemi, obecnie największego narodu świata, olbrzymiego potencjału ekonomicznego i wielu tajemnic związanych między innymi z relacjami duchowo-przyrodniczymi. W niniejszym opracowaniu taoizm ważny jest nie tylko jako część duchowego dziedzictwa ludzkości, ale jako specyficzny, mistyczny system religijny związany z przyrodą i siłą natury tao.

W uniwersalnej koncepcji świata i życia taoizm uczy⁴⁷, że wszystko powstało z tao, tajemniczej siły kosmicznej, wyrażającej się w dwóch pierwiastkach (siłach, energiach) *yin* – żeńskim i *yang* – męskim, które są sobie przeciwne. Pierwiastki te wchodzi w struktury materialne i podobnie jak cała przyroda człowiek składa się z pięciu elementów: wody, ognia, ziemi, metalu i drewna. Drewna nie należy rozumieć literalnie jako materiału z określonego gatunku drzewa, ale jest to pojęcie szersze i wprawdzie symbolizuje w medycynie chińskiej wątrobę i pęcherzyk żółciowy, lecz wiąże się również m.in. z pożywieniem, smakiem, zapachem, kolorem, emocjami, działaniem oraz porą roku (wiosna), porą dnia (poranek), stroną świata (wschód)⁴⁸.

Można potraktować taoizm jako filozofię przyrody, a człowieka jako część tej przyrody. Pierwszą „przyrodniczą” wersję taoizmu dobrze charakteryzują opisy obrazu „Tao Wiatru i Drzewa”: *Czarne kontury – pnia, gałęzi, konarów równoważą otwartość koron drzew i biały bezkres powietrza. Pasemka traw, grzyby, skały i drzewa współtworzą równowagę rzeczy. Rytm równoczesnych przejawów męsko-żeńskiego taktu uchwycony jest spięciem jakości przedstawionej (oświetlonej) i ukrytej (ocienionej) lub też współuobecnieniem w jednej formie nośników przeciwstawnych cech*⁴⁹. Malarskie opisy przyrody, filozofia przemian tao i poetycko-mistyczne dzieła mistrzów oraz autorytetów taoizmu pełne są symboliki roślinnej. Jednym z panteonów tych mędrców tao jest „Ośmiu nieśmiertelnych” (było ich w innych zbiorach oczywiście więcej), uwiecznionych w księgach i na płótnach malarskich. Wśród atrybutów tych postaci znajdujemy: butelkę z tykwy, koszyk z kwiatami lub owocami, lotos lub brzoskwinie⁵⁰.

Filozoficzny i mistyczny taoizm oraz zanurzony w transcendencji buddyzm zderza się w naszych czasach w Chinach i w innych uprzemysłowionych krajach azjatyckich

⁴⁷ Istotę taoizmu i człowieka żyjącego zgodnie z *tao* jest obraz rybaka zagubionego na ogromnym jeziorze otoczonym przez potężne góry. Łowienie ryb to znikomość zamiarów człowieka wobec natury i podporządkowanie jej prawom. Por. Kryg J. 1988. *Tao zmieniającej się przyrody*. W: Dziwisz M. (red.) *Taoizm*. Krakowskie Wydawnictwo Prasowe RSW „Prasa-Książka-Ruch”, Kraków, s. 148.

⁴⁸ Ciało w taoizmie (wg medycyny chińskiej) należy rozumieć w kategoriach funkcjonalnych, we wzajemnych zależnościach. Nie ma większego znaczenia anatomia lecz system funkcji i powiązań całości, np. pojęcie płuc obejmuje nie tylko sam narząd, ale cały układ oddechowy, nos, skórę, wydzieliny określonych narządów oraz powiązania i skojarzenia z metalem, kolorem białym, smakiem pikantnym, melancholią, zgryzotą, negatywizmem i wieloma podobnymi cechami. Por. Capra F. 1987. *Punkty zwrotne*. PIW, Warszawa, s. 430.

⁴⁹ Ślósarska J. 1988. *Dwie sosny na wietrze Li Fang Inga*. W: Dziwisz M. (red.) *Taoizm*. Krakowskie Wydawnictwo Prasowe RSW „Prasa-Książka-Ruch”, Kraków, s. 178.

⁵⁰ Miklos P. 1988. *Malarstwo chińskie* W: Dziwisz M. (red.) *Taoizm*. Krakowskie Wydawnictwo Prasowe RSW „Prasa-Książka-Ruch”, Kraków, s. 160.

z problemem zatrucia i ochrony środowiska, ze zniszczeniem przyrody dotkniętej rabunkową działalnością człowieka oraz wytworami nowoczesnej techniki (potężna zapora na rzece Jangcy, najwyższa na świecie transtybetańska linia kolejowa itp.). Jednak szuka się kompromisu techniki z przyrodą, aby umożliwić wykorzystanie i modyfikowanie środowiska roślinnego (ważne w najludniejszych krajach azjatyckich ze względu na wyżywienie) bez nieodwracalnych szkód. Buddyści przypominają: *Potrzebna jest nam nowa orientacja „racjonalne pragnienie”, które samo będzie kierować się na przykład tym, żebyśmy korzystając z zasobów tej ziemi, mieli także na uwadze przyszłe pokolenia. Tego rodzaju postawa ducha zakłada wewnętrzną dyscyplinę i poskromienie naszego pożądania*⁵¹.

Przywoływany już wcześniej buddyzm spośród religii Wschodu przedstawia chyba najpełniejszą koncepcję ochrony istot żywych, przyswajając sobie idee dzinizmów uważających świat zwierząt za równoprawny ze światem ludzi. Oczywiście poza warstwą ściśle religijną można dyskutować na płaszczyźnie języka: co oznacza „chronić”, czy należy interpretować „ochronę” jako działanie czynne, aktywne wpływanie na bezpieczeństwo, stan przyrody, czy w sensie biernym oznacza ono „ochronę” przyrody przed ingerencją człowieka. Budda – założyciel jednej z wielkich religii – wprost krytykował zabijanie i męczenie zwierząt; jego zdaniem, *władca*⁵² *powinien chronić dzikie zwierzęta żyjące na terenie jego włości [...] Ponadto zabraniał mnichom kopania ziemi, ponieważ można w ten sposób uszkodzić żyjące w niej stworzenia*⁵³.

Religijno-ekologiczny fenomen św. Franciszka z Asyżu

Wprowadzie celem niniejszego opracowania jest skupienie się bioetyki i ekologii na źródłowych tekstach wielkich religii, ale wspominając mistyczne, mitologiczne warstwy religii Wschodu w odniesieniu do przyrody, warto chociaż tylko zaznaczyć podobne treści w chrześcijaństwie. Najpierw trzeba sobie uświadomić, że biblijne i teologiczne konteksty w stosunku do przyrody, we współczesnym rozumieniu – o czym była mowa wyżej – nie od razu przeniknęły rozwijające się chrześcijaństwo.

Jak wskazują badania historyków nauki, religia chrześcijańska, która objęła przeważnie obszary pogańskie, przez długie wieki musiała się zmagać z animistycznymi wizjami świata i jeszcze w średniowieczu w naukach przyrodniczych mistyczno-symboliczny obraz świata konkurował z tzw. naturalizmem metodologicznym⁵⁴. Koncepcja

⁵¹ Klöcker M., Tworuschka M., Tworuschka U. *Etyka wielkich religii*. dz. cyt., s. 125–126.

⁵² Analogia z określeniami biblijnego „panowania”, por. wyżej.

⁵³ Cyt. za: Greła J. 2005. *Etyka buddyzmu*. W: Kudelska M. (red.) *Wartości etyczne w różnych tradycjach religijnych*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 117.

⁵⁴ Wyjaśnienie zjawisk przyrody na sposób fizyczny, przez odwołanie się do przyczyn tego samego rodzaju co zjawiska, por. Liana Z. 1996. *Koncepcja logosu i natury szkole z Charires*. Kraków, s. 178-217; Liana Z. 1996. *Między panteizmem a autonomią natury: ewolucja obrazu świata w XII stuleciu*. W: Heller M., Budzik S., Wszolek S. (red.) *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*. OBI, Tarnów, s. 97-113; za: Jaromi S. 2000. *Św. Franciszek i jego naśladowcy w XIII wieku*. W: Dyduch-Falniowska A., Grzegorzczak M., Kijas Z., Mirek Z. (red.) *Między niebem a ziemią. Ku etyce ekologicznej*. Instytut Ochrony Przyrody PAN, Kraków, s. 60–61.

„duszy świata” i inne koncepcje panteistyczne przewyższane stopniowo w teologii i naukach średniowiecza stanowiły intelektualne tło dla fenomenu Brata Franciszka, który pozbawiając stworzenia, przyrodę i żywy świat cech boskich, pokazał ich piękno i dobro jako stworzone przez Boga. Św. Franciszek nie brał pod uwagę ówczesnej filozofii przyrody czy pogańskich wierzeń, ale odniósł się bezpośrednio do Pisma Świętego, tajemnic Chrystusa i własnej, oryginalnej, radosnej obserwacji dzieł przyrody. Zarówno poznanie prawd objawionych (zwłaszcza Odkupienia), medytacja istoty stworzenia, jak i osobista świętość Biedaczyny z Asyżu *doprowadziła go do rozpoznania celowości i wewnętrznej godności przyrody oraz jej autonomii*⁵⁵.

Św. Franciszek, chociaż w niektórych szczegółach podobny w swojej wizji przyrody do mistyków i panteistów Wschodu, nadał religii chrześcijańskiej oryginalny, znaczący duchowy wymiar, nie wychodząc poza biblijny i teologiczny fundament swojej wiary. Na podstawie pobieżnego wprawdzie porównania ekologii franciszkańskiej z orientalnymi koncepcjami uduchowienia przyrody można zaryzykować twierdzenie, że według Franciszka przyroda jako stworzenie (a nie jako bóstwo) oraz świat roślin i zwierząt jako siostry i bracia człowieka (który jednak nie traci swej wyjątkowości rozumu i woli) posiadają większą wartość niż świat dalekowschodni uduchowiony sam w sobie. Franciszkowe braterstwo człowieka z przyrodą nie traci wewnętrznej hierarchiczności (co potwierdzają współczesne nauki biologiczne), ale zyskuje w czasie obecnym dla człowieka radość z obcowania z przyrodą, harmonię wspólnego rozwoju i przeżycie jej piękna; dla przyrody „braterstwo stworzeń” oznacza bezpieczny rozwój, uznanie jej autonomii i – to już w wymiarze przyszłości – zapowiedź eschatologicznego wyzwolenia (por. Rz 8, 20–22).

Święty z Asyżu doszedł do takiego mistycznego zrozumienia stworzeń, że w słynnej *Pieśni Słonecznej* nie ma słowa o zmartwychwstaniu Chrystusa, a opisywany świat zdaje się już odkupiony, uduchowiony i doskonały: *Pochwalony bądź, Panie mój, przez siostrę naszą matkę ziemię, która nas żywi i chowa, wydaje różne owoce z barwnymi kwiatami i trawami.*

Chrześcijaństwo, zwłaszcza z rozwinięciem franciszkańskim, do relacji Bóg – człowiek – roślina, zwierzęta (przyroda) wnosi jeszcze jeden element: zbawczy. W duchu Starego Testamentu (judaizm) całe stworzenie jest dane człowiekowi, aby nad nimi „panował”, ale z jednej strony to „panowanie” nie oznacza niszczenia i niewłaściwego wykorzystywania, a z drugiej strony, gdy człowiek z powodu nieposłuszeństwa Bogu doświadczy skutków cierpienia i śmierci, razem z całym stworzeniem zostaje odkupiony: *ze względu na Tego, który je poddał – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wdycha w bólach rodzenia* (Rz 8, 21–22).

To, najkrócej mówiąc, największa różnica ze wschodnimi filozofiami przyrody i dowartościowanie chrześcijańskiej relacji człowiek – przyroda.

⁵⁵ Tamże, s. 64.

Zakończenie

W próbie zarysu bioetyki źródeł w religijnych odniesieniach do wartości przyrody i miejsca człowieka w środowisku naturalnym można zaproponować zarówno treści Pisma Świętego czy świętych ksiąg innych wielkich religii świata, jak też można skierować naszą uwagę na „teologie” czy duchowości religii Wschodu. Także współcześni przywódcy religijni, wśród nich papież Jan Paweł II⁵⁶, nie tylko przypominają o „początku” i pierwotnej równowadze ekologicznej, ale nawiązują do pogłębionej duchowo postawy szacunku dla stworzeń i konstruktywnego spojrzenia na kryzys relacji przyroda – człowiek.

Biorąc pod uwagę aktualność i objętość nauczania Kościoła katolickiego na ten temat, jego propozycja dla współczesnego świata wydaje się najlepsza. Wydany w 1992 roku *Katechizm Kościoła Katolickiego* syntetycznie podejmuje problem jako *poszanowanie integralności stworzenia* i w odniesieniu do przykazań Bożych mówi: *Siódme przykazanie domaga się poszanowania integralności stworzenia. Zwierzęta, jak również rośliny i byty nieożywione, są z natury przeznaczone dla dobra wspólnego ludzkości w przeszłości, obecnie i w przyszłości* (Por. Rdz 1, 28–31). *Korzystanie z bogactw naturalnych, roślinnych i zwierzęcych świata nie może być oderwane od poszanowania wymagań moralnych. Panowanie nad bytami nieożywionymi i istotami żywymi, jakiego Bóg udzielił człowiekowi, nie jest absolutne; określa je troska o jakość życia bliźniego, także przyszłych pokoleń; domaga się ono religijnego szacunku dla integralności stworzenia* (por. Jan Paweł II, enc. *Centesimus annus*, 37–38)⁵⁷.

Mimo praktycznego ateizmu świata zachodniego i oświeceniowego kultu postępu technologii z punktu widzenia bioetyki źródeł (w założeniach przedstawionych na wstępie) trzeba wrócić do podstawowych i tradycyjnych analiz człowieka i świata przyrody, na nowo przededefiniować, bardziej duchowo uzasadnić ontologiczne i antropologiczne tezy etyki ekologicznej wobec interesów ludzkich i perspektyw cywilizacji.

⁵⁶ W Orędziu na XXIII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1990 r. Ojciec Święty przedstawił wykładnię nauczania Kościoła katolickiego dotyczącą poruszanego tematu. *W obliczu powszechnej degradacji środowiska naturalnego ludzkość uświadomiła sobie, że nie można dłużej wykorzystywać zasobów ziemi w sposób taki, jak w przeszłości. Zjawisko to niepokoi opinię publiczną i polityków, podczas gdy specjaliści z różnych dziedzin nauki badają jego przyczyny. Kształtuje się w ten sposób świadomość ekologiczna, której nie należy tłumić, a przeciwnie – trzeba sprzyjać jej pogłębianiu i dojrzywaniu, tak aby mogła znaleźć wyraz w konkretnych programach i inicjatywach [...]. Nasuwa się niepokojące pytanie, czy można jeszcze naprawić wyrządzone szkody. Nie ulega wątpliwości, że w aktualnej sytuacji nie można poprzestać na regulacji zasad dysponowania bogactwami ziemi lub ich bardziej racjonalnym wykorzystaniu. Jakkolwiek należy przyznać, że są bardzo pożyteczne rozwiązania praktyczne, niemniej powinno się przede wszystkim sięgnąć do głębokich źródeł tej sytuacji i przeciwstawić się kryzysowi wartości moralnych, który wyraża się między innymi w niepokojącej degradacji środowiska naturalnego* (Jan Paweł II, *Pokój z Bogiem Stwórcą*, dz. cyt., s. 184–185, 187).

⁵⁷ Art. VII, cz. II, punkt 2415. *Katechizm Kościoła Katolickiego*. 1994. Pallottinum, Poznań, s. 544.

Zagadnienia/pytania problemowe

Część I – Metodologia bioetyki źródeł

1. Czy rozszerzanie zakresu bioetyki (w znaczeniu encyklopedycznym gł. antropologia, prawo i teologia) na obszar religii, etnologii, socjologii i historii jest uzasadnione rozwojem biologii, medycyny czy innych nauk przyrodniczych?
2. Czy określenie „bioetyka źródeł” jest adekwatne do założeń merytorycznych i formalnych tego kierunku badań?
3. Czy nie ma sprzeczności między metodologią badań religijnych (teologicznych) a metodologią badań w naukach szczegółowych?

Część II – Charakterystyka bioetyki źródeł jako przyrody i środowiska naturalnego człowieka w kontekście wielkich religii świata i ich świętych tekstów

1. Czy wybór religijnego punktu wyjścia w poszukiwaniach etycznych na obszarze całej biosfery nie wydaje się mało znaczący dla bioetyki?
2. Jak religijne źródła dotyczące roślin i zwierząt mogą pomóc we współczesnej laickiej ochronie przyrody?
3. Relacje między nauką a religią: więcej problemów czy korzyści?
4. Jakie nowe, twórcze wątki można wynieść z pogłębionych badań nad biblijnym „początkiem” świata, przyrody i człowieka?
5. Czy duchowe widzenie ekologii nie jest zniekształceniem rzeczywistości materialnej? Dlaczego?
6. Czy rozumienie „ochrony roślin, zwierząt i krajobrazu” może w przyszłości oznaczać „ochronę roślin, zwierząt i krajobrazu przed człowiekiem w ogóle”?
7. Czego chrześcijanina może nauczyć dalekowschodnie rozumienie przyrody i człowieka?
8. Czego buddystę może nauczyć św. Franciszek z Asyżu?