

Szegedi Tudományegyetem  
Bölcsészettudományi Kar  
Málnási Bartók György Filozófia Doktori Iskola

**Doktori disszertáció**

**Hérány Ferenc**

**A KERESZTÉNY ANTROPOCENTRIZMUS A KÖRNYEZETETIKÁBAN**

**Témavezető: Dr. Tóth I. János**  
**egyetemi docens**

**Szeged**  
**2017**

Én, Hérány Ferenc, teljes felelősségem tudatában kijelentem, hogy a benyújtott értekezés a szerzői jog nemzetközi normáinak tiszteletben tartásával készült. Jelen értekezést korábban más intézményben nem nyújtottam be, és azt nem utasították el.

## Tartalom

Előszó .....	5
1. A környezetetika bemutatása .....	12
1.1. A környezetetika helye a tudományok világában .....	13
1.2. Antropocentrizmus és nem-antropocentrizmus .....	15
1.2.1. Antropocentrizmust bíráló irányzatok .....	18
1.2.2. Antropocentrikus iskolák .....	23
(i) Erős antropocentrikus irányzatok .....	23
(ii) A gyenge antropocentrikus irányzatok .....	25
1.3. Politikai, jogi konzekvenciák .....	26
1.4. Konklúzió .....	27
2. Immanens és keresztény horizont a környezetfilozófiában .....	28
2.1. Immanens horizont .....	29
2.2. Keresztény horizont .....	30
2.3. Szemantikai problémák: .....	31
(i) A kétféle gondolkodásmód közötti különbség .....	32
(ii) A keresztény horizontú tartalmak immanens horizontban is hozzáférhetőek .....	35
(iii) Milyen fajta kereszténységről van szó? .....	36
(iv) Az immanens valóság keresztény igenlése .....	37
(v) Keresztény metaforák .....	39
2.5. Konklúzió .....	41
3. Az erős keresztény antropocentrizmus kritikája .....	42
3.1. White keresztény antropocentrizmussal szembeni kritikája .....	42
3.2. Deckers kritikája .....	46
3.2.1. Deckers Platón-kritikája .....	46
3.2.2. Deckers Tamás-kritikája .....	51
3.3. Konklúzió .....	57
4. Pánexperencialista perspektíva .....	59
4.1. A keresztény ontológiai felfogás folyamatfilozófiai kritikája .....	59
4.2. A folyamatgondolkodás környezetetikai alkalmazása .....	76
4.2.1. Birch és Cobb erőfeszítése .....	76
4.2.2. Birch és Cobb kritikai javaslatának szekuláris kritikája .....	79
4.2.3. Birch és Cobb keresztény horizontú kritikájáról .....	88
(i) A hierarchia elutasítása .....	88
(ii) A kazuista út újrajárása .....	92

(iii) Az emberek egyenértékének problémája .....	94
4.2.4. Konklúzió.....	101
5. Daniel Quinn és a keresztény antropocentrizmus.....	103
5.1. A hagyományos mesterek kritikája .....	105
5.2. Az elvevő kultúra kritikája.....	106
5.3. A világ és az ember rendeltetésének kritikája .....	109
5.4. Hogyan kell élni? .....	110
5.5. Az Elvevő Villámcsapás .....	111
5.6. Az első bűn.....	118
5.7. A visszatérés.....	121
6. John Nolt az antropocentrizmus és az egoizmus összefüggéséről .....	123
6.1. Etikai antropocentrizmus.....	124
6.2. Etikai egoizmus .....	125
6.3 Analógia .....	126
6.4. Az etikai antropocentrizmus és az etikai egoizmus melletti érvek.....	127
(i) A jó kiterjedéséből vett érv.....	127
(ii) Az egyenlő minőség érve: .....	129
(iii) A pszichológiai antropocentrizmusból és a pszichológiai egoizmusból vett érvek .....	131
(iv) Az adoptálhatatlanságból vett érv.....	133
(v) A racionális egoizmusból vett érv: .....	135
(vi) A moralitás szándékával kapcsolatos érv .....	136
(vii) A konvergencia érv .....	137
6.4.1 Mélyökológiai kitekintés.....	141
6.5. Az etikai egoizmus és az etikai antropocentrizmus elleni érvek.....	147
7. A Gaia-elmélet és a keresztény antropocentrizmus.....	150
7.1 A Gaia elmélet dióhéjban.....	150
7.2 Gaia és a transzcendencia.....	151
7.2.1. Keresztény szempontú értékelés .....	155
7.3. Természetkárosítás és természeti csapások kérdéséről .....	158
(i) Lovelock értelmezése .....	158
(ii) Keresztény értelmezés.....	160
8. Az emberiség létszámáról.....	163
8.1. Az emberiség demográfiai helyzete .....	163
8.2. Lovelock javaslata.....	166
8.3. A kíváncsi létszám Lovelock szerint.....	168
8.4. Népeség szabályozásának más malthusiánus javaslatai .....	169
8.5. A lovelocki elemzésnek egy keresztény nézőpontú kritikája.....	172

8.5.1. Katasztrófahangulat bírálata.....	172
8.5.2. A demográfiai probléma keresztény megközelítése.....	174
8.5.3. Népesedés keresztény megközelítése.....	179
8.5.4. A javak elosztásának igazságtalansága .....	181
9. A méltányosság kritikája .....	183
9.1 Mentőcsónak etika.....	183
9.2 Méltányosság-központú vs. nem- méltányosság-központú irányzatok .....	187
(i) Biocentrikus szerzők .....	188
(ii) Méltányos és nem-méltányos környezeti etikák.....	191
(iii) Konklúzió .....	194
10. A gondnokság, mint a keresztény környezetetika alapeszméje.....	196
10.1. A gondnokságmodell további kritikája .....	197
(i) A gondnokságmodell inspirációjának kritikája .....	198
(ii) A gondnokág menedzseri mivoltának kritikája.....	199
(iii) A nem-emberi teremtmények belső értéke el nem ismerésének kritikája.....	200
(iv) A belső érték eszközérték kategóriákkal szembeni indifferencia kritikája.....	202
(v) A gondnokságmodell papi-közvetítői emberfelfogásának kritikája .....	203
(vi) Douglas William Shaw futball játékos-menedzser elméletének kritikája .....	208
(vii) A teocentrikus perspektíva kritikája.....	209
11. Karteziánizmus és a teocentrizmus.....	215
11.1. A teocentrizmust nélkülöző immanens és a keresztény antropocentrizmus.....	219
11.2. Konklúzió .....	223
12. Összefoglaló .....	224
12.1 Az értekezésben vizsgált kérdés háttere:.....	224
12.2. Értelmezési horizontok.....	225
12.3. A kereszténység, mint erős antropocentrikus irányzat .....	227
12.4. Pánexperienccialisista perspektíva .....	228
12.5. Quinn és a keresztény antropocentrizmus .....	230
12.6. Az antropocentrizmus és az analitikus filozófia.....	230
12.7. Lovelock és a keresztény antropocentrizmus .....	231
12.8. Az emberiség létszámáról .....	232
12.9. Egy méltányos környezetetika körvonalai .....	233
12.10. A gondnokság, mint a keresztény környezetetika alapeszméje.....	234
12.11. Konklúzió.....	235
Bibliográfia:.....	236

## Előszó

Napjainkban egyre többen beszélnek a környezeti válságról és a fenntartható fejlődésről. A mindennapi gyakorlatot áthatják a különféle környezetvédelmi szempontból fontos jogi és erkölcsi szabályok. Ennek számos példája van az energiatakarékos izzók használatától kezdve, a kerékpáros közlekedésen át, a szelektív hulladékgyűjtésig vagy éppen a vegetáriánus, illetve helyi élelmiszereket előnyben részesítő diétáig. Az emberek környezettudatos viselkedésben keverednek a jogi, erkölcsi és emocionális elemek. Egyre több embernek a lelkiismerete tiltja meg, hogy az környezettel, ill. a fenntartható fejlődéssel ellentétesen cselekedjen. Kérdés persze, hogy valójában mi szolgálja a környezet védelmét, illetve a fenntartható fejlődést, illetve, hogy ez a két kritérium minden esetben felcserélhető-e.

A környezetvédelmi szempont gyakran konfliktusba kerül a gazdasági érdekekkel. Például a szentesi termálvíz visszatáplálásának ökológiai követelménye ütközött a geotermikus energiát hasznosító szentesi haszonnövény-termesztők gazdasági érdekével, mivel a visszajuttatás kutanként 300 milliós költséget jelent mind a 34 db szentesi termálkút esetében.<sup>1</sup> A szentesi gazdák felháborodtak, és sikeres lobbizásuk eredményeképpen átírták a vonatkozó jogszabályt. „A kizárólag energetikai célra kitermelt felszín alatti vizet a hasznosítást követően ugyanazon vízadóba *lehet* visszatáplálni.”<sup>2</sup> Az eredeti jogszabályban a *lehet* helyett a *kell* ige állt.<sup>3</sup>

Sokan kénytelenek vagyunk a tervezett amortizációval *legálisan rongált* elektronikai eszközökkel együtt élni. Emiatt több alkalommal pénzt kell kiadnunk új készülékért. Ráadásul lelkileg depresszív annak tudása, hogy az új elektronikai készülékek előállítása és a használhatatlanná vált példányokból keletkezett veszélyes hulladékok kezelése csak nagymértékű környezetterhelés árán történhet.

Környezetvédelmi szempontból az a helyes, ha ki kapcsolom a számítógépet egy órára? S ha ezt nem teszem, akkor már lelkiismeret-furdalásomnak kellene lennie? Vagy ez

---

<sup>1</sup> Sarusi István: *A termálvíz forrásától hasznosításáig* in *National Geographic Magyarország* weblapja (2016. 03. 01.), internetes hivatkozás: <http://www.ng.hu/Tudomany/2016/02/29/A-termalviz-forrasatol-hasznositasaig> (Letöltve: 2017. szeptember 20.);

*Termálvíz-visszasajtolás: tiltakoznak a gazdák, Szentes gázra kényszerülhet* in *delmagyar.hu* (2011.09.13.) internetes hivatkozás: [http://www.delmagyar.hu/szentes\\_hirek/termalviz-visszasajtolas\\_tiltakoznak\\_a\\_gazdak\\_szentes\\_gazra\\_kenyyszerulhet/2239742/](http://www.delmagyar.hu/szentes_hirek/termalviz-visszasajtolas_tiltakoznak_a_gazdak_szentes_gazra_kenyyszerulhet/2239742/) (Letöltve: 2017. szeptember 20.)

<sup>2</sup> *Hatályos jogszabályok* (Wolters Kluwer nemzetközi kiadó és információs szolgáltató vállalat) 47/2010. (IV. 29.) Korm. rendelet 10.§ (3) Megállapította: 182/2013. (VI. 7.) Korm. rendelet 6. §. Hatályos: 2013. VI. 10-től. internetes hivatkozás: [https://net.jogtar.hu/jr/gen/hjegy\\_doc.cgi?docid=a1000147.kor](https://net.jogtar.hu/jr/gen/hjegy_doc.cgi?docid=a1000147.kor)

<sup>3</sup> 147/2010 kormányrendelet (IV.29) 10. § (1) 2013. VI. 10-től hatályba lépő új megfogalmazása,

csak egy *felesleges* büntudat, amellyel növelem a pszichoszomatikus megbetegedésem valószínűségét.<sup>4</sup>

Az eldobható nejlontáskák, edények használata csekély mértékű kényelmi hatást jelentenek. Ezen eszközök pusztán annyival nyújtanak többet tartós társaiknál, hogy nem kell a vásárláshoz magunkkal vinni táskát, és nem kell edényeket mosogatni étkezés után. Ezen kényelemtöbblet mértéke *elenyésző* azon környezeti károkhoz képest, amely e műanyag termékek előállítása és a belőlük keletkező hulladékok során keletkeznek. Ennek eredménye a Csendes-óceánon úszó 15 millió négyzetkilométeres szemétsziget, illetve az ivóvíznek műanyagrostokkal való elszennyezése, amelyet joggal tekinthetünk az egyik legsúlyosabb és a legveszélyesebb környezetszennyezési formának. Ezt és más környezeti problémákat a környezetetika főáramlata az *ember korlátozásával* akarja megoldani.

Az évenkénti kétszeri óraátállítás körüli vita<sup>5</sup> jól mutatja, hogy nem mindig egyértelmű, hogy mi szolgálja a fenntartható fejlődést. Az óraátállítást igenlő energetikusok, közgazdászok, környezetvédők azt hangsúlyozzák, hogy így egy napi villamosenergia-fogyasztást spórolunk meg évente. Ez a 4-5 milliárd forintnyi összeg fejenként nagyjából 400 és 500 Ft megtakarítást jelent évente. Ezzel szemben az óraátállítást ellenző orvosok, állattartók és állatvédők a bioritmus megzavarása miatti egészségügyi problémákra figyelmeztetnek.<sup>6</sup> Az érvek és ellenérvek vitája nemcsak ebben az esetben<sup>7</sup>, hanem más esetekben is felmerül. A környezeti és/vagy fenntarthatósági szempontból helyes viselkedés elveiben gyakran még a szakértők között is vita van. Felmerül a kérdés, hogy én mint szubjektum milyen viszonyban vagyok a természeti környezetemmel. Ezzel kapcsolatban további kérdések merülhetnek fel.

A környezet az ellenségem, amit le kell győznöm (pl. erdőirtással), hogy megéljem? Csak azért kell vigyáznom a természetre, hogy az még az én életemben működőképes szolgálom lehessen? Ha az ember a természet ellensége, akkor én is a természet ellensége vagyok?

---

<sup>4</sup> Budai Pszichológus Központ: *Pszichoszomatikus betegségek*, internetes hivatkozás: <http://www.budaipszichologus.hu/tudastar/pszichoszomatikus-betegsegek.html> (Letöltve: 2017. szeptember 24.)

<sup>5</sup> Heti Világgazdaság közéleti, gazdasági-politikai hetilap online hírportálja: *Óraátállítás vasárnap – ennyit spórolunk vele* in [hvg.hu](http://hvg.hu) (2014. március. 26.). internetes hivatkozás: [http://hvg.hu/gazdasag/20140326\\_Oraatallitas\\_vasarnap\\_\\_ennyit\\_sporolunk](http://hvg.hu/gazdasag/20140326_Oraatallitas_vasarnap__ennyit_sporolunk) (Letöltve: 2017. szeptember 21.),

Részletek: <http://www.webbeteg.hu/cikkek/egeszseges/10688/az-oraatallitas-hatasai>

<sup>6</sup> WEBBeteg: egészségportál: *Egy lopott óra: az óraátállítás hatásai* (2017.03.26.), internetes hivatkozás: <http://www.webbeteg.hu/cikkek/egeszseges/10688/az-oraatallitas-hatasai> (Letöltve: 2017. szeptember 21.)

<sup>7</sup> Piac & Profit weboldal: *Nem szeretjük, pedig sokat spórolunk az óraátállítással* in *Piac & Profit weboldal* (2015. október 23.). internetes hivatkozás: <http://www.piacesprofit.hu/klimablog/nem-szeretjuk-pedig-sokat-sporolunk-az-oraatallitassal/> (Letöltve: 2017. szeptember 21.)

Ha a népességrobbanás a környezeti válság egyik oka, akkor azzal, hogy megszülettem, és azzal, hogy gyereket hozok a világra, én is felelős vagyok a környezeti válságért? Mivel a leggazdagabb emberek életformája és gazdálkodása szemben áll a környezetvédelemmel, miért pont én, a kisember legyek az, aki feláldozza idejét, pénzét, kényelmét a Földért? Elvárható-e tőlem, hogy a munkahelyemre személygépkocsi helyett kerékpárral járjak egy nagyon forgalmas többsávos úton, kitéve magam fokozott baleseti kockázatnak?

Ezen kérdések, végül általánosabb környezetetika illetve környezetfilozófiai kérdésekhez vezetnek. Miben áll az ember és a környezete viszonya? Tekinthetjük-e ezt a viszonyt egy zéróösszegű játszmának, ahol az egyik oldal előnye szükségszerűen a másik oldal hátrányához vezet? Azaz igazuk van azoknak az emberellenes mélyzöld csoportoknak, amelyek szerint az ember rákos daganat a Föld testén, és ezért az embermentes Föld megteremtésére kell törekedni? Vagy pedig van lehetőség a környezet és az emberi érdekek harmonizálására? Azaz interpretálhatjuk ezt a kapcsolatot egy nem-zéró összegű játszmaként, ahol lehetséges a *win-win* kimenetel is? Miért értékes az ember és miért értékes a nem-emberi természet? Az ember értékes tagja-e a bioszférának? Az emberi élet céljára vonatkozó vallási és filozófiai tanítások közül melyek azok, amelyek a természet ellenségévé teszik az embert, s melyek azok, amelyek a természet barátjává? Az emberi élet egyéni és közösségi célját elemző vallási és filozófiai tanítások közül melyek azok, amelyek a leginkább felelőssé tehetőek a kortárs fogyasztói szemléletért és az ökológiai krízisért? Ha az ökológiailag fenntarthatatlan életfelfogásunk bizonyos vallási és filozófiai hagyományokból táplálkozik, akkor azokat hogyan lehet hatástalanítani? Helyettük milyen vallási és/vagy filozófiai modelleket tegyünk magunkévá, amelyek segítségével fenntartható társadalommá alakulhatunk át?

Az 1970-es években kialakuló környezetetika markáns válaszokat kínált ezekre az általános kérdésekre, mikor az ember és a környezet viszonyát frontális szembenállásként értelmezte. A környezeti válság ideológiai alapját az általa hagyományosnak tekintett nyugati gondolkodásban találta meg, ahol az ember a cél, minden más entitás csak eszköz. Az új diszciplína elindítói – például a biológus Rachel Carson (1907-1964), Paul Erlich (1932-) a Stanford Egyetem ökológusa, az eredetileg vegyész James Lovelock (1919-)<sup>8</sup>, Aldo Leopold (1887-1948), az erdész, ökológus és természetvédő<sup>9</sup>, Dennis L. Meadows (1942-), a Római Klub (1968-) tevékenységében jelentős szerepet betöltő társadalomtudós, az ökológus Garret Hardin (1915-2003), stb. – amellet foglalt állást, hogy itt az idő, hogy immáron ne csak az ember számítson célnak, hanem a nem-emberi természet is. Ez az állásfoglalás pedig a mai

---

<sup>8</sup> Tóth I. János: *Fejezetek a környezetfilozófiából* (JATEPress, Szeged 2005), pp. 102.

<sup>9</sup> Uo. 138



napig azt követeli az emberektől, hogy korlátozzák a fogyasztásukat, szaporodásukat, technikai fejlődésüket, röviden korlátozzák önmagukat. Sajnos a nem-antropocentrikus megközelítések esetében nincs egyértelmű határ az ember és a természet egyensúlyára törekvő, ill. az emberellenes megközelítések között.

A környezetetika által kínált *korlátozó elv* az antropocentrizmus környezetetikai bírálatának következménye. Ugyanakkor ez a megközelítés esetenként emberellenességhez vezet. Vizsgálódásom nem az emberiség korlátozására apellál, hanem az *emberiség felemelése* és a természetben belül való inherens értéktöbbletének a megélésére.

Az antropocentrizmust elutasító megközelítések gyakran még a *fenntartható fejlődés* fogalmát is tagadják. Ezzel szemben az általam javasolt értelmezés keresztény alapokról védi meg a fenntartható *fejlődés* eszméjét. Összhangban a fenntartható fejlődés klasszikus értelmezésével a fejlődés alatt nem a materiális javak egyre nagyobb mértékű fogyasztását és az ebből fakadó gazdasági, profitelvű növekedést értem. Csak az a fejlődés tartható fenn, amely egy olyanfajta haladást jelent, amely során egyre több és több emberi személy hagy fel a materiális javak megszerzése és birtoklása szintjén fixálódott önmegvalósításával. Az emberi személyt pusztá fogyasztóvá degradáló önmegvalósítási út nemcsak a fenntarthatóságot ássa alá, hanem az emberi személy méltóságát is. A fejlődés *profit-növekedésre redukált* értelmében nemcsak fenntarthatatlan, hanem diszkriminatív is. Ugyanis kevesek rendkívüli anyagi gazdagságát és hatalmas tömegek végzetes anyagi, szellemi és lelki nyomorát hozza magával.

Fontos megjegyezni, hogy a profit keresztény kontextusban nem valami démoni fogalom. A disszertációban több alkalommal konkludálok, hogy nem az antropocentrizmus, hanem az öncélú profit-centrizmus az, amely szemben áll az ökológiai fenntarthatósággal. Ez esetben az *öncélú* profit-termelésről van szó. Egyébként a profit-termelést mint gazdasági tevékenységet támogatja a keresztény erkölcstan, ha az nem öncélú profit-halmozásban merül ki, hanem hasznos eszközként szolgál keresztény célokat (például gyógyítást, élelmezést, közösségépítést, stb.). Maga Jézus sem utasítja el a császár „profitjának” jogosságát.<sup>10</sup> Attól függetlenül, hogy Jézus a templomban a pénzváltók pénzét szétszórta, az asztalaikat fölforgatta<sup>11</sup> – tehát a templomba illő teocentrizmust kiszorító öncélú profitcentrizmust tettlegesen elutasította – a talentumokról szóló példabeszédben közvetetten amellelt foglalt állást, hogy a profit-termelés üdvös lehet.<sup>12</sup> Továbbá számtalan egyházi tanítás – például a XIII. Leo

---

<sup>10</sup> Mt 22,21

<sup>11</sup> Jn 2,15

<sup>12</sup> Mt 25,14-30

által kibocsájtott *Rerum Novarum* enciklika – bizonyítja, hogy a profit-termelés önmagában nem ellentétes a keresztény erkölccsel, hanem csak *öncélúan*.<sup>13</sup>

Ha az *ember* szó alatt *nem a homo sapiens sapiens* biológiai fajt értjük, hanem az emberi személyek összességét, tehát *minden egyes emberi személyt*, akkor értelmét veszti az olyan kijelentések például, hogy 2018. január 1-től augusztus 2-ig *az emberiség felélte az egy év alatt keletkező ökológiai erőforrásokat*.<sup>14</sup> Nem az emberiség élte fel az erőforrásokat, hanem a túlfogyasztó elit. Nem tehető a személyekből álló emberiség kollektíven ezért felelőssé. Hiszen a világ javainak több mint felét az emberiség 2%-a birtokolja. Közülük a leggazdagabb 100 ember önmagukban a világ vagyonának 40%-ával rendelkezik. Az emberiség nyomorultabb felére a világ összvagyonának csupán 1 %-a jut.<sup>15</sup> Naponta legalább 21 000 emberi személy hal éhen, így már csak kegyeleti okokból sem illendő az embert felelőssé tenni az ökológiai túllövésért, ha az ember fogalmát valamennyi emberi személyre értjük.<sup>16</sup> Dolgozatomban a valamennyi személyre kiterjedő emberfogalmat proponálom a szűken biológiai értelemben vett fajfogalommal szemben.

A materiális javak megszerzése és birtoklása szintjén fixálódott öncélú profit-elvű fejlődés hajszolása az embert nemhogy központba helyezné, hanem épp marginalizálja, mivel az emberek többségének vesztesége (anyagi, szellemi és lelki) származik belőle. A veszteség nem csak a világ mélynyomorban tengődő szektorában mutatható ki. Meglátásom szerint nem az antropocentrizmus a globális környezeti krízis szellemi gyökere, hanem az úgynevezett hét főbűnnel (kevélység, fös vénység, irigység, bujaság, torkosság, harag, lustaság) körbeágyazott *öncélú profit-centrizmus*, amelyért az egyes személyek különféle módon és mértékben felelősek. A környezetetika főáramlata az antropocentrizmust az ökocentrizmussal vagy akár a biocentrizmussal látja ellentétesnek. Nézetem szerint azonban az ökológiai egyensúly fontossága nem áll szemben az emberközpontúsággal. Az embernek (minden személyt beleértve) ugyanis erkölcsi, filozófiai és teológiai értelemben van központi jelentősége, s nem szaktudományos (például biológiai) értelemben.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> XIII: Leo: *Rerum Novarum* (Róma, kibocsátás ideje: 1891. 05. 15.), internetes hivatkozás: <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=125> (Letöltve: 2017. október 10.)

<sup>14</sup> The Independent Online: *Earth Overshoot Day: Mankind has already consumed more natural resources than the planet can renew throughout 2017*, internetes hivatkozás: <http://www.independent.co.uk/news/science/earth-overshoot-day-2-august-2017-year-planet-natural-resources-clean-water-soil-air-pollution-wwf-a7872086.html> (Letöltve: 2017. szeptember 24.)

<sup>15</sup> Marx, Reinhard: *A tőke* (Szent István Társulat, Budapest 2009), pp. 20.

<sup>16</sup> Quora - A place to share knowledge and better understand the world: *How many people die of hunger every day? How can we decrease that number?* internetes hivatkozás: <https://www.quora.com/How-many-people-die-of-hunger-every-day-How-can-we-decrease-that-number> (Letöltve: 2017. szeptember 24.)

<sup>17</sup> Nyíri Tamás katolikus pap filozófus különbséget tesz a filozófia, mint általános és egyetemes tudomány, illetve a különböző *szaktudományok* között úgy, mint matematika, fizika vagy éppen szociológia, amelyek a

A keresztény értelemben vett fejlődés az ember birtoklási élményeit transzcendáló *intellektuális* élményekben, *esztétikai* élményekben, *erkölcsi* élményekben és *transzcendens* élményekben való folyamatos gazdagodást jelent. Ezekhez az élményekhez is szükség van materiális javakra. De ezen élmények annál gazdagabbak, minél kevesebb eszköz kell ahhoz, hogy valódi élményt hozzunk ki belőle. A keresztény értelemben vett fejlődés arra alkalmas, hogy felvillantsa annak reményét, hogy lehetséges olyan környezetetika is, amely nem az ember korlátozásának szükségszerűségét alapozza meg, hanem az ember felszabadítását. Így beszélhetünk *korlátozó-elvű* és *szabadító-elvű* környezeti gondolkodásmódról.

Kutatásom alapján a keresztény antropocentrikus környezetetika alkalmas arra, hogy szisztematikusan felépítsen egy *szabadító-elvű* környezetetikát. Ez nem csak keresztény hívőknek, hanem a nem-hívőknek is sokatmondó lehet. Ez azonban távoli cél. A disszertáció közvetlen célja annak bizonyítása, hogy a keresztény antropocentrizmust bíráló szekuláris jellegű környezetfilozófiai irányzatok kritikája alapvetően irreleváns. Ennek megfelelően válogattam ki az általam tanulmányozott szövegeket és témákat.

(A disszertáció témái) Az első fejezet bemutatja a környezetetikát, különös tekintettel az antropocentrizmus, belső érték, instrumentális érték fogalmára.

A második fejezet az értelmezési horizontokkal foglalkozik. Rámutatok arra, hogy alapvető különbség van a szekuláris (immanens) és a keresztény horizont között, s így reflektálatlan marad az a probléma, hogy ugyanazok a fogalmak más jelentéssel bírnak egy egyik és a másik paradigmában.

A harmadik fejezet a kereszténység erős antropocentrizmusának kritikájáról szól. Valójában a kereszténység önmagát *gyenge* vagy *relatív* antropocentrizmusként értelmezi.

A negyedik fejezet az úgynevezett pánexperencialista kritikát taglalja. A pánexperencialisták szerint a hagyományos kereszténység ontológiai felfogása dualista, amely az embert túlságosan felértékeli, amíg a nem-emberi entitásokat túlságosan leértékeli.

Az ötödik fejezet Daniel Quinn (1935-) *Izmael* című tézisregényét elemzi. Ez a mű egyrészt óriási hatást gyakorol a mélyzöld gondolkodásra, másrészt több szempontból is bírálja a kereszténységet. A könyv ideális apropó ahhoz, hogy összehasonlítsam az ökológiai és a keresztény megközelítés közötti párhuzamot és különbséget.

A hatodik fejezet egy analitikus szerző antropocentrizmus bírálatát mutatja be, és elemzi keresztény szempontból.

---

valóságnak *valamilyen részletével* foglalkoznak. Ld. Nyíri Tamás, *A filozófiai gondolkodás fejlődése* (Szent István Társulat, Budapest 2001), pp. 16-17.

A hetedik fejezet James Lovelock kereszténységkritikáját elemzi. Lovelock Gaia-elmélete az antropocentrizmust bíráló környezetfilozófiai egyik oszlopa, amely szintén óriási hatást gyakorolt a környezeti mozgalmakra. Lovelock eltörölte a hagyományos istenképet, és magát a bolygót tette a *New Age vallások* középpontjává. Ez a panteista tanítás nemcsak a kereszténység etikai tanítása számára jelent óriási kihívást, hanem általában a hagyományos monoteista vallások számára is.

A nyolcadik fejezet a népesedés problémáját elemzi. Ebben a gyakorlatias jellegű kérdésben nagyon éles az ellentét a keresztények és Malthus (1766-1834) követői között. A népesedés kérdésében különbség van a *fenntartható fejlődés védői* és az *emberellenes környezetvédők* között, vagy, ha tetszik, az antropocentrikus és az emberellenes környezetvédők között is.

A kilencedik fejezet a méltányosság problémáját vizsgálja. A méltányosság elvének elutasítása különösen jellemző a malthusiánus alapokon álló mélyzöldekre. Keresztény szempontból azonban nem a méltányosság, irgalmasság vagy könyörületesség szűkítésére, hanem éppen ellenkezőleg, ezek kiterjesztésére van szükség.

A tízedik fejezet a gondnokságmodellt mutatja be. Ez az antropocentrikus felfogás még a szekuláris gondolkodásúak számára is elfogadhatóbb alternatívát jelent, mint az embert kollektívan hibáztató nem-antropocentrikus értelmezések.

A tizenegyedik fejezetben Descartes (1596-1650) antropocentrizmus felfogását elemzem. Meglátásom szerint a biblikus zsidó-keresztény antropocentrizmus ellen küzdő környezetfilozófusok nem veszik észre, hogy egy olyan kartéziánus antropocentrizmussal vádolják a keresztény hagyományt, amit maga a keresztény hagyomány is elutasít.

## 1. A környezetetika bemutatása

A környezetetika az a tudományág, amely az embernek a környezetéhez, illetve környezetének nem-humán jellegű vonatkozásaihoz fűződő *erkölcsi kapcsolatával*, valamint ennek a kapcsolatnak az értékével, morális státusával foglalkozik.<sup>18</sup> Már Rachel Carson *Néma Tavasz* (1968) című munkája is tartalmazott egy erre vonatkozó fejezetet, mivel abban vélte felfedezni a környezetpusztításhoz vezető arrogáns emberi viselkedés filozófiai megragadható okát. A környezetetika egyik fontos témája tehát a modern világ antropocentrikus gondolkodásának a bírálata. Az antropocentrizmus szellemi gyökereként *a hagyományos nyugati gondolkodást* jelölte meg.<sup>19</sup> A környezetetika az antropocentrizmus alatt egy olyan emberközpontúságot ért, amelynek következtében az ember elsősorban saját érdekét tartja szem előtt, mert úgy véli, hogy ő a legfontosabb lény az élővilágban.

A környezetetika talán legfontosabb fogalom párja az eszköz vagy instrumentális (instrumental), illetve nem-instrumentális, vagyis a belső (intrinsic) érték. Egy entitásnak akkor van belső (immanens) vagy morális értéke, ha az önmagában jó, függetlenül az emberi értékítéllettől, állítja Jardins.<sup>20</sup> Ha egy természeti entitás immanensen értékes, akkor az eleve (prima facie) erkölcsi kötelezettséget ró minden erkölcsi személyre, hogy ezt az értéket megővje, de legalábbis ne károsítsa.<sup>21</sup>

A belső értéket általában szembeállítják az eszköz-értékkel (instrumentális értékkel). Az individuum számára egy objektumnak eszköz-értéke van, ha elősegíti valamilyen céljának a megvalósítását. Vannak olyan entitások, amelyeknek csak instrumentális értéke van, és vannak olyan entitások, amelyeknek egyaránt van belső értéke és instrumentális értéke is. Abban minden környezetetikus egyetért, hogy az ember mindkét értékkel rendelkezik. Például egy tanár, mint oktató, a diákok számára instrumentális értékkel rendelkezik, ugyanakkor, mint ember, egyúttal belső értékkel is bír. Ezért a tanárt sohasem lehet úgy kezelni, mint egy oktatógépet. Abban viszont már vita van a szerzők között, hogy a természeti entitásoknak van-e, lehet-e belső értéke. Azok, akik azt mondják, hogy csak az embernek lehet belső értéke, azok antropocentrikus, míg azok, akik szerint természeti entitásoknak is lehet belső értéke, nem-antropocentrikus nézőpontot képviselnek.

A természetben vannak az ember számára pozitív (hasznos) és negatív (káros) eszköz-értékkel rendelkező élőlények. Ugyanakkor ma már sokan gondolják úgy, hogy még a

---

<sup>18</sup> Tóth I. János: *Fejezetek a környezetfilozófiából* 123

<sup>19</sup> Brennan, Andrew: *Environmental Ethics* in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, internetes hivatkozás: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental/> (Letöltve: 2017. szeptember 19.)

<sup>20</sup> Jardins, Joseph R. Des: *Environmental Ethics* (Cengage Learning, Boston, 2012), pp.157.

<sup>21</sup> Uo.

káros (pl. szúnyog, farkas, cápa) élőlényeknek is van valamilyen nem-instrumentális jellegű értékük. Hogy ez a belső érték miből fakad, azzal a következő részekben foglalkozunk. Mindenesetre egy környezettudatos embernek mindig mérlegelnie kell egy természeti entitás közvetlen (instrumentális) hasznát vagy kárát illetve közvetett funkcióját az ökoszisztémában és az esetleges belső értékét.

A környezetetika a *környezetfilozófia* része. A környezetfilozófia és a környezetetika közötti különbség az alkalmazott filozófia és az alkalmazott etika közötti különbséget követi. Amíg az alkalmazott etikához a szűk értelemben vett normatív ágazatok tartoznak – például a hivatásetikák –, addig az alkalmazott filozófia terminus arra utal, hogy a normatív ágazatok nem nélkülözhetik tágabb filozófiai megalapozásukat. A környezetfilozófia alkalmazott filozófiai ágazat, a környezetetika pedig alkalmazott etikai ágazat. Egyiket sem lehet művelni a másik nélkül. Például egy az embernek a természeti környezetéhez való hozzáállását szabályozni hivatott *nem-antropocentrikus környezetetikai irányzat* (például a mélyökológia) érvényesítéséhez elengedhetetlen az illető irányzatot megalapozó általánosabb filozófiai elméletek (például holisztikus ontológia) érvényesítése. Dolgozatomat környezetetikai értekezésként aposztrofálom, mivel elsődleges célom az ember természeti környezetéhez való konkrét hozzáállását, kiváltképp belső lelkiismeretének lehetséges etikai mozgatórugóit kutatni. Azonban minden további nélkül környezetfilozófiai értekezésnek is tekinthető, hiszen ebben az írásban is érvényesül, hogy etika és filozófia egymástól elszeparálva nem művelhető.

### **1.1. A környezetetika helye a tudományok világában**

A környezetetika háttérében a különböző *parciális krízisek* (például egy erdő kiirtása, fajok kihalása, ipari katasztrófák), illetve a *globális környezeti krízis* (például klímaváltozás, ózonpajzs elvékonyodása, biodiverzitás csökkenése) áll. A környezetfilozófiát olyan természettudományok segítik, mint a biológia, geológia, klimatológia és az ökológia. Ez utóbbi áll legközelebb a környezetetikához.

Az ökológia az élőlények és környezetük kapcsolatával foglalkozik, de úgy, hogy az élőlényekre helyezi a hangsúlyt. Ezért is szokták az ökológiát *élőlényműködés* tudománynak nevezni. Más meghatározások azt emelik ki, hogy az ökológia az egyed feletti (szupraindividuális) biológiai szerveződéssel foglalkozik, vagyis szünbiológiai jellegű tudomány. Az ökológia a különböző szerveződési szintek jelenségeit és az élőlények elterjedésének és gyakoriságának okait vizsgálja. Az ökológia a természetvédelem és a környezetvédelem alaptudománya. Az ökológiai elemzés alapegysége a *populáció*: az egyazon fajba tartozó, adott

élőhelyen, egy időben együtt élő egyedek közössége.<sup>22</sup> A biológia mellett szinte minden más természettudomány ismereteit felhasználja.<sup>23</sup> A fogalmat – a mai használatához képest szűkebb jelentéssel – Ernst Haeckel (1834–1919) német darwinista biológus alkotta meg 1866-ban az „öko” (görögül: οἶκος = „lakás, ház, háztartás”) és a logosz (görögül λόγος = „tudomány”) szavakból az élőlények és a környezetük kapcsolatát vizsgáló biológiai tudomány elnevezésére.<sup>24</sup> Az ökológián belül megkülönböztetünk egy speciális területet, a humánökológiát, amely a természeti és a társadalmi rendszerekben zajló folyamatok közötti kölcsönhatásokra fókuszál.

A környezetetika *interdiszciplináris* tudomány. A természettudományok neves képviselői közül kerültek ki jeles gondolkodók, akik bekapcsolódtak a környezetetikai gondolkodásba, s a kortárs környezetetika diszciplína előfutáiraivá vagy alapítóivá váltak. Ilyen például James Lovelock, aki végzettsége szerint, vegyész,<sup>25</sup> vagy Aldo Leopold (1887-1948), az erdész, ökológus és természetvédő.<sup>26</sup> Először természettudósok kezdtek el foglalkozni környezetetikai kérdésekkel. A filozófusok és etikusok csak később fedezték fel ezt a témakört. Ilyen például Arne Naess (1912-2009), norvég filozófus és hegymászó, vagy Peter Singer (1946-), ausztrál filozófus, aki az állatok etikai státuszával foglalkozva gyakran látogat farmokat, hogy az állatok életéről közvetlen tapasztalatokat szerezzen. Singer a *specizmus* vagy fajizmus (*speciesism*) fogalom népszerűsítésével kíván hadat üzeni a nyugati antropocentrizmusnak.<sup>27</sup> Egyébként magát a fogalmat Jack Dudley Ryder (1940-) angol pszichológus alkotta meg.<sup>28</sup> Singer szerint az állatokat fel kell szabadítani a nyugati ember *specista* előítéletétől, amely az emberi mivoltot morális kérdésekben olyannyira előtérbe helyezi, hogy az állatokról már azt sem tételezi fel, hogy képesek az emberhez hasonlóan valóságos

---

<sup>22</sup> Tóth I. János: *A környezetfilozófiáról* in *Világosság* 2005/6 pp. 129-140. internetes hivatkozás:

<http://epa.oszk.hu/01200/01273/00024/pdf/20050902150227.pdf> (Letöltve: 2017. január 14.)

<sup>23</sup> Mozaik Education: *Ökológia*, internetes hivatkozás: [https://www.mozaweb.hu/Lecke-BIO-Biologia\\_12-Okologia-102652](https://www.mozaweb.hu/Lecke-BIO-Biologia_12-Okologia-102652) (Letöltve: 2017. szeptember 26.)

<sup>24</sup> Stauffer, Robert. C.: *Haeckel, Darwin, and ecology* in *The Quarterly Review of Biology* (Jun 1957.), pp. 138 – 144.

<sup>25</sup> Tóth I. János: *Fejezetek a környezetfilozófiából* 102

<sup>26</sup> Uo. 138

<sup>27</sup> Singer, Peter: *An Utilitarian Defense of Animal Liberation* in *Environmental Ethics*, (ed. Louis Pojman, Stamford, CT: Wadsworth 2001), pp. 35.

<sup>28</sup> Ryder, Richard: *All beings that feel pain deserve human rights*, in *The Guardian*, internetes hivatkozás: <https://www.theguardian.com/uk/2005/aug/06/animalwelfare> (Letöltve: 2017. szeptember 26.)

fájdalmakat átélni. Singer jogi védelem alá akarja helyezni az állatokat – elsősorban a gerinceseket – arra hivatkozva, hogy valóságos fájdalmaik és örömeik vannak.<sup>29</sup> Az ausztrál filozófus tematikailag a *klasszikus utilitarizmussal* lép kapcsolatba.<sup>30</sup> Antropocentrizmus-kritikájában paradox módon semmilyen új elvet nem alkalmaz, hanem csak egyszerűen következetesen alkalmazza a klasszikus utilitarizmus értékelméletét, ahol az öröm jó, míg a fájdalom rossz.<sup>31</sup> David Nibert (1953-) szerint a specizmus analógiája a szexizmus és a rasszizmus.<sup>32</sup> Richard Sylvan (1936-1996) pedig a *humán sovinizmus (human chauvinism)* fogalmat használja hasonló jelentéssel.<sup>33</sup>

A környezetetika a globális környezeti krízisnek ugyanabból a fájdalmas tapasztalataiból indul ki, mint a napjainkra már kiterjedt rendszerré szerveződött *környezeti tudományok* (környezeti fizika, környezeti kémia, környezeti informatika, stb.). Ezek mind a természettudományok mind a társadalomtudományok területén érvényt szereztek maguknak. A teológiában is helyt kapott a környezeti gondolat. Sőt a művészetekben illetve a művészetekkel kapcsolatos elméleti tudományokban, így az esztétikában is. Például így került összefüggésbe a tájképfestészet esztétikai problematikája az ember és a természet viszonyának filozófiai problematikájával.<sup>34</sup>

## 1.2. Antropocentrizmus és nem-antropocentrizmus

Napjainkra az egymással vitázó környezetetikai iskolák széles palettája alakult ki. Az antropocentrizmust bíráló iskolák mellett már megszülettek azok is, amelyek különféle módon és mértékben helyeslik és védelmezik az antropocentrizmust. Mivel a kortárs környezetfilozófia irányzatok elsősorban az antropocentrizmushoz való viszonyuk szerint alakulnak, kézenfekvő az irányzatokat *antropocentrikus* és *antropocentrizmust bíráló* csoportra osztani. E csoportosítás sem problémátlan, mert például Hans Jonas (1903-1993) felelősségetikája egyszerre mindkettőbe tartozik, hiszen a hagyományos nyugati antropocentrizmust bírálja, és

---

<sup>29</sup> Cavalieri, Paola & Singer, Peter: *The Great Ape Project — and Beyond in The Great Ape Project* (szerk. Paola Cavalieri & Peter Singer, St. Martin's Griffin, New York 1993), pp. 304-312., 54-68.

<sup>30</sup> A klasszikus utilitarizmus létrehozója Jeremy Bentham angol jogtudós és filozófus (1748-1832).

<sup>31</sup> Tóth I. János: *Fejezetek a környezetfilozófiából* 151

<sup>32</sup> Nibert, David: *Humans and other animals: sociology's moral and intellectual challenge* in *International Journal of Sociology and Social Policy* (23, 2003), pp. 4–25.

<sup>33</sup> Sylvan, Richard and Bennett, David: *The Greening of Ethics: From Human Chauvinism to Deep-Green Theory* (White Horse Press, Cambridge 1994), pp. 170.

<sup>34</sup> Ld. pl. Csejtei Dezső: *A táj filozófiája Unamuno esszéiben* in *Írások északról és délszakra* (szerk. Csejtei Dezső, Veszprémi Humántudományokért Alapítvány, Veszprém 1999), pp. 355-370.



helyette egy ökológiailag elfogadhatóbb antropocentrizmust javasol.<sup>35</sup> Az antropocentrizmust bíráló jelzőt azért használom a tárgyilagosabb hangzású *nem-antropocentrikus* helyett, mert meglátásom szerint *nem-antropocentrikus környezetvédelem*, mint olyan nem létezik, legfeljebb *antropocentrizmus ellen állásfoglaló* környezetvédelem. Tóth I. János írja: „*Ha az emberiség sorsa a Bioszféra sorsától függ, akkor a Bioszféra védelme összhangban áll az emberiség sorsával, vagyis nem mondhatjuk, hogy a környezetvédelem nem-antropocentrikus viselkedés.*”<sup>36</sup> Tóth, e megállapításával a Michael E. Zimmermann által használt antropocentrikus versus ökocentrikus kategória-pár problematikusságára világít rá. Zimmermann az *Environmental Philosophy* tanulmánygyűjtemény bevezetőjében *ökocentrikus* és *antropocentrikus* irányzatokat különböztet meg.<sup>37</sup> E kategóriák használata a magyar nyelvű irodalomban is elterjedt.<sup>38</sup> Tóth az ökocentrizmus és az antropocentrizmus szembeállítást az antropocentrizmusnak egyfajta korlátolt értelmezésével tartja jogosnak, amely az antropocentrizmust *gazdasági szereplők rövid távú érdekeivel* azonosítja.

Kortárs filozófiai problémáról van szó. A különféle izmusok jelentése és egymáshoz való viszonya egyelőre folyamatosan változik, tisztázódik.

Az antropocentrizmusnak számos formája van. Descartes, a modernitás atyja az antropocentrizmus szélsőségesen individualista formáját fogalmazta meg. Descartes szerint a teremtett világ entitásai két osztályba sorolhatók: a csak kiterjedés szubsztanciájával (*res extensa*) rendelkező dolgokra illetve a szellemi szubsztanciával (*res cogitans*) is rendelkező emberre. Az ember mint eszes állat (*animale rationale*) csak állati (természeti) mivoltában része a természetnek, megkülönböztető sajátossága – az eszessége – azonban az embert a természet fölé helyezi. „*Egyetlen dolgot veszek csak észre magunkban, ami jogosan indokolhatja önmagunk becsülését, tudniillik szabad akaratunk használatát és az uralkodást akarásaink felett.*”<sup>39</sup> Az ember hivatása tehát, hogy uralkodjék a saját teste, illetve az anyagi világ felett. „*(...) új típusú filozófiára van szükség, olyanra, amely segíti az embereket, hogy a természet uraivá válhassanak.*”<sup>40</sup>

Az ún. relatív antropocentrikus álláspont szerint a természeti entításoknak is lehet belső értékük. Ez azonban lényegesen kisebb, kevesebb, alacsonyabb rangú, mint az ember

---

<sup>35</sup> Jonas, Hans & David Herr, David: *The Imperative of Responsibility in Search of an Ethics for the Technological Age* (University of Chicago Press, Chicago 1985)

<sup>36</sup> Tóth, I. János: *Fejezetek a környezetfilozófiából* 120

<sup>37</sup> Uo. 16

<sup>38</sup> Magyar Katolikus Püspöki Konferencia: *Felelősségünk a teremtett világért* (szerk. Jávor Benedek, Védegylet, Budapest 2004), pp. 29-37.

<sup>39</sup> Descartes, René: *A lélek szenvedélyei* (L'Harmattan Kiadó, Budapest 2012), section CLII

<sup>40</sup> Descartes, René: *Értekezés a módszerről* 6. rész

belső értéke. Ez a nézőpont sokféleképp értelmezhető. Az egyik véglet azt jelenti, hogy az egyes ember minden természeti entitásnál értékesebb, beleértve olyan kollektív természeti entitásokat is, mint fajok, ökoszisztémák, biomok, vagy éppen a bioszféra. A másik véglet pedig az, hogy a humán egyed minden nem-humán egyednél messze értékesebb, ugyanakkor a különböző nem-humán holisztikus egységek már eleve értékesebbek minden egyednél, beleértve a humán egyedeket is.

Morális értelemben az antropocentrizmus azt jelenti, hogy a cselekvő embernek (az individuumnak) erkölcsileg csak az embert kell figyelembe vennie, mert csak az embernek van belső értéke, morális státusza. „*A létezők közül egyedül az ember etikai lény (animal ethicum). Ennek magyarázata az, hogy az erkölcs tudatosságot és szabadságot feltételez. Ezek egyedül az ember jellemzői.*”<sup>41</sup> Minden más létezőnek csak instrumentális értéke van. Tehát egy embernek csak egy másik emberrel szemben lehetnek és vannak erkölcsi kötelezettségei. Morális szempontból a Földön az ember a kitüntetett lény. Hiszen csak az ember tud választani a között, hogy instrumentálisan (azaz célracionálisan) vagy morálisan (azaz értékracionálisan) viszonyuljon a természethez vagy bármely természeti entitáshoz. Csak az ember, s azon belül is csak az individuum tekinthető morális alanynak. Itt is többféle értelmezés lehet attól függően, hogy az individuum, mint morális alany fogalmát térben és időben mennyire tágra értelmezzük.

A *nem-antropocentrizmus* szó szerint azt jelenti, hogy *nem-emberközpontúság*. Ezen filozófiai (esetleg kozmológiai) nézet szerint az univerzumban vagy szűkebb értelemben a Földön az ember nem központi tényező. Filozófiai értelemben a nem-antropocentrizmus nehezen értelmezhető. Hogyan lehet az ember nem-emberközpontú? Az értelmezési nehézséget az okozza, hogy *a filozófiai üzenet tartalma és címzettje között ellentét van*. Az üzenet *tartalma* az, hogy a Földön nem az ember a vonatkoztatási pont, hanem valami más. Az embernek ennek megfelelően újra kell gondolnia a világnézetét és viselkedését, meg kell keresni a világ tényleges központját és viselkedését ehhez kell igazítani. Másrészt az üzenet *címzettje* az ember, alapvetően az individuum; tehát az egyes embernek (és nem a természetnek) kell a saját helyzetét és pozícióját ebben a szemléletben újragondolni. Ezért ebben az alapvető perspektívában még a nem-antropocentrikus irányzat is hordoz antropocentrikus jelleget.

Morális értelemben a nem-antropocentrizmus azt jelenti, hogy a cselekvő embernek (a morális alanynak) erkölcsileg nemcsak az embert, hanem más természeti entitásokat is

---

<sup>41</sup> Turay Alfréd: *Az ember és az erkölcs: alapvető etika Aquinói Tamás nyomán* (Agapé, Szeged 2000), pp. 18.

figyelembe kell vennie, mivel a természeti entitások is rendelkeznek belső értékkel. Tehát például egy radikális állatvédő esetében ez azt jelenti, hogy erkölcsileg nemcsak az utcában lakó emberek érdekeit, szempontjait és jólétét kell figyelembe venni, hanem a közeli erdőben élő vadállatok érdekeit, szempontjait és jólétét is. A radikális állatvédő számára mind az emberek, mind a vadon élő állatok erkölcsileg egyaránt figyelembe veendő morális tárgyak. A megkülönböztetés nélküli egyenlősítés azonban problematikus. Ugyanis az utcában lakó emberek egyidejűleg olyan morális alanyok, akik erkölcsileg viszonyulnak a radikális állatvédőhöz. Azonban a vadon élő állatok sohasem fognak morálisan viszonyulni a radikális állatvédőhöz.

### **1.2.1. Antropocentrizmust bíráló irányzatok**

A nem-antropocentrikus irányzatok szerint az embernek a nem-emberi élőlények közötti erkölcsi felsőbbrendűségében való hite tehető felelőssé a környezet fenntarthatatlan kizsákmányolásához vezető magatartásáért. Továbbá a természet ember általi kiszípolozásának megállítása vagy legalábbis csökkentése érdekében szükségesnek vélik korlátozni a Föld javainak ember általi fogyasztását. Az emberi fogyasztás korlátozását megalapozni képes, ökológiailag elfogadható etika létrehozásának érdekében a nyugati gondolkodást jellemző antropocentrizmus meghaladását javasolják beleértve a kereszténység emberközpontúságát is, amely szerint a világ legfontosabb teremtménye az ember, s a természet minden egyéb része pedig leginkább arra való, hogy az ember javát szolgálja.<sup>42</sup> A kortárs környezetetika korai szakaszát úgy tekinthetjük, mint az antropocentrizmust bíráló gondolkodásmód kidolgozásának időszakát. Bár a természet a 19. és 20. századi filozófia egyik központi témája volt, a kortárs környezetetika csak az 1970-es években vált akadémiai diszciplínává. Rachel Carson műve, a *Néma tavasz* (1962) hívta fel a figyelmet elsőként arra a válságra, amelyben ember és természet kapcsolata megkérdőjeleződött.<sup>43</sup> A kötet számos, korábban a *New Yorker* című magazinban megjelent esszéjét tartalmazott, mely részletesen foglalkozik az olyan vegyszerek hatásával, mint például a DDT, az aldrin, a deildrin, amelyek bekerülnek a táplálékláncba. Carson szerint az olyan mezőgazdasági gyakorlat, amely csupán a termés és a profit öncélú maximalizálását tartja szem előtt, egyidejűleg befolyásolhatja a környezet és a népesség egészségi állapotát. A történész Lynn White Jr. (1907-1987) egy 1967-ben megjelent, sokat idézett, a környezeti válság történeti gyökereivel foglalkozó tanulmányában azt állítja, hogy a keresztény gondolkodás fő irányvonala támogatta a természet kizsákmányolását azáltal,

---

<sup>42</sup> Vö. Ter 1,28; Ter 9,2-3

<sup>43</sup> Carson, Rachel: *Silent Spring* (Brooks, 1970; Eiseley 1962)

hogy fenntartotta az emberi felsőbbrendűség eszményét minden más életformával szemben, valamint azáltal, hogy úgy tartotta, a természet az ember hasznára jött létre. White szerint a kereszténység bizonyos kisebbségi hagyományai (például Szt. Ferenc nézetei) esetleg ellenszert jelenthetnek az antropocentrizmusba süllyedt hagyományos gondolkodás arroganciájával szemben. Két évvel később Paul Ehrlich megjelentette *A népességbomba* című művét (1969), amelyben arra figyelmeztet, hogy az emberi népesség növekedése veszélyezteti a Föld létfenntartó rendszereit és ezáltal az ember földi életterét.<sup>44</sup> A környezeti válság-tudatot csak erősítette az a NASA által 1968. karácsonyán készített és széles körben elterjedt űrfelvétel, amely igen erőteljesen jelenítette meg Földünket. A kép 1970. szeptemberében jelent meg a *Scientific American*-ben. A képen egy élő, ragyogó bolygó volt látható az űrben, amelyen egész emberiségünk osztozik. Egy értékes hajó, amely érzékeny a szennyeződésekre és lehetőségei végesek. A Dennis Meadows által vezetett MIT (Massachusetts Institute of Technology) kutatócsoport *A növekedés határai* címmel tanulmányt jelentetett meg (1972), amelyben összefoglalták a földnek az űrből nézett képe által keltett aggodalmat. Az elemzés 10. paragrafusában ezt írják: „*Ki kell jelentenünk, hogy minden arra tett próbálkozásnak, hogy megtervezett módon hozzunk létre tartós és racionális egyensúlyt, értékrendünk és céljaink megváltoztatásán kell, hogy alapuljon – egyéni, nemzeti és világszinten egyaránt.*”<sup>45</sup>

Az új tudományág csaknem egy időben jött létre három országban, az Egyesült Államokban, Ausztráliában és Norvégiában. Az első két ország tudósai számára az útmutatást nagyrészt a környezetvédelem 20. század elején megjelent amerikai irodalma adta. A skót bevándorló John Muir (1838-1914), a Sierra Club (1892) megalapítója és az amerikai környezetmegóvás atyja, majd őt követően az erdész Aldo Leopold kezdeményezte a *természetes, vad és szabad* létezők megóvását. A Leopold által kidolgozott *Föld etika* elnevezésű irányzat az ember helyett a biotikus közösségeket állítja az etikai reflexió középpontjába.<sup>46</sup> Leopold csak olyan magatartást tart etikailag elfogadhatónak, amely nem zavarja a *biotikus közösségeket*, azaz az élőlények és környezetük között fennálló alapvető egyensúlyokat. Érdeklődését a természeti jelenségekre adott etikai és esztétikai válaszok, illetve a természet létezőinek nyersen gazdasági megközelítésének az elutasítása motiválta. Leopold szerint a Föld közös tulajdon, amely így az ökológia alapvető kategóriája, de ezt a Földet szeretni és

---

<sup>44</sup> Ehrlich, Paul R.: *The Population Bomb* (Ballantine. Books. New York 1968)

<sup>45</sup> Meadows, Donella H.: (1941–2001), Dennis L. Meadows (1942– ) and Jørgen Randers (1945– ): *The Limits to Growth* (Universe Books, New York, 1972), pp. 195.

<sup>46</sup> Leopold, Aldo: *A Sand Country Almanac and Sketches Here and There* (Oxford University Press, New York 1949)

tisztelni kell. A *Föld etika* maximája szerint: „*Valami akkor helyes, ha hozzájárul az biológiai közösség integritásának, stabilitásának és szépségének megőrzéséhez.*” Leopold azonban nem szolgál rendszerezett elméleti kerettel környezet-etikai nézeteinek alátámasztásához, így elképzelései kihívást jelentettek a morál elméleti szakértői számára: Létre lehet-e hozni olyan etikai elméletet, amely indokolttá teheti a bioszféra integritására, stabilitására és szépségére való törekvésünket?

A Leopold által felvázolt Föld etikát, amely megpróbálta kiterjeszteni erkölcsünket a természeti környezetünk nem-emberi elemeire, az ausztrál filozófus Richard Routley (később Sylvan) fejlesztett tovább. Routley szerint az általa „domináns nyugati gondolkodásnak” vagy „nyugati szuperetikának” nevezett eszmeáramlatban gyökerező antropocentrizmus nem más, mint „humán sovinizmus”, azaz az osztálysovinizmus egy formája, amely vak osztály-lojalitásra vagy előítéletre alapul, és indokolatlanul diszkriminálja a privilegiált osztályon kívülrekedteket.<sup>47</sup> Az „utolsó ember” vagy „utolsó emberek” gondolat kísérlétében egy olyan helyzetet vázol, amelynek során az utolsó ember, aki túlél egy világméretű katasztrófát, viselkedésével halála után elpusztítja az összes többi élőlényt és az összes földi tájat. Humán-sovinizta (vagyis abszolút antropocentrikus) szempontból, ez az utolsó ember semmit nem követne el, ami morálisan elítélendő, hiszen viselkedése nem károsítaná az emberi faj jólétét, nem sértené az emberek érdekeit, mivel ő az utolsó képviselője ennek a fajnak. Mindennek ellenére, Routley úgy gondolta, hogy az utolsó ember végső cselekedete mégis helytelennek tekinthető, mivel az általa elpusztított nem-emberi tárgyak a környezetünkben rendelkeznek belső értékkel, azaz olyan értékkel, amely független az ember számára való hasznosságuktól. Routley végül arra a következtetésre jut, hogy a hagyományos nyugati gondolkodás képtelen beépíteni magába azt felismerést, mely szerint a természeti létezők rendelkeznek belső értékkel, és hogy ennek a hagyománynak komoly átalakulásra van szüksége.

Leopoldnak azon elképzelése, mely szerint a Föld egésze morális megfontolás jogosult tárgya, számos más szerzőt is arra ihletett, hogy kihangsúlyozzák azoknak az erkölcsi felelősségeknek a meglétét, amelyek az ökológiai egységekkel, például fajokkal, közösségekkel és ökoszisztémákkal szemben az embert terhelik. Az amerikai környezetfilozófus, Holmes Rolston (1932-) szerint a fajok megóvása erkölcsi kötelességünk. Helytelen lenne

---

<sup>47</sup> Routley, R. and Routley, V.: *Human Chauvinism and Environmental Ethics in Environmental Philosophy* (szerk. Mannison, D., McRobbie, M. A., and Routley, R., Australian National University, Research School of Social Sciences, Canberra 1980), pp. 96-189.

kipusztítani egy ritka lepkefajt csak azért, hogy növeljük a gyűjtők tulajdonában lévő példányok pillanatnyi értékét. Routley utolsó ember elméletéhez hasonlóan, Rolston példája olyan cselekvésre akarja felhívni a figyelmünket, amely erkölcsileg megkérdőjelezhető, de a hagyományos antropocentrikus etikai nézetek mégsem zárják ki, sőt még csak el sem ítélik. A fajok Rolston szerint eredendően értékesek, sőt, általában értékesebbek az egyedeknél, mivel egy faj pusztulása egyben az általa hordozott genetikai lehetőségek pusztulását is jelenti, és egy faj szándékos kiirtása annak a tiszteletnek a hiányát fejezi ki, amelyet azon biológiai folyamatokkal szemben kellene tanúsítanunk, amelyek az élő egyedek születését lehetővé teszik.<sup>48</sup>

Időközben Christopher Stone (jelenleg a Dél-kaliforniai Egyetem jogászprofesszora) tézisei váltak széles körben vitatottá. Stone javaslata szerint a fáknek és egyéb természeti létezőknek ugyanolyan státussal kellene rendelkezniük, mint a vállalatoknak.<sup>49</sup> Nézeteinek kialakulásához egy konkrét eset vezetett, amelynek során a Sierra Club megfellebbezett egy olyan engedélyt, amelyet az Egyesült Államok Erdészeti Szolgálat adott ki a Walt Disney Enterprises-nak a Mineral King Valley kialakításával kapcsolatos előzetes felmérések elkészítésére. Ez a terület annak idején egy meglehetősen távoli vadrezervátum volt, de nem rendelkezett nemzeti park vagy vadvédelmi övezet státussal. A Walt Disney egy nagy üdülőközpontot akart létrehozni, amely napi 1400 látogatót tudott volna fogadni, és egy erre a célra épített autópályán lehetett volna megközelíteni a Sequoia Nemzeti Parkon keresztül. A Sierra Club mint általános környezetmegóvással foglalkozó szerv 1971-ben megvétózta a beruházást. Tette ezt azon az alapon, hogy a völgyet eredeti állapotában kell megőrizni saját jogán.

Stone szerint, ha a fák, az erdők és a hegyek jogi státust kapnának, akkor saját jogon képviselhetnék őket az olyan csoportok, mint például a Sierra Club. Sőt, jogi személyként ezek a természeti létezők kártérítést is követelhetnének, ha bebizonyosodik, hogy emberi tevékenység okozta károsodást szenvedtek. Amikor az ügy a legfelső bíróságra került, kis többséggel az a döntés született, hogy a Sierra Club nem felelt meg még azon feltételeknek sem, amelyek ahhoz szükségesek, hogy bíróság elé kerüljön egy ügy, és képtelen volt bizonyítani annak valószínűségét, hogy a Club vagy tagjainak érdekei kárt szenvedtek. A döntést

---

<sup>48</sup> Ld. Rolston, Holmes: *Is There an Ecological Ethic?* (Prometheus Books, New York 1989), pp. 93-109.

<sup>49</sup> Stone, Christopher: *Legyenek-e a fáknek jogaik, A természeti tárgyak törvényei jogaik felé*, in *Legyenek-e a fáknek jogaik Környezetetika szöveggyűjtemény* (szerk. Molnár László, Typotex, Budapest 1999), pp. 194-200.

ellenző kisebbség, Douglas, Blackmun és Brennan bírók azonban megemlítették Stone érveit, aki azt javasolta, hogy a természeti létezők is kapjanak jogi státust, amely lehetővé tenné, hogy a természet megóvásához fűződő érdekek, egy adott közösség szükségletei, valamint az üzleti érdekek jogilag képviselve legyenek, és ügyükben bírói döntés születhessen.

Stone javaslatát Joel Feinberg pontosította. Szerinte csak azok a természeti egységek kaphatnak jogi és morális státust, amelyek érdeket képviselnek, mivel csak az érdekeket lehet jogi eljárás vagy erkölcsi viták keretei között képviselni.<sup>50</sup> Ez az elv érvényesül az olyan politikai viták során is, mint például az állatok jogaiért kezdeményezett viták, amelyek ugyancsak az 1970-es években váltak erőteljessé, s amelyek nyomán kialakult egyfajta mozgalom az állatok jogaiért. Ma már politikai mozgalomnak is tekinthetünk (például hazánkban a Négy Mancs Magyarország), amelynek célja az eddig elhanyagolt állatfajok érdekképviselése.<sup>51</sup> Ha feltételezzük, hogy bizonyos állatok rendelkeznek ilyen jogi státussal, lehet-e a fákról, erdőkről, folyókról, kagylókról vagy természetekről ugyanilyen szempontból beszélni? A pert követő évek során a kérdés sok vitát váltott ki. Az ausztrál filozófus John Passmore (1904-1914) White-tal egyetértve, azt nyilatkozta, hogy a zsidó-keresztény gondolkodási hagyományban az ember, bár despota, mégis az isteni teremtetést beteljesítő lény.<sup>52</sup> Passmore-al vette kezdetét egy antropocentrikus jellegű környezetetika, amelyet a következő részben mutatunk be.

A nem antropocentrikus megközelítéseket szokás különböző alcsoportok szerint osztályozni. A *kollektivista megközelítések* a szupraindividuális egységek (például populációk, ökoszisztémák, biotópok) érdekét tartják szem előtt, amíg az *individuaisabb megközelítések* az egyedek érdekeire koncentrálnak a túlzottnak vélt emberi jogokkal szemben. J. Baird Callicott (1941-) *biocentrikus* jelzővel illeti azokat az elméleteket, amelyek csak élőlényekhez társítanak belső értéket, míg Michael E. Zimmermann (1946-) *ökocentrikusnak* nevezi azokat az irányzatokat, amelyek tágabb ökológiai rendszerek élettelen összetevőihöz, például a talajhoz is belső értéket társítanak.<sup>53</sup>

Tematikai változatosság jelenik meg abban is, hogy az antropocentrizmus elleni vádak összeállításán szorgoskodó szerzők az egyáltalán nem homogén nyugati gondolkodáson

---

<sup>50</sup> Feinberg, Joel: *The Rights of Animals and Unborn Generations in Philosophy & Environmental Crisis*, (szerk. William T. Blackstone, The University of Georgia Press, Athens 1974), pp. 43-68.

<sup>51</sup> Ld. Regan, Tom & Singer, Peter: *Animal Rights and Human Obligations* (Englewood Cliffs, Prentice Hall 1976.);

Clark, Stephen, R. L.: *The Moral Status of Animals* (Oxford University Press, New York 1977.)

<sup>52</sup> Passmore, John: *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions* (Gerald Duckworth & Co. Ltd., London 1974)

<sup>53</sup> Callicott, J. Baird: *Environmental Ethics: Overview*, in *Encyclopedia of Bioethics* (szerk. Stephen G., Macmillan Reference USA, New York 2004), pp. 757.

belüli különböző szellemiségeknek különböző intenzitással tulajdonítanak jelentőséget. Például Paul W. Taylor (1923-2015) szerint a nyugati ember felsőbbrendűség-tudatának három fő oka van: a klasszikus görög humanizmus, a zsidó-keresztény hagyomány és a karteziánus dualizmus.<sup>54</sup> Mások kimondottan a zsidó-keresztény hagyomány bírálataira specializálódnak. Így Jr. Lynn White egy teljesen újfajta, antropocentrizmustól megtisztított kereszténységet tart helyénvalónak, amelyben minden teremtmény egyenrangú.<sup>55</sup>

### 1.2.2. Antropocentrikus iskolák

Az antropocentrikus elméletek pusztán annyit állítanak, hogy a természeti környezet megóvásának alapja nem annak önértéke, hanem az ember számára hasznos volta, s ebből nem feltétlenül következik a környezetet romboló magatartás.<sup>56</sup> A nyugati gondolkodás az ókori görög időktől kezdve alapvetően emberközpontú. Ezen elméletek sorában találjuk az ún. „erős” vagy „radikális” antropocentrizmust és a „gyenge” vagy „relatív” antropocentrizmust.

#### (i) Erős antropocentrikus irányzatok

Az ausztrál John Passmore kétkedve viszonyul egy új etika lehetőségéhez, és figyelmeztet rá, hogy egy gondolkodási hagyományt nem lehet csak úgy felrúgni.<sup>57</sup> Bármilyen változás, amely a természeti körülményeinkhez való hozzáállást érinti, és amely széleskörűen elfogadottá válhat, csak a már meglévő hagyomány folytatásaként jöhet létre. Passmore irányzatát egyes elemzések az úgynevezett *erős (in a strong sense) antropocentrizmus*hoz sorolják.<sup>58</sup> Az erős antropocentrizmus követői az ember-természet viszonyának minden erkölcsi vonatkozását tagadják. Úgy vélik, hogy a technikai és információs fejlődés önmagában jelent megoldást a felmerülő környezeti problémákra. Az *erős antropocentrikus* megnevezés az antropocentrizmust bíráló gondolkodásmód kialakulása során kikristályosodott kategóriapár (eszköz érték – belső érték) által kijelölt keretek alkalmazásának eredménye. Amely elmé-

---

<sup>54</sup> Taylor, Paul W.: *The Ethics of Respect for Nature in Environmental Ethics* (szerk. Zimmermann, Michael E., University of California Press, Berkeley 1981), pp. 215.

<sup>55</sup> White, Jr., Lynn: *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis in Science* (155, 1967/3), pp. 1205–1206. Magyarul in *Környezet és Etika* (szerk. Lányi András, L' Harmattan, Budapest 2005), pp. 74.

<sup>56</sup> Fox, Warwick: *Fondamenti antropocentrici e non antropocentrici nelle decisioni sull'ambiente*, in *L'etica nelle politiche ambientali* (szerk. Poli C., Timmermann P., Fondazione Lanza – Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1991), pp. 118–119.

<sup>57</sup> Passmore, John: *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions* (Gerald Duckworth & Co. Ltd., London 1974), pp. 28.

<sup>58</sup> J. Baird Callicott, J. Baird and Frodeman, E. Robert: *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy* (Maxmillan Reference USA, New York 2010), pp. 60-61.



letről azt mondják, hogy erős antropocentrikus, arról azt gondolják, hogy az ember és a természet viszonyának minden erkölcsi vonatkozását tagadják. Az erős antropocentrizmussal szokták vádolni a kereszténységet is akár az antropocentrizmust bíráló, akár magukat gyenge antropocentrikusnak tartó környezetetikusok részéről, amelyről a későbbiekben részletezek. Az erős antropocentrizmusról bővebben a 2. fejezetben lesz szó.

A gyenge vagy relatív antropocentrikus elméletek távolságot kívánnak tartani az általuk erős antropocentrikusnak minősített elgondolásoktól, mivel a nem-emberi természeti entitások belső értékét is elismerik, ugyanakkor az ember természetén való uralmát elfogadják. Tény, hogy az első nagyobb terjedelmű környezetetikával foglalkozó filozófiai tanulmány, amely védelmébe veszi a korábban csak bírált antropocentrizmust, John Passmore *Man's Responsibility for Nature* című 1974-ben megjelent monográfiája. Meglátásom szerint pontatlan az az elemzés, amely Passmore gondolkodásáról azt állapítja meg, hogy *tagadja* a nem-emberi létezők belső értékét, és ezért *tagadja* a nem-emberi létezők bármiféle erkölcsi vonatkozását. Épp, hogy Passmore is az erkölcsi vizsgálódás tárgyává teszi a természetet, s *nem tagadja* a nem-emberi létezők belső értékét, hanem eleve nem tartja szükségesnek *a belső érték – eszközérték* kategóriapár alkalmazását a környezetetikai gondolkodásban. Jóllehet már negyvenhárom év eltelt, amióta először kiadták a könyvet, a mai napig nem vesztett aktualitásából azok számára, akiket a lelkiismeretük arra irányít, hogy gondoskodjanak a környezetről, ugyanakkor nem tartják két egymást kizáró erőfeszítésnek a környezetről való gondoskodást és az emberiség abbéli törekvését, hogy egy számára megfelelő társadalmat építsen. Passmore érvelésében kifejti, hogy tévedés azt feltételezni, hogy a nem emberi élőlények ugyanolyan jogokkal rendelkezhetnek, mint az embernek. Inkább úgy véli, hogy a hagyományos antropocentrikus etikai normák tökéletesen megfelelnek napjaink új kihívásának, a környezetvédelemnek. A természet, illetve a természetet alkotó nem emberi élőlények állítólagos jogaira alapozott új etikai normák bevezetése helyett azt javasolja, hogy a vandalizmus ellen kell hatékonyabban fellépni. A vandalizmus alatt a környezet olyan romlását érti, amelynek semmiféle emberi haszna sincs.

Passmore szerint a természeti környezet védelmében esztétikai megfontolásból is kiállhatunk. Hasonlóképpen egészségügyi megfontolásból is, hiszen a biodiverzitás fennmaradása nemcsak ökológiai, hanem a gyógyítás szempontjából is fontos. A környezetvédő döntés és viselkedés során tudatosítsuk magunkban, hogy az ember az esszenciális tényező, ennél fogva a környezetet az ember számára kell *megőrizni* (*conserving*), és nem a természet saját jogán kell *érintetlenül hagyni* (*preserving*). Például ha egy település egy olyan mocsár mellett helyezkedik el, amelyben malária fertőzés veszélyt jelentő szúnyogok élnek, a

*preserving* (érintetlenül hagyás) elv gyakorlatba való ültetése azt eredményezné, hogy a mocsarat a maga élővilágával – beleértve az emberre veszélyes malária vírust hordozó szúnyog kolóniát – érintetlenül kell hagyni. A *conserving* (megőrzés az ember javára) elv gyakorlatba való ültetése pedig egy mérlegelést eredményezne: Vajon a környéken lakó emberek egészsége érdekében le kell-e csapolni a mocsarat? Vagy az érintett emberek számára valamilyen nagyobb előny végett meg kell hagyni a mocsarat, így a mocsár meghagyása mellett kell megoldani, hogy az érintett lakosok ne kapják el a maláriafertőzést? Passmore könyvét legkeményebben a *mély ökológia* tan védelmezői bírálták.<sup>59</sup>

Az ugyancsak ausztrál William Grey szintén az emberi jóllét pontosabb leírásával igyekszik erősíteni az antropocentrikus környezetetikát. Úgy gondolja, hogy kevés pusztán mantraszerűen ismétелgetni, hogy az emberi jóllét mindenek felett áll. Emellé reálisan át kell gondolni, hogy miben is áll az ember jólléte. Grey az emberi jóllét mibenlétére reálisabban reflektáló s ezáltal hitelesebben képviselhető antropocentrikus környezetszemléletet javasol, mely által az ember rövid távú érdekérvényesítését egy szekcionáltabb, hosszabb távra előretekintő koncepcióra kell cserélni.<sup>60</sup> Az emberi jóllét, mint motiváció a környezetvédelem motivációi között, primátust élvez még akkor is, ha sokan ezt nem látják be. Ebből a felismerésből táplálkozik az antropocentrikus környezetetika melletti legelterjedtebb érv, éspe-dig az, hogy mindenfajta környezetvédő személy tevékenysége mögött valamiféle megke-rülhetetlen antropocentrikus alapvetés húzódik, hiszen mind a jelenleg élő emberek jövője mind az emberiség következő generációinak sorsa erősen ki van szolgáltatva a környezetvé-delemnek. Ahogyan arra Grey is utal, érdekeltnek kell lennünk egy gazdag, sokszínű és vib-ráló bioszféra megőrzésében, amelyben az ember virágzása legitim része a bioszféra virág-zásának.

## (ii) A gyenge antropocentrikus irányzatok

A gyenge vagy relatív antropocentrizmus fogalmát ugyancsak az antropocentrizmust bíráló gondolkodásmód kialakulása eredményeképp kiforrott kategóriapár (belső érték – eszköz érték) alkalmazásának eredménye. E szerint az ember a legmagasabb rendű lény a Földön, de a nem-emberi entitásoknak is van belső értéke. Így az embernek legalább közvetett mó-don vannak objektív erkölcsi kötelességei a természettel szemben. A természeti környezetet

---

<sup>59</sup> Routley, R. and Routley, V.: *Human Chauvinism and Environmental Ethics* in *Environmental Philosophy* (szerk. Mannison, D., McRobbie, M. A., and Routley, R., Australian National University, Research School of Social Sciences, Canberra 1980), pp. 96-189.

<sup>60</sup> Grey, William: *Anthropocentrism and Deep Ecology* in *Australasian Journal of Philosophy* (1993/4), pp. 463-475

azért kell védeni, hogy az emberiség még hosszabb távon fel tudja használni saját boldogulására. A környezettel szembeni erkölcsi kötelezettség tulajdonképpen emberek felé való erkölcsi kötelezettség.<sup>61</sup> A gyenge antropocentrizmus előnye, hogy a közvélemény szintjén nagyobb népszerűsége, támogatásra számíthat, s így több gyakorlati eredményt érhet el. Amíg az *erős* jelző pejoratív értelmű, mondhatni a *szélsőséges* szinonimája, addig a *gyenge* többnyire pozitívan értékelt, felvállalt jelző, például a mérsékelt, relatív vagy akár a prudenciális, körültekintő szinonimája. S amíg egyetlen szerző sem minősíti saját megközelítését erős antropocentrikusnak, addig a gyenge antropocentrizmus felvállalt irányzat.

Hans Jonas a *könyörtelen* (*ruthless*) jelzővel illeti a nyugati hagyomány antropocentrizmusát, s leginkább a görög és a zsidó-keresztény etikát tartja bűnbaknak.<sup>62</sup> Viszont Jonas lehetségesnek tart más típusú, az emberiség hosszú távú érdekeit jobban figyelembe vevő antropocentrizmust is. Tehát nem az antropocentrizmust mint olyat utasítja el, hanem annak a jelenleg uralkodó formáját. Ezzel összhangban mások is különbséget tesznek az antropocentrizmus jelenlegi könyörtelen formája és a prudenciális antropocentrizmus között. Néhanyan a prudenciális antropocentrizmust felvilágosult (*enlightened*) antropocentrizmusnak nevezik. Ez azonban rendkívül zavaró, hiszen a könyörtelen antropocentrizmus a felvilágosodás korában szilárdult meg.

A cinikus antropocentrikus irányzatot a következő paradoxon foglalkoztatja: Igen magas szintű *antropocentrikus okunk* van arra, hogy mindennapjaink során *nem-antropocentrikusan* gondolkodjunk. Ezzel az egyik legfontosabb dilemmát akarja némi szofisztikával átugorni: pontosan azt, hogy hogyan lehet az ember nem antropocentrikus. A cinikus antropocentrizmus szerint elvileg sehogy, de gyakorlatilag mégis elengedhetetlennek tartja, hogy az ember próbáljon úgy csinálni, mint aki nem antropocentrikus.<sup>63</sup>

### 1.3. Politikai, jogi konzekvenciák

Mindent összevetve, Leopold földetikája, White és Passmore történelmi elemzése, Routley, Stone és Rolston úttörő munkája, valamint a tudósok figyelmeztetései az 1970-es évek végére a filozófusok és politikaelméleti szakemberek figyelmét is felhívta a környezeti problémákra. A környezettel kapcsolatos etikai, politikai és jogi viták utat találtak a társadalmi,

---

<sup>61</sup> *Environmental Ethics* in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, internetes hivatkozás: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental/> (Letöltve: 2017)

<sup>62</sup> Jonas, Hans: *The Imperative of Responsibility in Search of an ethics for the Technological Age* 45. (The University of Chicago Press Chicago, London 1984), pp. 46.

<sup>63</sup> *Environmental Ethics* in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*

valamint politikai mozgalmakba is. A környezetvédő, vagyis zöld pártok feltűnése Európában az 1980-as években csaknem azonnali hitszakadást eredményezett a realista és a fundamentalista csoportok között.<sup>64</sup> A *realisták* a környezetvédelem reformját támogatták, az üzleti és kormány-szférával való együttműködést szorgalmazták, hogy így enyhítsék a környezetszennyezés és az erőforrások kizsákmányolásának hatását a törékeny ökoszisztémákra vagy a kipusztuló félben lévő fajokra. A realista környezetvédelemhez filozófiailag a gyenge antropocentrikus megközelítések állnak közel. A *fundamentalisták* ezzel szemben radikális változásokat és szigorú szabályozást követeltek, sőt, még a kapitalizmus és a liberális individualizmus megszüntetését is, amelyeket az ember által okozott természeti pusztítás fő ideológiáinak tartottak. Az ilyen és ehhez hasonló viták hátterében egy másik megkülönböztetés, a felszínes és a mély környezetvédő mozgalmak közötti megkülönböztetés állt, amelyet a 70-es évek elején egy másik jelentős környezetfilozófus és hegymászó, a norvég Arne Næss vezetett be. Részletes elemzése az 5.4.1. részben lesz. A fundamentalista környezetvédelemhez filozófiailag elsősorban az antropocentrizmust bíráló megközelítések állnak közel.

#### 1.4. Konklúzió

A környezetetika az embernek a környezetéhez fűződő *erkölcsi kapcsolatával*, valamint ennek a kapcsolatnak az értékével, morális státusával foglalkozik. A környezetetika egyik legfontosabb kulcsfogalmai az antropocentrizmus, nem-antropocentrizmus, belső érték és instrumentális érték. E fogalmak értelmezése a különböző környezetetikai iskolák széles palettájához vezetett. Érdekes és termékeny viták zajlanak többek közt arról, hogy mennyi belső értékkel bír az ember a nem-emberi entitásokhoz képest, vagy, hogy egyáltalán van-e az embernek inherens értéktöbblete az ökoszféra egészén belül, vagy, hogy az emberi önmegvalósítást szolgáló technológiának milyen korlátokat kell szabni az ökológiai fenntarthatóságért. Erre utal például a mélyökológusok és a szekuláris antropocentrikus környezetfilozófus John Passmore polémiája. Az antropocentrizmust bíráló főáramlat mellett már megszülettek azok is, amelyek különféle módon és mértékben helyeslik és védelmezik az antropocentrizmust.

---

<sup>64</sup> Ld. Dobson, Ryan; Scott, Jefferson: *Be Intolerant in Love: Because Some Things Are Just Stupid* (Sisters, OR, USA: Tyndale House Publishers, Carol Stream 2007), pp.121.

## 2. Immanens és keresztény horizont a környezetfilozófiában

Kovács Gábor katolikus teológus kétféle megértési horizontot hasonlít össze az *Írásmagyarázat. Kisgyermek keresztsége a Bibliában? Fundamentalista és katolikus szentírás-értelmezés* című tanulmányában. E fejezet mondanivalójának bevezetéséhez a következő paszszust ebből a tanulmányból veszem:

„Egy lehúzott redőnyű szobában a falakig terjed az ember látóhatára, a kerti fákat már nem látja; a felhúzott redőnynél már látszanak a fák. A kertben távolabbi fák és házak is a látóhorizonton belül kerülnek. Még inkább kitárul a látóhatár egy hegy csúcsáról. Van szellemi látóhatár is. Egy kijelentés mindig egy bizonyos szellemi horizonton belül bír jelentéssel. A horizont korlátoz, értelmez, meghatároz. A láthatatlan ember című Chesterton-novellában (1911) a rejtélyes bűnesetek földérítője, Brown atya így beszél: *„Észrevették már, hogy az emberek soha nem arra válaszolnak, amit mondunk? Arra válaszolnak, amit gondolunk, vagy amiről úgy vélik, hogy azt gondoljuk. Ha például egy úrhölgy azt kérdezi a másiktól egy vidéki kastélyban: – Lakik valaki nálatok? –, a megkérdezett nem válaszolja: – Igen, a komornyik, a három inas, a szobalány és így tovább –, holott a szobalány talán éppen a szobában van, és a komornyik ott áll a széke mögött. Azt mondja: – Senki sem lakik nálunk –, értve: senki olyan, akire te gondolsz. De gondoljuk el, hogy egy járványt vizsgáló orvos teszi föl a kérdést: – Ki lakik Önöknél? –, ebben az esetben már eszébe jut az úrhölgynek a komornyik, a szobalány és a többi. A nyelvet így használjuk; egy kérdésre sose kapunk betűszerinti választ, még ha igaz választ kapunk is.”*<sup>65</sup> A novellában a levélhordó a gyilkos. Hárman is látták bemenni az áldozat házába és kijönni onnan (a leveles zsákba rejtett hullával), de egyik megfigyelő se gondolta, hogy a postást említene kellene. A történet ugyan épp olyan valószínűtlen, mint amilyen szellemes, de Brown atya megállapítása a nyelv természetéről találó. Egy mondatból mindig azt olvassuk ki, amit aktuális megértési horizontunk lehetővé tesz.”<sup>66</sup>

<sup>65</sup> A Kovács Gábor által idézett rész forrása: Chesterton, Gilbert Keith: *Brown atya ártatlansága* (Új Ember Kiadó, Budapest 2011), pp. 27.

<sup>66</sup> A novellát idézi, és alkalmazza a megértési horizontok magyarázatához: Kovács Gábor: *Írásmagyarázat. Kisgyermek keresztsége a Bibliában? Fundamentalista és katolikus szentírás értelmezés* in *Jeromos füzetek* 8. (Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1996), pp. 9-10.

Minden érdemi vitához elengedhetetlen, hogy azokon a fogalmakon, amelyeket a vitában használnak, de az értelmezésükről külön nem vitatkoznak, a vitázó felek ugyanazt értsék, vagyis elengedhetetlen bizonyos *közös megértési horizont* a megközelítések előfeltevéseiben való íratlan konszenzus jegyében. A megértési horizont jelentőségét ismerte fel Gadamer, amikor a horizont-összeolvadás fogalom bevezetését javasolta a hermeneutikában.<sup>67</sup> A szövegolvasás példáján ez azt jelenti, hogy a megértés mindig az olvasó, illetve az értelmező elvárásainak és a szöveg által nyújtott értelemszerkezetnek egymáshoz való kapcsolódásaként, játékaként, egymásba olvadásaként jön létre.

Annak érdekében, hogy a környezetetikán belül érdemi vita lehessen a szekuláris és a keresztény világnézet, paradigma, ill. megértési horizont között, a keresztény antropocentrizmusról, először is tudatosítani kell ezeket a világnézeti különbségeket. Ennek érdekében ezt a két megértési horizontot kell összehasonlítani: a szekuláris vagyis a transzcendencia nélküli immanens (továbbiakban röviden immanens) megértési horizontot és a keresztény horizontot. Természetesen tudatában vagyok annak, hogy a 'keresztény' fogalom teológiai értelemben pontatlan – amint erről a 2.3. (iii) részben lesz szó –, hiszen nagyon sokfajta keresztény szerzőre és gondolkodási formára utalhat, ugyanakkor a vizsgált környezetetika szakirodalomban is ezt a fogalmat használták és ezért döntöttem e fogalom használata mellett. A keresztény antropocentrizmust bíráló immanens horizont jelenti a környezetetikán belül a főáramlatot, míg a környezetetikán belül egy kisebbségi nézetet jelent a keresztény alapokon álló antropocentrizmus.

## 2.1. Immanens horizont

A transzcendencia nélküli immanens horizontban gondolkodók a szaktudományos értelemben vett Univerzumot tekinti a végső létalapnak. Az immanens világnézet szerint a *természetén túl* semmi sem lehet. Az immanens horizontú látásmódnak sokféle változata lehetséges. Mindegyikben közös, hogy a valóságról tudományos érvényű kijelentéseket csak a szaktudományok<sup>68</sup> tehetnek. A szaktudományokban – s ez különösképpen igaz a természettudományokra – a vizsgált tárgy, a természet eleve mentes minden transzcendens (természetfölötti, vagy nem anyagi) hatástól. Az immanens horizontú filozófiának a szaktudományok által lefedett és igazolt valóhoz kell igazodnia, mert ami ezeken kívül esik, az nem is létezik.

---

<sup>67</sup> Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer* (Gondolat Kiadó, Budapest 1984), pp. 42–76.

<sup>68</sup> Nyíri Tamás katolikus pap filozófus különbséget tesz a filozófia, mint általános és egyetemes tudomány, illetve különböző szaktudományok között úgy, mint matematika, fizika vagy éppen szociológia, amelyek a valóságnak *valamilyen részletével* foglalkoznak. Ld. Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése* (Szent István Társulat, Budapest 2001), pp. 16–17.

Ebben a koncepcióban tehát a filozófia a keresztény értelemben vett transzcendencia tagadását szolgáló tudomány, amelynek előfeltevése, hogy a valóság határa a természetre korlátozódik, tehát a valóság kizárólag immanens.

Nemcsak a materializmus lehet immanens világnézet. Ide tartozik a panteizmus (amelynek környezetetikailag legjelentősebb filozófiatörténeti emléke Spinoza *Deus sive Natura* elven alapuló panteizmusa) is, amely éles ellentétben áll például a mechanikus materializmussal. A mechanikus materializmus tagadja a természet szubsztanciális sajátosságait, s helyette a természetet pusztán, mint az egyedi és izolált mechanikus jellegű részegységek kiterjesztett összességének fogja fel. Spinoza ellenben az univerzum egészének szubsztanciális sajátosságot tulajdonít, és azt organikus természetfilozófiai alapon értékeli.<sup>69</sup>

Sorolhatnánk még a példákat az immanens horizontú gondolkodásmódok közötti különbségekre, azonban keresztény szempontból nincs köztük fundamentális különbség. Végso soron ugyanis mindegyik ugyanúgy az anyagiságban aktualizálódó világban látja a valóság összességét, és mindegyik tagadja a kereszténységben elfogadott transzcendenciát.

## 2.2 Keresztény horizont

A keresztény horizontot a keresztény metafizikai kijelentések jellemezik. Ezek az általános érvényűre vonatkoznak, tehát arra, ami örök és változhatatlan, ezért tulajdonképpeni tárgya nem a számunkra esetleges alakjukban adott létezők köre, hanem ami azon *túl* van, vagyis a nem-empirikus és transzcendens valóság, amely sajátos értelmet ad az *innen*i, empirikus szférának. A keresztény metafizikát sajátos ismeretelméleti optimizmus hatja át, amely szerint a valóság transzcendens alapstruktúrájára vonatkozó metafizikai meglátásokat ki lehet fejezni olyan nyelvi formában, amely tudományosan (de nem szaktudományosan) elfogadható. Vagyis megoldható, hogy a valóságnak empirikusan ellenőrizhetetlen mozzanatairól érvényes kijelentéseket tegyünk.<sup>70</sup>

A keresztény horizontban olyan kérdések merülnek fel filozófiai kérdésekként, amelyek túlmutatnak a tér-időben létező univerzumot jellemző törvényeken, s amelyekre nem lehet választ találni természettudományosan. Ilyen kérdés például az, hogy a világ teremtett-e vagy sem. E kérdésre való válasz keresésében nem visz előre bennünket a különféle szaktudományos törvények – például a fizika megmaradási törvényei – érvényességének szaktu-

---

<sup>69</sup> A mechanikus felfogás környezetfilozófiai értékeléséhez ld. Tóth I. János: *Fejezetek a környezetfilozófiából* 46–47. A panteizmus környezetetikai vonatkozásáról még a 4. fejezetben lesz szó.

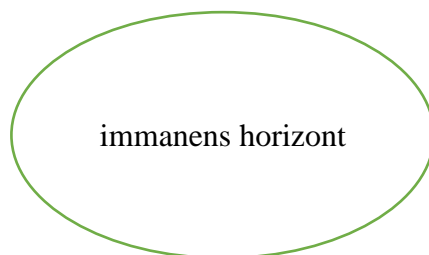
<sup>70</sup> Weismahr Béla: *Ontologie* (W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart – Berlin – Köln 1991), pp. 10–11.

dományos latolgatása. Az érdemi filozófiai reflexióra az érzékelhető *kontingens* anyagi dolgok *létezéséből* (s nem tulajdonságaikból vagy keletkezésük fiziológiai okaiból) posztulált, *apodiktikusan* szükségszerű *létalap* lehetőségéről való elmélkedés keretében van lehetőség.<sup>71</sup> A filozófia feladata keresztény horizontban ugyanis nem a világ fizikai törvényszerűségeinek leírása, hanem a világ létének metafizikai feltételeire, okaira és céljaira való reflexió. „*Minthogy a bölcsélet a létezők érzékfeletti (a görög 'meta ta phüszika' a fizikain, az érzékelhető szférán túl lévő) összetevőit keresi, a filozófia metafizika.*”<sup>72</sup> Az keresztény horizontban az immanens folyamatok elemzése és leírása hasonlóképp fontos, mint az immanens horizontban, de ez kimondottan szaktudományos feladat, és teljesen kívül esik a filozofálás hatóköréből.

Az alábbi ábra a megértési horizontok kiterjedését szemlélteti. A keresztény (egyúttal metafizikai) horizontnak tulajdonképpen nincs határa, így az immanens horizont a keresztény horizontnak csak egy töredékét teszi ki.

1. ábra

## K E R E S Z T É N Y



## H O R I Z O N T

### 2.3 Szemantikai problémák:

Az immanens horizontban megfogalmazott keresztény antropocentrizmus-kritikák és a keresztény horizontban érvényes keresztény antropocentrizmus összevetéséhez alaposan számot kell vetni a két horizont közötti különbséggel a sikeres diskurzus érdekében.

<sup>71</sup> Vö. Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése* (Szent István Társulat, Budapest 2001), pp. 11–19.

<sup>72</sup> Turay Alfréd: *Filozófiatörténeti vázlatok* (Jatepress Szeged 1994), pp. 1.



(i) A kétféle gondolkodásmód közötti különbség

A kétféle gondolkodásmód közötti különbséget Aquinói Tamás (1225-1274) arisztotelészi forrásból merített *mozgásból vett istenérvének* kétféle interpretációja közötti különbség bemutatásával szemléltetem. Az istenérv lényege, hogy a világban tapasztalható mozgás folyamán mindent, ami mozog, valami más mozgatja. A mozgató okok sorában a végtelen regresszió lehetetlen, ezért fel kell tételeznünk egy olyan első mozgatatlan mozgatót, amit már más nem mozgat, s ez az, amit Istennek nevezünk.<sup>73</sup>

Aki az istenérv relevanciájának vizsgálatához azt veszi górcső alá, hogy vajon a világban tapasztalható mozgás empirikus okai végezzék-e vagy sem, az immanens horizontnak megfelelően szaktudományos gondolkodásmóddal közelít a skolasztikus filozófémához, s ezzel módszertani hibát követ el.<sup>74</sup> Az keresztény horizontban a világ mozgásának, változásának, ugyanis nem csak empirikus *fizikai* okai vannak, hanem *lényegileg* egymás alá rendelt mozgató vagy változtató *metafizikai* okai is. A metafizikai oksági láncban az okok hierarchiát alkotnak, azaz egyik ok a másikat *ontológiailag* múlja felül, s nem időben. Ezért különbséget kell tenni a fizikai okok sorát alkotó *vízszintes* oksági lánc és a metafizikai okok sorát alkotó *függőleges* oksági lánc között. (A *vízszintes* jelzőt a szakirodalomban használt *horizontális* helyett használom, hogy ne legyen zavaró a *megértési horizont* kifejezéssel való véletlen egybeesés. A horizontális antonímjaként használt *vertikális* helyett pedig a *függőleges* jelzőt használom.) A mozgató okok függőleges sorát nem érzékelhető, hanem érthető szerkezetek, programok, rendszer-logikák, meta-empirikus valóságok, mint formai okok alkotják.<sup>75</sup>

Aquinói Tamás a *mozgásnak*, vagy a latin *motus* másik magyar megfelelője szerint a *változásnak*, mint *rendet növelő változásnak* a lehetőségi feltételein elmélkedve, *függőleges* irányba haladva jutott el az arisztotelészi *mozgatatlan mozgató* (πρώτον κινούν ακίνητον, Aquinói Tamásnál: *primus motor immobilis*) fogalmának alkalmazásához. Víszintes irányban Aquinói Tamás nem keresett mozgatatlan mozgatót, ezért az empirikus okok számának végtelen sorozatával érvelő logikai kritika inkommenzurábilis az istenérvvel. A skolasztika fejedelmét az a tapasztalat inspirálta, hogy a szaktudományosan leírható, vízszintesen a végtelenbe nyúló tér-időbeli folyamatok bizonyos egyre fejlettebb szerveződéseket produkáló,

<sup>73</sup> Aquinas, Thomas: *Summa Theologiae*, I q. 2 a. 3. A rövidítés feloldása: *prima pars, questio secundunda, articulus tertius* (*Summa Theologica, első rész, második kérdés, harmadik cikkely*), internetes hivatkozás: <http://dhspriority.org/thomas/summa/FP/FP002.html#FPQ2OUTP1> (Letöltve: 2015. április 21.), valamint <http://www.corpusthomicum.org/sth1001.html> (Letöltve: 2015. április 21.)

<sup>74</sup> Vö. Klima Gyula: *Az öt út – Aquinói Tamás istenbizonyítékai* in: *Világosság* (22, 1981/12.) pp. 3–14.

<sup>75</sup> Turay Alfréd: *Istent kereső filozófusok* (Szent István Társulat, Budapest 2002), pp. 14–27.

evolutív fejlődést szolgálnak. A vízszintes mozgás során generálódó függőleges evolutivitásnak lennie kell egy felülmúlhatatlan, aktív hatóerejű abszolút iránynormájának, amely a hit Istenével azonosítható. Másképp fogalmazva függőleges irányban lenni kell egy első, legfőbb oknak, hasonlóan, mint ahogyan a fogalmak definiálásához is szükséges egy végső egyetemes fogalom, a *létező* fogalma.

Például: Turay Alfrédet idézve: „*A magzat fejlődésének egyetemes mozgató oka azoknak a rendszereknek érthető szerkezete és működési elve, amelyek keretében a részleges mozgató ok kifejtheti hatását. Ilyen rendszerek: az anyai szervezet, az anya életét biztosító ökológiai rendszer, a naprendszer, a galaxis stb.*”<sup>76</sup> E függőleges oksági vonalon véleményem szerint akár végtelen számú pont is lehetséges, hasonlóképpen, mint ahogy egy geometriai értelemben vett szakasz bár véges, mégis végtelen számú pontot foglal magában. A függőleges oksági lánc is, bár eljutunk rajta a végső apodiktikusan szükségszerű alaphoz, a végtelenségig finomítható a rendezettség különböző szintjeinek exponálása során, hiszen végtelen számú *feltételesen szükségszerű* okot lehet találni.

Immanens interpretációban Aquinói Tamás öt útját (*quinque viae*) pusztán öt *érvként* szokás említeni Isten létezése mellett. Keresztény horizontban azonban a *quinque viae* inkább a ráció öt *útja* a már eleve transzcendentálisan tapasztalt Isten felé.<sup>77</sup> Karl Rahner hasonló megfontolásból teszi idézőjelbe az „istenbizonyítékok” szót.<sup>78</sup> A jezsuita teológus alaposan kifejti a hívő transzcendentális tapasztalat (amelyben Isten már eleve jelen van az ember számára) és az empirikus tapasztalat (pl. „Ez a kő meleg.”<sup>79</sup>) közötti különbséget. Itt és most csak arra vonatkozólag idézek Rahnertől, hogy magának a függőleges, metafizikai okság felismerésének is ez a sajátos tapasztalat (Isten-tapasztalat) az alapja: "(...) *a metafizikai oksági elv nem a természettudományokban használatos természeti törvénynek és nem is a mindennapi életben alkalmazott oksági gondolkodásnak az extrapolációja, hanem annak a viszonynak transzcendentális tapasztalatán alapul, amely a transzcendencia és a között áll*

---

<sup>76</sup> Turay Alfréd: *Filozófiatörténeti vázlatok* (JATEPress, Szeged 1994), pp. 56.

<sup>77</sup> Thomas, Aquinas: *Summa Theologiae*, I. q.2. a.3.: „*Respondeo dicendum quod Deum esse quinque viis probari potest*” Magyarul: *Azt válaszolom* – ti. két isten létezését cáfoló ellenvetésre – *hogy Isten létezését öt úton lehetséges bizonyítani.* Az ilyen és hasonló fordítás az öt út *érv* jellegét domborítja ki. A Rahner-i interpretációhoz azonban a *probo* igének nem a „bizonyít” jelentését, hanem a „jövőhagy” vagy esetleg a „megszemlél” jelentését javaslom: „*Azt válaszolom, hogy Isten létezését öt úton lehetséges jövőhagyni* – ti. a rációval. A DictZone internetes *Latin-Magyar Szótár* még számtalan lehetőséget ad a finomításra. internetes hivatkozás: <https://dictzone.com/latin-hungarian-dictionary/probo%201> (Letöltve: 2017. október 10.) Hasonlóképp használható más szótárak is, például az internetes Latin Dictionary: *Latin-English Dictionary*. Internetes hivatkozás: <https://www.online-latin-dictionary.com/latin-english-dictionary.php?lemma=PROBO100> (letöltve: 2017. október 10.)

<sup>78</sup> Rahner, Karl: *A hit alapjai* (Agapé, Budapest 1998), pp. 87.

<sup>79</sup> Zárójelbe tett példák tölem.

*fenn, amire a transzcendencia irányul.*"<sup>80</sup> Rahner rámutat, hogy a hagyományos „istenbizonyítékok”-nak nevezett utakban alkalmazott metafizikai oksági elv csupán utalás egy már eleve adott transzcendentális tapasztalatra, amelyben közvetlenül jelen van és jelenléte által közvetlenül tapasztalhatóvá lesz a kapcsolat egyrészt a feltételhez kötött és véges, másrészt a *körülhatárolhatatlan alap* között, amelytől az előbbi – az immanens, a véges, a körülhatárolható – származik.<sup>81</sup>

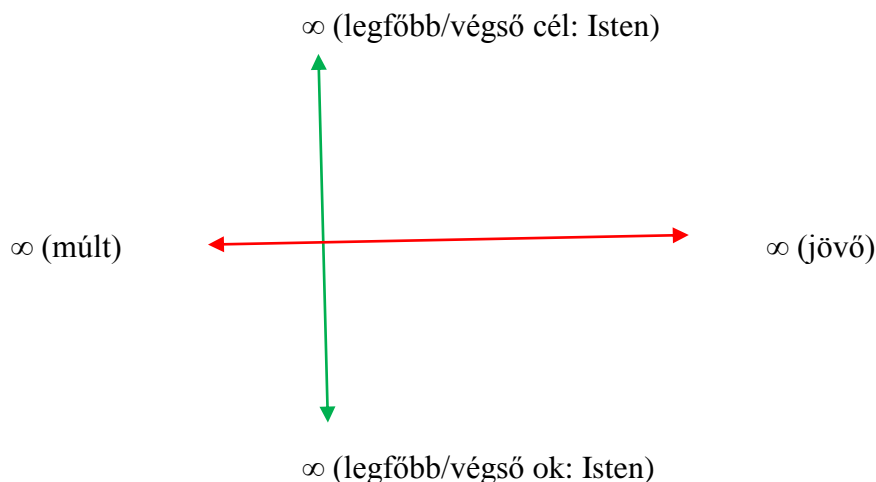
A tárgyalt megértési horizontok által lehetővé tett gondolkodási irányokat szemlélteti a 2. ábra. A vízszintes vonal a kiterjedt (térbeli) világ időben végtelen anyagi mozgását szemlélteti. Akár a múltban akár a jövőben végtelen ideig lehetséges elmenni gondolatban. A függőleges vonal a függőleges mozgató okokat szemlélteti. Jóllehet ezen a vonalon a mozgásnak van egy végső *oka* és *célja*, amelyet a hit Istenével azonosít a tomista filozófia, így a függőleges vonal lefelé (a legfőbb/végső ok irányába) és felfelé (a legfőbb/végső cél irányába) is ugyanoda vezet. A végtelen jele, a fektetett nyolcas feltüntetése azonban ezen a vonalon is indokolt, mert bár Isten konkrét személyes létező (mindennek végső oka), mégis a végtelen mivolt társítható hozzá, mivel Ő valamennyi létező létezését lehetővé tevő végtelen lételjesség. Az keresztény horizontban a gondolkodás mindkét iránya, immanens horizontban pedig csak a vízszintes (piros) vonallal szimbolizált iránya releváns. Az, hogy a függőleges (zöld) vonalnak megfelelő gondolkodásmóddal megragadható szféra objektív valóság-e vagy sem (például csak az emberi szubjektum projekciója) egzakt módon nem bizonyítható, hanem hit kérdése, ezáltal pedig neveltetés, egyéni mérlegelés, döntés és hasonló szubjektív szituációk függvénye. A keresztény horizontú filozofálás sem hivatott eldönteni ezt, hanem csak a hitben feltáruló szféra létezésének a *rációval* való összeegyeztethetőségét bizonyítja logikailag.

---

<sup>80</sup> Uo. 88

<sup>81</sup> Vö. uo.

2. ábra



(ii) A keresztény horizontú tartalmak immanens horizontban is hozzáférhetőek. Tévedés lenne azt gondolni, hogy a horizont-eltérésből adódóan a keresztény horizontban feltárulkozó hittapasztalatot kizáró immanens horizontban nincs értelme kijelentéseket tenni a hittartalmakról. Tehát immanens horizontban is van értelme a hittartalmakat szemügyre venni, sőt kimondottan hasznos is egy hívő és egy nem hívő közötti párbeszédben. A horizonthoz tartozás (esetleg horizont-választás) olyan adottság, amelyet tudatosítani kell a párbeszédben. Ha keresztény hittartalmakról eltérő horizontú felek folytatnak párbeszédet, s az immanens horizontú fél a keresztény horizontú fél horizontjában feltárulkozó tartalmakról akar beszélni, az immanens horizontú fél akkor a legrelevánsabb, ha elsősorban kérdéseket tesz fel beszédpartnerének.

A bibliai tartalmak ugyancsak olyan hittartalmak, amelyek másképp festenek transzcendens horizontban, mint immanens horizontban. Ha valaki immanens horizontban kijelentést szeretne tenni a Ter 1,28-ról, nem kerülhető meg annak számbavétele, hogy az élő hittapasztalattal rendelkező emberek számára – keresztény horizontban – mit is jelent az uralkodás, amint erről az 5.5. (ii.) részben lesz szó. Ezért, mielőtt egy immanens horizonttal rendelkező fél magabiztos kijelentéseket tenne bármilyen vallás hittartamáról, előtte alaposan tájékozódnia kellene arról, hogy annak a hittartalomnak a jelentése miben más keresztény horizontban, mint immanens horizontban. A szekuláris vallástudomány is kényesen ügyel erre, vagyis nem tesz kijelentéseket semmilyen vallásról az adott vallásban hívő emberek hittapasztalatának figyelembevételével.<sup>82</sup> A szekuláris vallástudomány nagyban

<sup>82</sup> Cuttat, Jacques-Albert: *Christian Experience and Oriental Spirituality in Secularization and Spirituality* (New York 1969), pp. 131–142. Magyar nyelven: internetes hivatkozás: [http://www.bujiferenc.hu/download/forditasok/forditasok\\_04.pdf](http://www.bujiferenc.hu/download/forditasok/forditasok_04.pdf) (Letöltve: 2017. október 9.)

hozzájárul egy-egy vallás – benne a kereszténység – értelmezési horizontjának megismerhetőségéhez azzal, hogy az adott vallás (vagy vallási csoport) sajátos társadalmi–kulturális közegét kutatja<sup>83</sup>

Az antropocentrizmust bíráló környezetetika viszont ezt elmulasztja, vagy legalábbis nem kellő mélységben veszi figyelembe a horizont-eltérésből adódó szemantikai különbségeket. Ez az oka annak, hogy a kereszténységet bíráló környezetetika olyan jelentéseket társít a kereszténységhez, amely jelentések nem is érvényesek a kereszténységre.

### (iii) Milyen fajta kereszténységről van szó?

Amint látni fogjuk a következő fejezetekben, az antropocentrizmust bíráló környezetetikai szerzők a kereszténységről nagy általánosságban beszélnek. Nehezen határozható meg, hogy tulajdonképpen milyen fajta kereszténységre is gondolnak. A Bibliától kezdve a katolikus enciklikákon át nagyon sokféle keresztény forrást vesznek célkeresztbe. Az ortodox teológia és a protestáns teológusok környezetvédelemmel kapcsolatos nyilatkozatai is sorra kerülnek. De egyik antropocentrizmust bíráló szerzőnél sem állapítható meg speciális irányultság egyetlen keresztény felekezet vagy felekezet-csoport irányába sem. Azonban a kereszténység egy igen tág fogalom. Kétmilliárd körüli hívő lélekszámával a világ legnagyobb vallása kb. 22.500 elismert felekezettel. Jelentősen megkönnyítené az értelmezést, ha a szekuláris alapon álló környezetetikusok konkrétan megneveznék, hogy milyen fajta kereszténységre is gondolnak.

Az antropocentrizmus- és kereszténységbírálatok érvényességét javarészt (persze nem kizárólagosan) a *katolikus* teológiára, azon belül legtöbbször a tomista hagyományra alkalmazva vizsgálom három okból kifolyólag:

– Először is a katolikus egyház a kb. kétmilliárdos kereszténység legnépesebb tábora kb. 1,1 milliárd fővel, tehát a katolicizmus önmagában a kereszténység fő áramlatának tekinthető. Megjegyzem, hogy a demográfiai adatnak a *gyakorlati hozzáférhetőség* szempontjából tulajdonítok jelentőséget, tehát a katolikus vallásúakkal, katolikus papokkal, és katolikus kiadványokkal lehet legkönnyebben találkozni a kereszténységen belül. Természetesen ez nem azt jelenti, hogy bármelyik felekezet jelentéktelenebb lenne, mint a katolikus. *Keresztény horizontban egy felekezet jelentőségét nem a létszáma, épületeinek vagy kiadványainak száma határozza meg, hanem a krisztocentrizmusa.*

---

<sup>83</sup> Vö. pl. Máté-Tóth András: *Vallásnézet* (Szeged 2014), pp. 2., internetes hivatkozás: <http://real-d.mtak.hu/786/1/Doktori%20%C3%A9rtekez%C3%A9s%20t%C3%A9zisei.pdf> (Letöltve: 2017. október 12.)

– Másodszor az általam elemzett katolikus tartalmak nem ütköznek, a felsorolt felekezetek teológiájával, hanem abba beleilleszkednek.

– Harmadszor pedig a katolikus teológia sokszínűsége mellett egységes koherens diszciplína. Az egyházatyák tanításai (patrisztika), a skolasztikus, vagy kimondottan tomista teológia, a modern egzisztencialista-perszonalista megközelítés, és bármelyik katolikus irányzat, ugyanannak a katolikus teológiának különböző hajtásai. A katolikus egyház által hivatalosan elismert teológiai munkák ugyan sokfélék, de nincsenek ellentétben egymással, hanem kiegészítik egymást. A katolikus hittanítással való összeegyeztethetőséget jelzi a *nihil obstat* (semmi ellenvetés) ítélet a teológiai könyvekben. A *nihil obstat* bejegyzés híján a katolikus hittanításhoz való tartozás jele, ha egy művet valamely egyházi vagy szerzetesrendi kiadó ad ki (pl. OMC, Wien vagy Szent István Társulat, Budapest.), vagy klerikus személy ír, és semmiféle egyházi hatóság nem nyilvánítja eretneknek úgy, mint például Alfred Loisy nézeteit. Ezen kritériumoknak való megfelelés esetén a katolikus teológiai irodalmon belül bármire mondható, hogy „*a katolikus tanítás szerint...*” Például a tomista nyomdokon haladó evolucionista Teilhard de Chardin (1881–1955) – akinek tanai bár hosszas és rögzös úton érték el a hivatalos egyházi jóváhagyást – emberfelfogásáról nyugodtan kezdhetünk így mondatot, hogy „*...a katolikus emberfelfogás szerint...*” Hasonlóképp a kappadókiai egyházatyák emberfelfogásáról is kezdődhet ugyanígy egy mondat.

E három szempont vonatkozásában joggal lehet használni a kereszténység, ill. a mainstream kereszténység fogalmát arra gondolva, hogy az adott problémához mind az ortodox mind pedig a jelentős protestáns felekezetek is hasonlóan viszonyulnak.

#### (iv) Az immanens valóság keresztény igenlése

A kereszténységre – különösen annak misztikus megnyilvánulásaira – szekuláris szempontból sokan úgy gondolnak, mint az immanens világtól való elfordulásra.<sup>84</sup> Pedig az ember a kereszténységben test és lélek elválaszthatatlan egysége, nem úgy, mint a platonizmusban, ahol az ember lelke maga az ember lényege, amely, mint valami betegségbe van bezárva a testbe. Ebből érthetően a keresztény misztika nem a testi világtól való menekülés, és nem is álmodozás.<sup>85</sup> Erre utal a bibliában az a jelenet, amikor a Jézus mennybemenetelén álmélkodó apostolokat két angyal igyekszik visszabillenteni az immanens evilágba: „*Galileai férfiak... mit álltok itt égre emelt szemekkel?*”<sup>86</sup> Az immanens világ keresztény igenlésének legfőbb

<sup>84</sup> Boulad, Henri: *Misztika és elkötelezettség* (Ecclesia, Budapest 1998), pp. 7.

<sup>85</sup> Uo.

<sup>86</sup> ApCsel, 1.11

bizonyítéka a megtestesülés (incarnatio) hittétele. A megtestesülés során: „Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἡμῖν.” vagyis: „*és az Ige testté lett, és miközénk lakozott.*”<sup>87</sup>

Jézus Krisztusban az emberi természet – a maga testi, immanens mivoltában – egyesült a Fiú isteni személyével (az Istennel azonos ún. második isteni személlyel) mint létének alapjával. A 451-es Khalkédóni zsinat ún. hüposztatikus egység (unio hypostatica) dogmája szerint Jézus Krisztusban (a megtestesült Istenben) az emberi és az isteni természet *keveredés és elszakadás nélkül* egyesül egy személyben. Tehát Krisztus megváltói tevékenységének nem célja, hogy immanens mivoltunkat megtagadjuk, hanem az, hogy immanens, testi mivoltunk *is* megváltást, gyógyulást nyerjen. A keresztyénységben a transzcendens nem arra szolgál, hogy eliminálja az immanens életünket, hanem arra, hogy célt adjon immanens életünknek. A transzcendens nem megsemmisíti az immanens életünket, hanem feladatot (hívatást) ad neki. Amikor az 5.5 részben idézem majd Jézust – „*Az én országom nem ebből a világból való. Ha ebből a világból volna országom, harcra kelnének szolgálaim, hogy ne kerüljek a zsidók kezére. De az én országom nem innen való.*”<sup>88</sup> –, nem az immanens világ elutasítására kell gondolni, hanem az *immanensre korlátozódó* világ (gondolkodásmód, életmód) elutasításra. Amikor a mainstream keresztyénység a világról mint negatívumról beszél, mindig az egyoldalúságra kell gondolni. Természetesen a világ szó szerepel pozitív értelemben is: Jézus saját magát a világ világosságának mondja, illetve tanítványait is<sup>89</sup>, s ebben a szerepben küldi őket a föld sójaként<sup>90</sup> az immanens világ javára.

Nemcsak az immanensre, hanem a transzcendensre korlátozott világfelfogást is elutasítja a keresztyénység. Az egyház rendre kizárja magából a túlzott platonista vagy túlzottan immanencia-ellenes eretnekségeket. Például a manicheista (3. század) és a montanista (2. század) irányzatot mint eretnekséget zárta ki magából az egyház.<sup>91</sup> Mindkét irányzat erősen anyagellenes és testellenes, mondhatni anti-immanens. A mai irányzatok közül például a Helena Blavatsky által létrehozott teozófia hangsúlyozza a spirituális dimenzió jelentőségét az immanens dimenzió rovására.

Az immanens életünk nem a transzcendens kiteljesedésünk ellentéte, hanem része. A Krisztus megváltásában hívő, remélő (pontosabban hitben, reményben fejlődő) emberek a megtestesülés keretében történt krisztusi megváltás hatását abban keresik és/vagy találják meg, hogy az emberi botlások, szerencsétlenségek, természeti csapások, betegségek, bűnök

---

<sup>87</sup> Jn 1,14

<sup>88</sup> Jn 18,36

<sup>89</sup> Mt 5,14

<sup>90</sup> Mt 5,13

<sup>91</sup> Szántó Konrád: *Egyháztörténelem* (PPRKHA, Budapest 1992), pp. 25-29.

ellenére mindenképpen a *jó* győz az emberiség immanens történelme végén. Vagyis az Univerzum, benne a földi természet (ökoszféra) és minden jóra való emberi törekvés eléri a *célját*. Az időközben elhunyt embereket sem éri semmi vesztség – például *anima separata* (testtől elszakított lélek) állapotban való felesleges és kínzóan unalmas várakozás – azokhoz az emberekhez képest, akik esetleg megérik a parúziát. Ennek a hittapasztalati tartalomnak a verbalizálásáról, vagyis teológiai-dogmatikai megfogalmazásáról a mai napig vitatkoznak a mainstream kereszténység teológusai.<sup>92</sup> (Például: Gisbert Greshake és Gerhard Lohfink „feltámadás a halálban” modellje vs. Joseph Ratzinger „Isten emlékezetében levés” modellje.) Abban konszenzus van, hogy a *mennyeek országa* „állapot” egyfajta dinamikus (tehát nem monoton, sohasem unalmas) nyugalom.

#### (v) Keresztény metaforák

Nehézséget okoz továbbá, hogy a keresztény horizontú valóságértelmezésben nemcsak az egzakt fogalmaknak van helye, hanem a metaforikus kifejezésmódnak is. Amikor az antropocentrizmust bíráló irányzatok a keresztény gondolkodást bírálják, nem számolnak az Istenről való beszéd metaforikus nyelviségével. Ez történik például, amikor Lynn White, abból, hogy a kereszténység szerint *Isten akarata*, hogy az ember a természetet a maga céljaira kihasználja, a természet leigázásának keresztény evidenciáira következtet.<sup>93</sup> White e megállapításban a keresztény metaforikus nyelviséghez tartozó kifejezéshez – *Isten akarata* – nyúl, amelyeknek adekvát alkalmazásához egyszerűen nem lehet megspórolni a hermeneutikai munkát.

A *metafora* túlhalad, és feszültségbe kerül a *zárt információs fogalmak* szemantikus értelem-összefüggéseivel.<sup>94</sup> Adódik a kérdés: vajon a metafora, mint a fogalmi valóság képszerű szemléltetése, azonkívül, hogy egy szépirodalmi kifejezőeszköz, képszerűségénél fogva egyfajta pontatlan beszédmód, amelyre úgymond akkor szorul rá az ember, amikor már nem tud valamiről pontos fogalmat alkotni?<sup>95</sup> E kérdésre keresztény horizontban a válasz az, hogy a metafora önmagán túllépő (a görög *μεταφέρω* – ejtsd: metaferó – ige jelentése: túllép) beszédének értelme elsősorban abban rejlik, hogy *többet* tud szóba hozni, mint az

---

<sup>92</sup> Nocke, Franz-Josef: *Eszkatológia* in *A Dogmatika Kézikönyve II.*, (szerk. Schneider, Theodor, Vigilia Kiadó, Budapest 1996), pp. 478-482.

<sup>93</sup> White, Jr., Lynn: *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis* 1205–1206.

<sup>94</sup> Werbick, Jürgen: *Prolegomena* in: *A Dogmatika Kézikönyve I.*, (szerk. Schneider, Theodor Vigilia Kiadó, Budapest 1996), pp. 33–34.

<sup>95</sup> Uo.



egzakt fogalom.<sup>96</sup> A keresztény hitigazságokkal kapcsolatban még a legegzaktabbnak tűnő kifejezésekben is vélelmezni kell a metaforikusságot.

Ha Kant *A Tiszta ész kritikájából* ismert terminológiát vesszük kölcsön, akkor keresztény horizontban az *egzakt fogalomalkotás* a szubjektumból indul ki. A fogalomalkotásban a szubjektum *a priori* formáié, kategóriáié, sémáié, rendező ideáinak aktivitásáé (ha tesszük spontaneitásáé) a főszerep. A *metafora-felfedezésben* viszont a *magánvaló* szférából való impulzusoké, intuícióké a főszerep, a Bibliában az *'Én vagyok az, »Aki vagyok«* gyanánt feltárulkozó *Teremtőé* az első szó.<sup>97</sup> A metafora-felfedezés mindemellett nem kevesebb, hanem több aktivitást és kreativitást követel a beszélőtől és értelmezőtől, mint az egzakt fogalomalkotás. Ha a fogalommal kapcsolatban *fogalomalkotásról* beszélünk, akkor a metaforával kapcsolatban *metafora-felfedezésről* kell beszélünk. Keresztény hittartalmakról beszélve a fogyasztói pragmatikus mentalitásból megszokott zárt, körülhatárolható, informatív fogalmakkal ellentétben nem mi vesszük birtokba az ismeretet, hanem nagyságánál fogva inkább a transzcendens valóság hozza működésbe érzelmi, értelmi, esztétikai vagy akár erkölcsi kreativitásunkat. Werbick szerint a metaforikus beszédben az, ami szóba kerül, a beszélőt előzetesen megragadta, és arra ösztökélte, hogy neki a beszédben megfeleljen. Ez az előzetes megragadás és ösztökélés „*megrendítő és átalakító tapasztalatokban – például jelentős találkozásokban – világosan észre is vehető. Amit én itt szóba hozok, az előbb szóba kerül – találóan mondják ezt így – és ez fejeződik ki beszédemben. Így az ember a maga erejéből Istent sem hozhatja szóba találóan nyelvi szuverenitásában és önhatalmában. Találó módon az ember csak akkor beszélhet Istenről, ha Isten maga hozza szóba önmagát, ha úgy szólítja meg az embereket, hogy azok beszédükkel, életükkel válaszolnak neki, és Istent ebben a válaszban tudják szóba hozni.*”<sup>98</sup>

A White által használt *Isten akarata* kifejezéssel kapcsolatban például arra kell figyelni, hogy az *Istent* mint *Atya-Isten metaforát* nem lehet azonnal – mondjuk a *nemző* meghatározása segítségével – fogalmi alakra hozni. Inkább Istent kell a képzelőerőnek az *Atyáról* szerzett sokszínű, sőt ellentmondásos tapasztalatához közel hozni, és a képzelőerőt úgy irányítani, hogy Istent és az Atyát feszültségben ugyan, de *asszociálja*.<sup>99</sup> Az Isten, mint Atyaisten (a héber *abba* jelentése: apuka) metaforikus kifejezéshez nem társítható a *felelőtlen*

---

<sup>96</sup> Uo.

<sup>97</sup> Kiv 3,14

<sup>98</sup> Werbick, Jürgen: *Prolegomena* 33–34.

<sup>99</sup> Uo. 33

jelző. Márpedig, ha White módján értelmezzük az Isten akaratát – amely végső soron önpusztító cselekedetre biztatja szeretett teremtményét –, implicite felelőtlennek nyilvánítjuk Isten akaratát. Az *akaratról* való emberi tapasztalatot csak úgy lehet összefüggésbe hozni az isteni akarral, ha a *feltétlen jóra irányuló, tévedhetetlen* tartalmi jegyekkel bővítjük, és tisztában vagyunk azzal, hogy még e bővítéssel sem határoztuk meg a feltétlenül jó isteni akarat jelentését.

## **2.5. Konklúzió**

A megértési horizont-béli különbségek miatt a keresztény antropocentrizmus és a környezetfilozófiai nem-antropocentrizmus *centrizmusa* között nagyon mély tartalmi és világnézeti különbségek vannak. E két horizont közötti vita csak akkor lehet értelmes, ha a felek kölcsönösen tudatosítják az eltérő világnézetekből adódó lényeges különbségeket a diszkusszió során használt alapvető fogalmak értelmezésében.

### 3. Az erős keresztény antropocentrizmus kritikája

Ebben a fejezetben Jr. Lynn White és a Newcastle-i Egyetem kutatója, Jan Deckers,<sup>100</sup> keresztény antropocentrizmus kritikáját veszem górcső alá. Mindkettő alkalmatlannak tartja a kereszténységet arra, hogy alkalmas legyen egy hatékony környezetetikai gondolkodásmód megalapozására.

#### 3.1. White keresztény antropocentrizmussal szembeni kritikája

White kijelenti, hogy a környezeti krízisre azért nem remélhetünk egyelőre semmiféle megoldást, mert a mai tudományunk és technológiánk át van itatva a természettel szembeni *ortodox keresztény arroganciával*.<sup>101</sup> Konkrétan nem használja az *erős antropocentrizmus* kifejezést, de a kereszténységről alkotott véleménye megfelel a kereszténység erős antropocentrikussá nyilvánításának.

Eszmetörténeti folyamatok feltárásával bizonyítja, hogy a judaizmus teremtetéstörténete egyedülállóan tér el a görög mitológia kozmogóniai felfogástól. Amíg a görög mítoszt ciklikus, repetitív időfelfogással együtt járó kezdetnélküliség jellemez, addig a judaizmust lineáris időfelfogás, amelyben a látható világ történetének konkrét *kezdet*e van – mutat rá White.<sup>102</sup> A minden létezőn szuverén módon uralkodó s még az idő kezdetéről is rendelkező, zsidó-keresztény Teremtő által elrendezett hierarchikus világban, a szélsőséges alá-fölé rendeltség révén sokkal legitimebb az egyik lény totális uralma a másik felett, mint a kevésbé hierarchikus, a változóság jegyeit az emberhez hasonlóan magukon viselő antik istenek által áthatott egalitáriusabb világban. Amíg a zsidó-keresztény lelkiség arra biztatja az embert, hogy tegyen meg bármit a nem-emberi természettel, ami csak eszébe jut, addig a görög mítosz arra tanítja az embert, hogy alkalmazkodjon a nála erősebb és változékonnyabb természethez, valamint a változékonny természetet megtestesítő isteni lényekhez.

(i) A következőkben White kritikájának a bírálatát fejtem ki, és először rámutattok annak hasznosítható elemeire. White éleslátóan veszi észre a zsidó-keresztény hagyomány és a görög mítosz szemlélete közötti különbségeket.

– Amíg a mítoszból nem lehetséges absztrahálni egy olyan *feltétlen létező személyes isteni létalapot*, amelynek a világ a *létét* köszönheti, addig a judaizmus teremtetéstörténete épp egy ilyen feltétlen és abszolút értelemben létező Istenre apellál, aki az egyetlen, *ex nihilo* (a

---

<sup>100</sup> Deckers, Jan: *Christianity and Ecological Ethics: The Significance of Process Thought and a Panexperientialist Critique of Strong Anthropocentrism* in *Ecotheology* (9, 2004/3), pp. 359–387, 370.

<sup>101</sup> White, Jr., Lynn: *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis* 1205–1206. Magyarul in *Környezet és Etika*, (szerk. Lányi András, L' Harmattan, Budapest 2005), pp. 172–173.

<sup>102</sup> White in Lányi: 172–173

semiből) teremtő Isten, aki még az anyagnak is létesítő és rendező oka.<sup>103</sup> A mitológiában az anyag nem teremtett, hanem eleve adott fundamentum, s a létezők egyike sem lehet a világ rendjének egyetlen, mindenható ura, legfeljebb bizonyos időtartamra lehet valamely főisten a világ élén. A kezdet nélkül létező<sup>104</sup>, alakatlan, zűrzavaros, kaotikus *anyagot*, Hésziodosz (i. e. 8. század) Theogóniája *Khaosban*, az ősi, rendezetlen anyag istenében személyesíti meg, aki soha sem teremtett semmit, hanem „megszülte” Ereboszt és Nüxöt. Gaiáról még csak azt sem tudhatjuk meg, hogy Kháosz gyermeke-e, hanem mindössze annyit tudhatunk Gaia eredetéről, hogy egyszerűen „követte” Gaia Kháoszt. Kháoszból végül is nem teremtés által, hanem *csak* automatikusan alakulnak ki a formátlan anyagnál rendezettebb létezőknek megfelelő isteni lények.<sup>105</sup>

– A judaizmusban Jahvénak, a világ egyetlen, örök szuverén Urának nagyságrendekkel nagyobb autoritása van a benne hívők körében, mint a mitikus figuráknak az őket tisztelő közösségekben.<sup>106</sup> Ugyanis amíg a politeista hívőknek az istenség iránti tisztelete több isten irányába osztódik szét, addig a monoteizmusban az egyetlen Isten irányába koncentrálódik. Így a judaista monoteizmus Istenének tulajdonított kinyilatkoztatás sokkalta imperatívabb, mint a politeista hitvilág bármely istenének tanítása.<sup>107</sup> A judaizmus Istenében való hit fényében a transzcendens szféra így sokkalta transzcendensebbnek mutatkozik, s ettől elválaszthatatlanul, mintegy szükségszerű tükörképként, az immanens szféra pedig sokkalta immanensebbnek.

– White a keresztény kutatókkal összhangban mutat rá a judaista teremtéstörténetben leledző *demitizálásra*, amely során már nincs minden kis pataknak, hegynek, fának, forrásnak külön-külön *genius loci*-ja (védőszelleme).<sup>108</sup>

<sup>103</sup> Vö. White in Lányi, 172–173.;

Denzinger, Heinrich – Schönmetzer, Adolf: *Enchiridion symbolorum*, Freiburg – Roma, 1976; Magyarra fordította: Fila, Béla – Jung, László (*Az egyházi hivatal megnyilatkozásai*, Kisterenye–Budapest 1997), pp. 285., 790.

<sup>104</sup> A kezdet nélküliség nem időben értendő. Az időbeni végtelenség a keresztény teremtés-felfogással is összeegyeztethető. Az időbeni végtelenség azonban keresztény horizontban nem zárja ki, hogy a világnak valamiféle ontológiai „kezdet” legyen. A Teremtő magának az időnek és a térnek is Teremtője.

<sup>105</sup> Hésziodosz: *Theogonia* 116–122 sor., internetes hivatkozás: <http://mek.oszk.hu/06200/06221/06221.pdf> (Letöltve: 2012-11-08)

A keresztény teremtés-felfogás sincs ellentétben az univerzumban működő természettörvények általi automatizmusok elfogadásával. Azonban *nem csak* ebben keresi a világ keletkezésének és folyamatos alakulásának magyarázatát, hanem abban is, hogy a miért olyanok a természettörvények, hogy egyre differenciáltabb lényeket, majd az evolúció egyik legújabb eredményeképp értelmes embert produkál.

<sup>106</sup> Vö. Gál Ferenc: *Az üdvtörténet misztériumai* (Szent István Társulat, Budapest 1967), pp. 48–62.

<sup>107</sup> White in Lányi 173;

Karasszon István: *Az Öszövétség Varázsa* (Új Mandátum, Budapest 2004), pp. 34.;

Rózsa Huba: *Kezdetkor teremtette Isten*, (Jel Kiadó, Budapest 1997), pp. 38–39.;

Gál Ferenc: *Az üdvtörténet misztériumai* (Szent István Társulat, Budapest 1968), pp. 48–62.;

Ferenc pápa: *Laudato si* (Szent István Társulat, Budapest 2015), sectio 78.

<sup>108</sup> Keresztény párhuzam: Rózsa Huba: *Kezdetkor teremtette Isten* 21.

(ii) Ezután azokra a momentumokra fókuszálók, amelyek a keresztény horizontban ugyan problematikusak, de mégis találhatók bennük *keresztény horizontban alkalmazható* tanulságok.

– Keresztény horizontban elfogadhatatlan White konklúziója, miszerint a kereszténység a világ valaha volt legantropocentrikusabb vallása. Ugyanis a kereszténység valójában sosem fogadta el, hanem a mai napig rendre elutasítja a szélsőséges antropocentrizmust, amelytől a keresztény vallási vezetők óvva intik a híveket. Azonban meglátásom szerint, ha White konklúzióját kiragadjuk a maga eredeti szövegkörnyezetéből (szándékosan dekontextualizáljuk), s az antropocentrizmusnak nem az *erős*, vagy ha tetszik, a *szélsőséges* válfajára gondolunk, hanem a keresztény horizontban leginkább értelmezhető '*ember*' és '*központ*' fogalomból alkotott „emberközpontúságnak” megfelelő antropocentrizmusra, White megállapítása keresztény horizontban is elfogadható. A kereszténység az *emberközpontúság* alatt egy olyan antropológiai szemléletet ért, amelynek *nem az emberi faj* felsőbbrendűsége az elsődleges jelentése, hanem az, hogy *valamennyi emberi személy* méltósága egyformán a legfontosabb tényező az élővilágban. Meglátásom szerint egy ilyen értelemben vett antropocentrizmus annál stabilabb etikai alapjává válhat a környezetvédelemnek, minél következetesebben alkalmazzuk az *öncélú profitcentrizmus* ellensúlyozására. Az öncélú profitcentrizmus a rá épülő uralkodó gazdasági struktúrákkal együtt nagymértékben felelős a környezeti problémákért. Például a megújuló, sőt még a nukleáris energia alkalmazása is sokkal kevésbé környezetterhelő, mint a fosszilis tüzelőanyagok elégetése.<sup>109</sup> A fennálló öncélú profitcentrikus gazdasági struktúrákon kívül nehéz okot találni arra, hogy miért nincs kellőképp kihasználva a megújuló energiában rejlő lehetőség, és miért nincs visszaszorítva a szénalapú energiatermelés.<sup>110</sup> Gondoljunk a nem visszaváltható italpalackok végeláthatatlan gyártására; még rengeteg példát lehet idézni arra, hogy egy adott eredményt sokkal kevésbé környezetterhelőbb technológiával is el lehetne érni, mint a megszokott módszerrel. Ha nem az öncélú profit, hanem valamennyi személy méltósága lenne az elsődleges, akkor *senkit* sem hoznának abba a megalázó helyzetbe, hogy felesleges környezetterhelés árán gyártott terméközön kínálatában kelljen élnie.

– „*A kereszténység... hangsúlyozta azt is, hogy Isten akarata szerint való, hogy az ember a természetet a maga céljaira kihasználja.*”<sup>111</sup> – áll a tanulmányban. White határozottan olyan természet-kihasználásra gondol, amely összeegyeztethetetlen az

---

<sup>109</sup> Dr. Héjjas István: *Esélyeink a túlélésre* (Anno Kiadó, Budapest 2008), pp. 54–60.

<sup>110</sup> Uo. 56–57

<sup>111</sup> White in Lányi 173. Eredeti szöveg: „...it is God's will that man exploit nature for his proper ends.”

ökológiai fenntarthatósággal. Az *ember célja* kifejezéssel pedig olyan emberi célokra gondol, amelyek ártanak az ökológiai egyensúlynak. Ebből látszik, hogy az emberi élet *bibliai célját* az ember *ökoetikailag szűklátókörű céljai*, tehát az ember *anyagiakra korlátozott céljai* között látja. White történelemszemléletét ismerve ez nem meglepő, hiszen még a marxizmust és az iszlámot is lényegileg zsidó-keresztény eretnekségnek nevezi, s szerinte ma is ugyanúgy, mint 1700 éve, a szekularizáció dacára keresztény alapelvek összefüggésében élünk a nyugati világban.<sup>112</sup> White-tal ellentétben a keresztény szerzők a jelenkori válságjelenségeket – az ökológiai válságot is beleértve – épp az elvallástalanodásra és az agnosztikus materializmus térhódítására vezetik vissza.<sup>113</sup>

Ha azonban ismét egy dekontextualizálást hajtunk végre úgy, hogy a *maga céljai* kifejezéssel a keresztény értelemben vett célokra gondolunk (melyeknek lényege a teremtményeit szerető Istennel való együttműködés), s közben a *kihasználja* igéből eltávolítjuk a szót pejoratívvá tevő *ki* igekötőt, ismét egy olyan mondatot kapunk, amely nem áll szemben az ökológiai fenntarthatósággal. Íme, a mondat átalakítás utáni változata: „*A kereszténység hangsúlyozta azt is, hogy Isten akarata szerint való, hogy az ember a természetet a keresztény kinyilatkoztatás szerinti céljaira használja.*” Az ember öncélkövetése csakis abban az esetben káros a környezetre, ha az ember a *Kinyilatkoztatás által megadott céloktól eltér*, s helyettük olyan célokat kezd követni, amelyek legfeljebb a szűklátókörű haszonelvűség alapján igazolhatók, viszont keresztény horizontban bűnös és kerülendő célok.<sup>114</sup> Ilyen szűklátókörű haszonelvűségekre lelhetünk például a klasszikus közgazdaságtan dualista paradigmájában, miszerint az egyik oldalon az emberek vannak, akiket gazdasági céljaik vezérelnek, a másik oldalon pedig minden más, amely csak annyiban érdekes, amennyiben eszközként szolgálhat az ember *közgazdaságtani értelemben vett céljai* eléréséhez.<sup>115</sup> Keresztény horizontban is méltánylásra valók az ember közgazdaságtani értelemben vett céljai, de azzal a megszorítással, hogy a gazdasági célok mindig alárendelődnek az ember számára Isten által tervezett szeretet civilizáció megvalósulása céljának.

---

<sup>112</sup> Uo. 172

<sup>113</sup> Vö. P. Szabó Ferenc SJ.: *Az új evangelizálásról – I. rész* in *Vatikáni Rádió weblapja, internetes hivatkozás*: [http://hu.radiovaticana.va/storico/2014/04/14/p\\_szabo\\_ferenc\\_sj\\_az\\_uj\\_evangelizalasrol\\_-\\_1\\_resz/ung-790795](http://hu.radiovaticana.va/storico/2014/04/14/p_szabo_ferenc_sj_az_uj_evangelizalasrol_-_1_resz/ung-790795) (Letöltve: 2016. február 19.)

<sup>114</sup> Ha az emberek mindazokat az életcélokat tennék magukévá, amelyek nemcsak a kereszténység, hanem általában a nagyvallások hirdetnek (könyörületesség, önzetlenség, anyagiakban való önmegtartóztatás) megoldottnak tekinthetnénk az ökológiai krízisre való etikai válaszkérés problémáját.

<sup>115</sup> Daly, Herman, E. – Cobb, John B.: *For the Common Good* (Beacon Press, Boston 1989), pp. 107.

White dekontextualizált következtetései a keresztény horizontban is elfogadhatók. Felhívják a figyelmet arra, hogy hajlunk arra, hogy a keresztény Kinyilatkoztatás emberről szóló tanításából csak azt a részt fogadjuk el, hogy a Földön minden nem-emberi élőlény és élettelen dolog az ember céljait hivatott szolgálni, miközben az emberi célokat nem a Kinyilatkoztatásnak megfelelően, hanem az öncélú profitcentrizmus kontextusában értelmezzük. A keresztény antropocentrizmusnak ez az értelmezése nyilvánvalóan hibás és ökológiailag kártékony. Ettől az értelmezéstől a keresztényeknek tartózkodniuk kell. Ferenc pápa által nemrég kibocsátott ökoenciklika, a *Laudato si* ugyancsak felismeri ennek veszélyét. Az enciklika így fogalmaz: „*A keresztény antropológia elégtelen bemutatása vezethetett ahhoz, hogy az ember világhoz fűződő kapcsolatának téves felfogása terjedt el. Sokszor a világ feletti uralom prométheuszi álmát adták tovább, ami azt a benyomást alakította ki az emberekben, hogy a természetvédelem a gyengékre jellemző.*”<sup>116</sup> Tehát amíg az enciklika kerülendő *téveszmének* tartja az így félreértett antropocentrizmust, addig White a kereszténység lényegi sajátosságának tekinti azt.

### 3.2. Deckers kritikája

Amíg White tanulmányában ténylegesen nem szerepel az *erős antropocentrizmus* kifejezés, addig Jan Deckers értekezésében igen. Ebben a fejezetben a *platóni* és a *tamási* hatás deckersi kritikáját mutatom be, illetve bírálom keresztény nézőpontból.

#### 3.2.1. Deckers Platón-kritikája

Deckers felfigyel a vegetarianizmus filozófiai vonatkozásait vizsgáló *Daniel Dombrowski* azon megállapítására, hogy bár Platón (i. e. 427-374) a vegetáriánus pythagóreusok hatása alatt volt, mégsem kifogásolta a hús fogyasztását.<sup>117</sup> Ebben annak gyakorlati következményét látja Deckers, hogy Platón úgy tekintett az emberre, mint amely az úgynevezett *eszes lélekkel* rendelkezik, s emiatt felsőbbrendű a nem-emberi lényekhez képest.<sup>118</sup> A *Timaios* című dialógusra hivatkozik, amelyben Szókratész háromféle lélekről beszél. Az első a halhatatlan eszes lélek, amellyel csak az ember bír, a második olyan halandó lélek, amellyel az állat is rendelkezik, a harmadik pedig olyan lélek, amellyel állat, növény, ember egyaránt rendelkezik. Az eszes lélek által az ember képes szert tenni az ideák vagy a formák

---

<sup>116</sup> Ferenc pápa: *Laudato si* 116.

<sup>117</sup> A pitagóreusok nem fogyasztottak húst, mivel hittek a lélek transmigrációjában, mely során a lelkek vándorolnak az emberből az állatokba és fordítva is. Ld. Dombrowski, Daniel: *The Philosophy of Vegetarianism*, (University of Massachusetts Press, Massachusetts 1984), pp. 37.

<sup>118</sup> Deckers, Jan: *Christianity and Ecological Ethics* 361

világáról való tudásra, s ez a tudás különbözteti meg leginkább az embert az állattól.<sup>119</sup> A lélektípusoknak ezt a felosztását fejlesztette tovább Arisztotelész (i. e. 384-322).

Továbbá Deckers, arra is rámutat, hogy Platón szerint a négylábú és a tengerben élő állatok az embernél csakis alacsonyabb rendűek lehetnek, hiszen az ideák mennyei világától szemmel láthatólag messzebb van az eszük, hiszen alacsonyabban hordják fejüket, mint az emberek.<sup>120</sup> Mindebből a szerző arra következtet, hogy Platón az emberi és a nem-emberi élőlények között olyan különbséget tett, amellyel a nem-emberi lények iránti közömbösségünk magvait hintette el, s amelynek romboló gyümölcsei a kereszténységben érték meg annyira, hogy végül a ma ismert ökológiai krízishez vezettek.

(A kritika kritikája) Bár Deckers tanulmányában alig egy oldalnyi terjedelemben foglalkozik a keresztény antropocentrizmus platóni szálával, kritikájának keresztény szemléletű bírálata bővebb kifejtést igényel. *Platón* azzal a tanításával, hogy a földi lények közül kizárólag az ember rendelkezik az *eszes lélekkel*, valóban az ember élővilágon belüli felsőbbrendűségét alapozta meg. Azonban a platóni antropocentrizmussal (és dualizmussal) kapcsolatban azt is figyelembe kell venni, hogy a görög filozófus csak olyan emberi felsőbbrendűségben hitt, amellyel lehetetlenség a természet emberáltali mohó rombolását igazolni. Platón nemcsak a *Timaiosz*-ban osztályozta a különféle lélekfajtákat, hanem az *Államban* is, amelyben az emberi lélek összetevőit (lelkeit) elemezte ugyancsak hármass felosztásban. E szerint az emberben háromféle lélek lakozik, az eszes lélek, a vágyódó lélek és a harag lelke. Az *eszes léleknek* az a funkciója, hogy a két másik, egymással folyton ellenkezni próbáló emberi lélekrészt, a materiális, érzéki élvezetekre irányuló *vágyódó lelket* és a becsvágy vagy *harag lelket* kordában tartsa, hogy az *eszes lélek* az ideák világát minél inkább megközelítse. Platón allegorikusan az eszes lelket egy kocsishoz hasonlítja, aki a két másik lelken úgy uralkodik, mint egy kocsis két egymással ellentétes irányba húzó lovon. A legfőbb jó ideájának eszes lélek általi megközelítése az ember legfőbb célja. Meglátásom szerint az emberi felsőbbrendűség Deckers által idézett eszméje inkább akkor rejtene magában ökológiailag fenntarthatatlan ideológiai veszélyt, ha az *Államban* elemzett három lélekrész közül nem az eszes lélek kapta volna Platóntól a főszerepet. Ökológiai szempontból sokkal problematikusabb lenne a helyzet, ha kereszténységben a torkosságnak és a bujaságnak nevezett bűnnel összefüggő érzéki vágyakat azonnal, bármi áron kielégíteni siettető vágyódó lélek, vagy a kereszténységben kevélységnek nevezett bűnre emlékeztető, az agresszív indulatot, illetve a büszke

---

<sup>119</sup> Uo.

<sup>120</sup> Platón: *Timaiosz* 69c-77c, 90e-92c; *Menón* 79e-86c; *Phaidrosz*, 249b, idézi Deckers 361.



öntetszelgés és hatalom utáni éhséget rendületlenül stimuláló harag lelke kapta volna a főszerepet.

*Környezetetika szempontból* el kell fogadnom Deckers meglátását, hogy a platóni antropocentrizmus korrelál a keresztény antropocentrizmussal. Csakhogy e korrelációból én nem a platóni és keresztény antropocentrizmus környezetetika tarthatatlanságára, hanem *nélkülözhetetlenségére* következtetek. Ugyanis mind Platón filozófiája mind pedig a kereszténység *alacsonyrendűnek* láttatja, és elutasítja azokat az emberi hajlamokat, amelyek az ember környezettel szembeni arroganciájához vezetnek. Az ember *hedonizmusra, kapzsiságra és igazságtalanságra* való hajlamának elutasítása pedig nemhogy nincs ellentétben a környezettudatos mentalitással, hanem ellenkezőleg: az ökológiai fenntarthatóság elengedhetetlen feltétele.

– *A hedonizmus elutasítása:* A Timaioszban így jellemzi Platón a hedonista életcél, a gyönyört (a hédonét): „*a gyönyör; a rossz legerősebb csalétke*”<sup>121</sup>, illetve: „*a túlságos gyönyöröket és fájdalmakat a lélek legnagyobb betegségeinek kell tartani. Mert az ember túlzott örömeiben vagy fájdalmában nem a kellő időben igyekszik valamit elérni, mást pedig kerülni; semmit sem képes helyesen meglátni vagy meghallani, hanem magánkívül van, és megfontolásra a legkevésbé sem képes.*”<sup>122</sup>

A hedonizmus, vagyis a kizárólagos örömszerzésre alapozott életvitel keresztény horizontban szintén elutasítandó önmegvalósítási mód, mivel mértéket nem ismerő fogyasztásra, kizsákmányolásra, s szegényebb kultúrák megkárosítására vezet.<sup>123</sup> II. János Pál pápa *Evangelium Vitae* enciklikájában a hedonizmust az egyén önzésével és a haszonlesésével együtt a *gyakorlati materializmus* következményének,<sup>124</sup> Ferenc pápa pedig az egyén önzésével összefüggésben a globális közöny egyik okának tartja.<sup>125</sup> A hedonizmustól elválaszthatatlan az a túlfogyasztási vágy, amely elsődlegesen a pénzügy és a fogyasztás szolgálatába állítja az embert, s azt eredményezi, hogy a Föld, amelyen élünk, kevésbé gazdaggá, kevésbé széppé, s egyre korlátozottabbá és szürkébbé váljon.<sup>126</sup>

---

<sup>121</sup> Platón: *Timaios* 31

<sup>122</sup> Uo. 41

<sup>123</sup> Occhieta, Francesco: *Il significato del turismo* in *Civiltà Cattolica* CLVIII (Róma, 2012. július 21.)

<sup>124</sup> II. János Pál pápa: *Evangelium Vitae* 23. (1995. márc. 25), internetes hivatkozás: <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=78> (Letöltve: 2017. szeptember 26.)

Vö. Somogyi Viktória: *Béke Világnap 2016: „Győzd le a közönyt és szerezd meg a békét”* in *Vatikáni Rádió weblapja*, internetes hivatkozás:

[http://hu.radiovaticana.va/news/2015/08/13/gyozd\\_le\\_a\\_kozonyt\\_es\\_szerzd\\_meg\\_a\\_beket\\_/1164362](http://hu.radiovaticana.va/news/2015/08/13/gyozd_le_a_kozonyt_es_szerzd_meg_a_beket_/1164362) (Letöltve: 2016. február 19.)

<sup>126</sup> Vö. Ferenc pápa: *Laudato si* 34

– *Az igazságtalanság elutasítása:* Platón igazságosság-elképzelése feltárásához az *Állam* című műve segít bennünket. Ami ebből környezetetikailag leginkább érdekes az, hogy Platón *elutasítja az erősebb javát* igazoló igazságosságot, amelyet például így mutat be:<sup>127</sup> „...egyik mesterség sem keresi a maga hasznát, hanem csak gondozottja javát munkálja... annak, mint gyöngébbnek a javát szolgálja és nem az erősebbét.”<sup>128</sup>

A keresztény igazságosság-felfogásában ugyancsak lényeges elem az erősebb javára szűkített igazságosság-koncepció vagy másképp fogalmazva a gyengék (például betegek, idősek, szegények, magzatok) kiselejtezésének elutasítása. A kiselejtezés kultúrájának leváltása nélkül nem lehetséges a környezetről való gondoskodás kultúrájának megvalósítása. Másképp fogalmazva: ökológiai fenntarthatóság nem képzelhető el addig, amíg belenyugszunk a társadalmi kirekesztés szélsőséges és botrányos formáiba.<sup>129</sup> Ferenc pápa egy homíliájában egy igazságosabb és testvéribb világ építésének eshetőségeiről beszélt, ahol minden személy, minden teremtmény békében él Isten eredeti teremtésének a harmóniájában. Beszédében határozott nemet mondott az emberi hatalmaskodásra. „*Hogyan lehetséges, hogy az erősebb továbbra is megalázza a gyengébbet, és a világunk legelhagyatottabb peremére taszítsa őt?*” – tette fel tiltakozó kérdését.<sup>130</sup> Ha az emberek közötti igazságtalanság megszűnne, a természettel szembeni agressziót a természettel való ökológiailag harmonikus bánásmód váltaná fel. Ebből érthető, hogy az egyházfő az erdőirtás vagy az elsivatagosodás elleni küzdelmet az igazságtalanság megszüntetésével együtt kéri.<sup>131</sup>

– *A kapzsiság elutasítása:* A *Phaidroszban* így fohászkodik Szókratész: „*Ó, kedves Pán, és ti többi istenek, akik csak itt lakoztok, adjátok meg nekem, hogy szép legyek belül; s ami külső birtokom van, baráti összhangban legyen a belsővel. A bölcslet tartsam gazdagnak; s aranyam pedig csak annyi legyen, amennyit senki más nem tud magával vinni, csak a józan belátású ember.*”<sup>132</sup>

---

<sup>127</sup> Platón: *Állam* 336b–348b.

<sup>128</sup> Uo. 374a.

<sup>129</sup> Somogyi Viktória: *Ferenc pápa beszéde a nairobi ENSZ székházban: ne az önzés győzzön a közjó felett* in *Vatikáni Rádió weblapja*, internetes hivatkozás: [http://hu.radiovaticana.va/news/2015/11/28/a\\_papa\\_beszede\\_a\\_nairobi\\_ensz\\_szekhazban/1190045](http://hu.radiovaticana.va/news/2015/11/28/a_papa_beszede_a_nairobi_ensz_szekhazban/1190045) (Letöltve: 2016. február 19.)

<sup>130</sup> Vértessaljai László: *Ferenc pápa homíliája Isten Anyja ünnepén: Krisztus születése hozza meg világnak az idők teljességét*, in *Vatikáni Rádió weblapja*, internetes hivatkozás: [http://hu.radiovaticana.va/news/2015/12/31/ferenc\\_papa\\_homiliaja\\_isten\\_anyja\\_unnepen\\_az\\_idok\\_teljessége\\_ről/1198264](http://hu.radiovaticana.va/news/2015/12/31/ferenc_papa_homiliaja_isten_anyja_unnepen_az_idok_teljessége_ről/1198264) (Letöltve: 2016. február 19.)

<sup>131</sup> Somogyi Viktória: *Béke Világnap 2016* in *Vatikáni Rádió weblapja*, internetes hivatkozás: [http://hu.radiovaticana.va/news/2015/08/13/gyozd\\_le\\_a\\_kozonyt\\_es\\_szerezd\\_meg\\_a\\_beket\\_/1164362](http://hu.radiovaticana.va/news/2015/08/13/gyozd_le_a_kozonyt_es_szerezd_meg_a_beket_/1164362) (Letöltve: 2017. szeptember 26.)

<sup>132</sup> Platón: *Phaidrosz* 279.

A *Szókratész védőbeszéde* című dialógusban pedig a halálbüntetését elfogadó Szókratész ezt kéri hallgatóságától: „Ha majd a fiaim fölserdültek, őrajtuk álljatok bosszút, férfiak, szakasztott úgy bántsátok őket, mint ahogy én bántottalak benneteket, ha látjátok, hogy pénzzel vagy bármi mással inkább törődnek, mint az erénnyel”<sup>133</sup>

A kereszténység ugyancsak ellentétesnek tartja a kapzsiságot a már többször említett öncélú profitcentrizmussal összefüggésben az ember sajátos méltóságával. Szabó Ferenc neves teológus a társadalmi válságok (élelmiszerválság, rosszul tápláltság, ill. éhínség, járványos betegségek stb.) eszkalálódását arra vezeti vissza, hogy a közjó keresése és a szolidaritás helyett az önző kizsákmányolás és a pénzimádat igazgatja a világgazdaságot.<sup>134</sup>

Ferenc pápa pedig azon gazdasági és politikai tervek ellen emeli fel hangját, amelyeknek nem ritkán az a célja, hogy némelyek megszerezzék vagy megtartsák a hatalmat vagy a gazdagságot, akkor is, ha ennek érdekében lábbal kell tiporniuk mások jogait vagy alapvető szükségleteit.<sup>135</sup> A környezettel szembeni emberi agresszió okaként a *Laudato si* enciklika tizenötször említi a profitot (az angol profit latin megfelelője a *lucrum*) tulajdonképpen a kapzsi, s ezért téves erkölcsiség iránynormájaként.<sup>136</sup>

---

<sup>133</sup> Platón: *Szókratész védőbeszéde* 41e.

<sup>134</sup> Vö. Szabó Ferenc SJ.: „Érettünk szegénnyé lett”, internetes hivatkozás: [http://hu.radiovaticana.va/storico/2009/01/07/„érettünk\\_szegénnyé lett...”p\\_szabó\\_ferenc\\_gondolatai\\_a\\_pápa\\_újévi/ung-257044](http://hu.radiovaticana.va/storico/2009/01/07/„érettünk_szegénnyé lett...”p_szabó_ferenc_gondolatai_a_pápa_újévi/ung-257044) (Letöltve: 2016. február 19.)

<sup>135</sup> Somogyi Viktória: *Béke Világnap 2016...* i. m.

<sup>136</sup> Ferenc pápa: *Laudato si, internetes hivatkozás*: eredeti latin szövegben 15-ször szerepel a *lucrum* szó: [http://w2.vatican.va/content/francesco/la/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/la/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html) (Letöltve: 2016. február 19.) Az angol fordításban is tizenötször szerepel a profit szó: [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)

### 3.2.2 Deckers Tamás-kritikája

Deckers szerint a merő tévedésen alapuló platóni–arisztotelészi antropocentrikus felfogás élt tovább *Aurelius Augustinus* és *Tamás* antropológiai szemléletében, amely a mai napig meghatározza a kereszténység antropológiai felfogását, illetve antropocentrizmusát. Deckers Tamás antropológiai nézeteit két szempontból vette kritika alá, egyrészt a teremtet világ teleologikus (célszerűség elvű) értelmezése, másrészt az isteni mindentudásra való reflexiója szempontjából.

(i) Először Tamás teleologikus világértelmezésének deckersi kritikáját vizsgálom. Deckers szerint Tamás antropológiai felfogása azon alapul, hogy Isten olyan ontológiai viszonyt hozott létre a teremtmények között, amelyben a létezők belső teleológiáját egyfajta külső teleológia *árnyékolja be* (overshadow).<sup>137</sup> Deckers különbséget tesz a belső és külső teleológia között. Egy adott létező saját, a többi létezőtől független önálló célja általi meghatározottságát *belső teleológiának* (célszerűségnek) nevezzük. Például egy fejes káposzta egyed belső teleológiája mutatkozik meg abban a folyamatban, amely során a káposztamag elültetését követő második évben kivirágzik, és magokat hoz. *Külső teleológia* alatt pedig egy adott létezőnek valamely más rajta kívül álló létező célja általi meghatározottságát értjük. A káposztafajok külső teleológia áldozatává válnak, amikor az ember leszüreteli őket, még mielőtt magokat hoznának.<sup>138</sup>

Deckers a kereszténység teleologikus gondolkodásának természetlenyomó mivoltát azzal igazolja, hogy a kereszténység szerint minden létező legvégső célja, a létezők hierarchiája csúcsát jelentő Isten, aki anyagtalan, külső (external), változatlan Teremtő, mindennek a kezdete és vége.<sup>139</sup> A természeti entitások belső céljait kiváltképp *használati értékük* határoz meg abban az Isten által rögzített szent rendben, amelyben a tökéletlen állatok (irracionális teremtmények) a tökéletesebb és értelmes létezők *kedvéért* egzisztálnak. Tamás e tétele Deckers szerint azon premisszára alapul, hogy minél tökéletesebb egy létező, annál inkább elkülönül az anyagvilágtól.<sup>140</sup>

Egyetértek Deckers-szel abban, hogy Tamás görög filozófiából importált teleologikus szemlélete nagy hatással van a mainstream kereszténységre mind a mai napig. Például a világhírű egyiptomi származású kortárs jezsuita misztikus teológus-filozófus, Henri Boulad (1931- ) hasonló gondolatot fogalmaz meg, amikor azt mondja, hogy az ember

<sup>137</sup> Deckers, Jan: *Christianity and Ecological Ethics* 362. A kontextusból adódóan pejoratív *overshadow* ige jelentése: beárnyékol, háttérbe szorít, elhomályosít.

<sup>138</sup> A belső és külső teleológia jelentését Deckers nem részletezi, a példák tölem vannak.

<sup>139</sup> Aquinas, Thomas: *Summa Theologiae*, Ia, IIae, q.94, a.2-3; Ia, q.3, a.1, Ia, q.90, a.3 ad 2, idézi Deckers 362.

<sup>140</sup> Uo. Ia, q.65, a.2, IIaIIae, q.64, idézi Deckers 362.

feladata az *ember alatti világ asszimilálás általi átemberiesítése*, s ezáltal átszellemiesítése. Több alkalmi fabulát talált ki ennek szemléltetésére. Egy előadása alkalmával egy olyan fáról mesélt fabulisztikusan, amelyet kivágott egy favágó, a fűrésztelepre továbbította, ahonnan a fából való deszkák az asztalosműhelybe kerültek, s végül elkészült belőle az asztal, amelynél épp Boulad ült azon az előadáson, amelyen ezt a történetet előadta. Boulad allegorikusan úgy fogalmazott, hogy ha megkérdezték volna a fát, hogy szívesen feláldozta volna-e erdei életét, hogy belőle asztal készülhessen, készséggel beleegyezett volna. Ha ugyanis a fa az emberek kezén átalakul, akkor feljut az emberi világba és részt vesz benne. Előbb csak szép fa volt, semmi több, az átalakítás után pedig EMBER, hiszen részévé válik életünknek, s így belép az ember szellemi világába, kimenekült fa-sorsából, amely sehová sem vezette volna tovább.<sup>141</sup> Továbbá egy másik példaként a római katolikus teológust, a Deckers által is idézett *Michael Schlitt*-et említem, aki úgy gondolja, hogy a nem-emberi természetű entitások az emberiség javára egzisztálnak, mivel a természet végcélja az ember java.<sup>142</sup> Schlitt meggyőződése, hogy a nem-emberi természet egy meghatározott (deterministic) rendszer, amelyben a növények és állatok szerepe abban áll, hogy az emberiséget szolgálják, az emberiség pedig azt a feladat kapta, hogy a világnak értelmet adjon.<sup>143</sup>

Nem értek egyet viszont a teleológiák Deckers által alkalmazott külső és belső teleológiára való osztásával, mivel a tamási korpuszt áttanulmányozva számomra meggyőzőbbek azok a keresztény horizontban is értelmezhető elemzések, amelyek egy *belső* és *kétféle nem-belső*, tehát összesen *háromféle célirányosságról* számolnak be.<sup>144</sup> A háromféle célirányosságról Turay Alfréd: *Istenkereső filozófusok* című monográfiája ad részletes ismertetést.<sup>145</sup> A *belső célirányosság (finalitas intrinseca)* tamási értelemben vett fogalma megfelel a Deckers által említett *belső teleológiának*. A *hierarchikus célirányosság (finalitas hierarchica)* pedig arra utal, hogy egy létező belső célja sosem önálló, független cél, hanem az univerzum Isten által meghatározott célja alá rendelt cél, amely által egy létező belső célja mindig valamely magasabb rendű célra irányul. A káposztafej belső célja – hogy a második évben magokat terem – rész célja a fejes káposzta faj fennmaradása hierarchikusan

<sup>141</sup> Boulad, Henri: *A szív okossága*, (Ecclesia kiadó, Budapest 1996), pp. 263.

<sup>142</sup> Schlitt, Michael: *Umweltethik: philosophisch-ethische Reflexionen - theologische Grundlagen - Kriterien* (Ferdinand Kiadó, Paderborn 1992), pp. 110.

<sup>143</sup> Uo. 111.

<sup>144</sup> Deckers a görög eredetű teleológia szót használja, amelyet a magyar célszerűség szónak feleltet meg. A Deckers koncepciójával általam szembeállított koncepcióban a célirányosság szót használják a Tamás szövegeiben szereplő latin *finalitas* magyar megfelelőjeként.

<sup>145</sup> Vö. Turay Alfréd: *Istent kereső filozófusok* (Szent István Társulat, Budapest 2002), pp. 73–84.

magasabb céljának, a fejes káposzta faj fennmaradása pedig szintén hierarchikusan magasabb célokat szolgál, például a káposztát fogyasztó állatok, emberek fennmaradását, így az ökológiai egyensúly fennmaradását, végső soron az Isten által teremtet világ harmóniáját. A *külső célirányosság (finalitas extrinseca)* tamási értelemben vett fogalma pedig megfelel a Deckers által említett *külső teleológia* fogalmának.

Ha azt fogadjuk el, hogy Tamás nem kétféle, hanem háromféle célirányosság-fogalommal dolgozik, Deckers azon állítása is problematikus, hogy a belső célirányosságot a külső célirányosság árnyékolja be. Tamás a belső célirányosságot a *hierarchikus célirányosság* alá rendeli. A hasznossági szempontból érdekes külső célirányosságnak pedig nem tulajdonít különösebb filozófiai jelentőséget. Egy létező hierarchikus célja pedig a külső céljától eltérően *sosem áll szemben* belső céljával, ugyanis egy hierarchikus cél a felé irányuló belső célokat nem kioltja, hanem magába építi.<sup>146</sup> A különféle célok hierarchiájának csúcsát az univerzum *rendje*<sup>147</sup>, másképp mondva *végső és legnemesebb tökéletessége (nobilissima perfectio)* jelenti.<sup>148</sup> A Boluladtól idézett fabula mondanivalója ugyanezzel a megközelítéssel érthető. Ebben a megközelítésben pedig az logikus, hogy Tamás nem a külső, hanem a hierarchikus célirányosság megnyilvánulását látja abban az arisztotelészi gondolatban is, hogy a növények az állatok végett vannak, az állatok pedig az ember végett, s hogy a természet semmit sem tesz hiábavalóan.<sup>149</sup>

A hierarchikus célirányosságot úgy lehet megkülönböztetni a külső célirányosságtól, hogy amíg a hierarchikus célmegvalósulások során *ontológiai többlet* keletkezik, vagyis *ontológiailag tökéletesebb* állapot jön létre, mint a megelőző állapot, addig a külső célmegvalósulások során nem.<sup>150</sup> Ontológiai többlet pedig csak *valóságos ontológiai* lépés eredményeképp jöhet létre. A valóságos ontológiai lépéseket pedig arról lehet felismerni, hogy az univerzum *végső és legnemesebb tökéletessége* vagy másképp mondva a keresztény értelmében vett *jóság* felé irányulnak. „*A dolgokban létező legfőbb jó a világegyetem rendjének a java.*”<sup>151</sup> – így Tamás.

Joggal merülhet fel a kérdés, hogyan szemléltethető e különbségtétel a gyakorlatban. Például a káposzta magzás előtti betakarítása megfelel a hierarchikus célszerűségnek, ha a

---

<sup>146</sup> A célirányosság-fajtákról való tamási gondolatokhoz ld. Aquinas, Thomas: *De potentia* q. 3a. 16; *ScG.* III, 64.

<sup>147</sup> Aquinas, Thomas: *Summa Theologiae* I q. 15. a. 2.

<sup>148</sup> Aquinas Thomas: *Summa Contra Gentiles*, II, 45., internetes hivatkozás: <http://dhspriority.org/thomas/ContraGentiles2.htm#45> (Letöltve: 2016. február 19.)

<sup>149</sup> Aquinas Thomas: *Summa contra Gentiles*, III, 48.

<sup>150</sup> Vö. Uo. II, 45; Turay Alfréd: *Istent kereső filozófusok* 78–79.

<sup>151</sup> Aquinas Thomas: *Summa Theologiae*, I q. 15. a. 1.

káposzta belső célját felülíró cél az emberek megfelelő élelemellátása, illetve a káposztát termeszto családi gazdaságok vagy földmunkások tisztességes megélhetése, vagy akár a káposztát fogyasztó ugyanakkor a bioszféra harmóniájához nélkülözhetetlen nem-emberi élőlények (kecske, nyúl, stb.) fennmaradása. Ez esetben a káposzta belső célja – hogy a második évben magot teremjen – a hierarchikusan magasabb rendű célok alá rendelődik, s ennek köszönhetően például sosem válna Magyarország földje homogén káposztamezővé. A káposzta magtermésre való belső irányultsága ugyanis arra korlátozódik, hogy csak a káposzta faj fennmaradását garantálja. Ha a káposzta belső célmegvalósítási folyamata nem épülne be abba a hierarchikus célmegvalósítási folyamatba, amelyre például a táplálékkörforgás biológiai szabályai utalnak, aránytalanul óriási káposztamezők keletkeznének, amelyek olyan ökológiai kárt okoznának, hogy végzetes lenne magára a káposzta fajra is. Mondhatjuk, ha a belső célirányosságot nem ellensúlyozná a hierarchikus célirányosság, annak egy mind filozófiailag mind biológiailag értelmezhetetlen következménye lenne.

*A káposzta magzás előtti betakarítása* viszont nem csak hierarchikus, hanem a külső célirányosság eredménye is lehet. Ebben az esetben a káposztafejeket például *olyan külső célok* érdekében áldozzák fel, mint a tisztességes megélhetést már jócskán maga mögött hagyó *mohó haszonhalmozás*, amely az embert a másik emberrel, s a természettel is konfliktusba hozza. Olyan külső célok nyomása alatt, mint például bizonyos makrogazdasági struktúrák működése, elkeseredett kigazdák kerülhetnek olyan helyzetbe (például túltermelési helyzetbe), hogy kénytelenek leszüreteltetni és megsemmisíttetni a káposztafejeket, még mielőtt élelmiszer gyanánt azokat bárki felhasználná. Ugyancsak nem hierarchikus, hanem a külső célmegvalósítás nyomát viselik magukon azok a gazdasági struktúrák, amelyek milliárdok éhezésével, élelmiszerpazarlással, családi gazdaságok tönkretételével, háborúkkal és drámaian súlyos környezetterheléssel járnak, de semmiképp sem ontológiai többlettel. S bár a túltermelést és túlfogyasztást környezetetika szempontból *erős antropocentrikus* megnyilvánulásnak tartják, alapvetően nemcsak környezetellenes, hanem paradox módon *erősen emberellenes* gyakorlat is – ha az ember fogalom jelentését keresztény horizontban értelmezzük, tehát a kárvallott emberek tömegeire is következetesen kiterjesztjük.

(ii) Ezután Tamás *isteni mindentudásra* való reflexiójának deckersi kritikáját vizsgálom. Deckers bravúros szillogizmusokkal bizonyítja, hogy Tamás egyszerre volt a *szabad akarat* élharcosa és a szabad akaratot kizáró *determinizmus* indirekt terjesztője is. Ugyanis *implicit módon* nemhogy a nem-emberi létezők szabadságát, de még az emberi

*szabad akaratot is negligálta*, s mindkettővel egyaránt az ökológiai egyensúlyra kártékony erős antropocentrizmusához járult hozzá. Deckers a következőképp érvel:

Tamás hitt az ember szabad akaratában, és abban, hogy a földi lények közül csak az ember képes szabadon cselekedni.<sup>152</sup> De abban is hitt, hogy *Istennek van egy örökkévaló tudása a teremtett kontingens létezők teljes történetéről*. A történetek azon részleteiről is, amelyek emberi szempontból nézve majd csak a jövőben következnek be. (Keresztény horizontban Istenen kívül minden entitás *kontingens*, vagyis *esetleges* létező, mivel létezése nem szükségszerű, hanem más létezőknek, illetve végső soron a végső létalapnak, Istennek köszönheti létezését.) A *Summa Theologiae* alapján, amíg mi nem tudjuk, hogy ki van előttünk, és ki van mögöttünk egy hosszú úton, Isten tudja, mert ő átlátja az egész utat. Tehát mindaz, amit mi szukcesszíve ismerünk meg, Isten együtt látja az örökkévalóságból.<sup>153</sup> Ez azonban Deckers szerint egy önellentmondás, hiszen ha Isten már előre tudja, hogy mit fogok tenni a jövőben néhány vagy inkább az összes esetben, kételkednünk kell abban, hogy bárki képes-e olyan döntést hozni, amely valóban az ő saját döntése. Dombrowski érvét is felhasználja, miszerint ha Isten előre tudja minden jövőbeli eshetőség végkimenetelét, akkor az eshetőségek nem is igazán eshetőségek, hanem az isteni szellemben már előre aktualizálódott – végső soron determinált – események.<sup>154</sup> Deckers mindebből arra jut, hogy ez az indirekt, de mégis hathatós tamási determinizmus vezetett a XVII. században virágzó szaktudományok műveléséhez elengedhetetlen *módszertani determinizmus*hoz. E determinizmus árnyékában pedig a nem-emberi természet egy nagy mechanikus rendszernek tűnt megfosztva minden szubjektivitásától, kreativitásától és belső teleológiájától. Ennek következtében a tudományok fejlődését előmozdító újkori ember minden gátlás nélkül avatkozott be a természetbe saját kényelmi vagy jólleti céljait követve. Erre vallanak az érzéketlen állatkísérletek, a mezőgazdasági vagy ipari célú féktelen erdőirtások – kifogásolja Deckers.<sup>155</sup>

(A kritika kritikája) Deckers kritikájának a bemutatása után most egy lehetséges keresztény viszontválaszt adok. Deckers a tamási filozófia indirekt determinizmusának feltárásával hasonló problémát érint, mint a XVI. századra visszanyúló úgynevezett *tomista-molinista* vita, jóllehet Deckers e vitáról nem tesz konkrét említést a tanulmányban. A molinis-

<sup>152</sup> Aquinas, Thomas: *Summa Theologiae*, Ia, q.12 a.4; q.103, a.5; ScG, III, 112.2, idézi Deckers 362.

<sup>153</sup> Aquinas, Thomas: *Summa Theologiae*, Ia, q.14, a.13, idézi Deckers 362.

<sup>154</sup> Dombrowski, Daniel: *The Replaceability Argument*. in *Process Studies* (30, 2001), pp. 22–35. idézi Deckers 362

<sup>155</sup> Deckers Jan: *Christianity and Ecological Ethics* 362



ták a spanyol jezsuita *Luis de Molina* (1535–1600), a tomisták pedig a spanyol domonkosrendi *Domingo Báñez* (1528–1604) álláspontját védték. Alapvetően mindkét iskola Tamást kívánta követni, csak egymással épp ellentétesen interpretálták Tamás felfogását arról, hogy Isten hogyan ismeri meg a teremtmények jövőbeni szabad tetteit.

A *molinisták* szerint Isten nem önmagától, hanem a szabad akaratra képes teremtményektől (emberek, angyalok) tudja, hogy a jövőben milyen szabad döntéseket hoznak. A *tomistáknak* pedig az lett a véleménye, hogy Isten öröktől fogva tudja, hogy a szabad akaratra képes lények mit fognak tenni.

A molinista nézet azért problematikus, mert keresztény horizontban elfogadhatatlan, hogy Isten bármilyen ismeretre ne Önmagától tegyen szert. Így az is elfogadhatatlan, hogy Isten *kényszeren* teremtményeitől, az emberektől tájékozódni, hogy majd mire használják szabad akaratukat. A tomista nézet pedig azért problematikus, mert egy tévedhetetlenül működő isteni előrelátás vélelmezése összeegyeztethetetlen a valódi teremtményi szabad akarat vélelmezésével.

Deckers okfejtése a tomista magyarázathoz áll közelebb. Keresztény horizontban azonban mindkét magyarázat egyformán csekély jelentőségű. 1607-ben V. Pál pápa (1605–1621) regnálása alatt a Szentszék *mindkét félnek megtiltotta*, hogy a másikat eretnekséggel vádolja. A vita a mai napig sem csitult el teljesen, és egyik iskolának sem sikerült kielégítő megoldást találni. Ami a jelentőségük csekélységét illeti, manapság már mindkét álláspont a köztük levő vitákkal együtt a „*megmerevedett álláspontok és viták*” körébe tartozik, amint Hilberath fogalmaz: napjainkra már kikerültek a keresztény horizontú teológiai problematika előteréből.<sup>156</sup> Ez azonban nem meglepő, hiszen a teológiának nem az a feladata, hogy minden egyes hitbeli kérdésre egzakt feleletet kreáljon, hanem az, hogy a hívő ember hittapasztalatáról a lehető legtöbb értelmes állítást tegyen. A hittapasztalat tartalma ugyanis mindig több, mint ami emberi nyelven elmondható. A szabad akaratlan kapcsolatban a szabad akaratban hagyományosan hívő (katolikus, ortodox) keresztény felekezetek híveinek és teológusainak csupán annyi fontos, hogy sem Isten abszolút transzcendenciáját, sem az emberi akarat szabadságát ne tagadják.

Meglátásom szerint a vita Isten antropomorfizálásának eredménye. Az antropomorfizálás abban érhető tetten, hogy a molinista oldal egy olyan Istent képzel el, aki az emberhez hasonlóan csak azt ismerheti meg, ami előre kiszámítható. A tomista oldal pedig

---

<sup>156</sup> Hilberath, Bernd Jochen: *Kegyelemtan* in *Dogmatika Kézikönyve II.* (szerk. Schneider, Theodor, Vigilia kiadó, Budapest 1996), pp. 33.; Mehrle Tamás: *Isten tevőleges tulajdonságai* in *Dogmatika* (szerk. Ladocsi, Gáspár PPKE, Budapest 1993), pp. 33–34.

egy olyan Istent, aki nem képes szabadon úgy dönteni, hogy bizonyos ismeretekre a teremtményein keresztül jusson. Kellő dezanropomorfizálással Isten mindkét korlátozás alól felmenthető. Persze az, hogy Isten melyik metodikával biztosítja a szabad akaratot, továbbra is kideríthetetlen, vagy ha szabad mondani, lényegtelen marad.

Deckers a kereszténység általa vélt determinizmusát a nyugati erős antropocentrizmus egyik fontos ideológiai előzményének tartja. Szerinte ez alapozta meg, hogy a tudományok fejlődését előmozdító újkori ember a lehető legerősebb antropocentrikus módon, minden *gátlás nélkül* avatkozott bele a természetbe. Azonban keresztény horizontban nemhogy ebből az instabil megalapozottságú indirekt tomista determinizmusból, de még a protestáns megigazulás-tan *direkt determinizmusából* (predesztináció-tanából) *sem* lehetséges a természetbe való gátlástalan emberi beavatkozás legitimálására következtetnünk. (Például Luther, bár az ember halál utáni üdvössége szempontjából az ember szabad tettei jelentőségét elvetette, tanaiból mégsem lehetséges arra következtetni, hogy bárki pillanatnyi kedve szerint bármit gátlástalanul megtegyen. A Lélek gyümölcseiként hitből fakadó tetteket ugyanis – ha nem is az üdvözülés eszközeinek –, de mindenképpen a hit valódiságának bizonyítékainak és ezért szükségesnek tekintette.<sup>157</sup> Albert mainzi érsekhez címzett levelében írja, hogy minden püspök elsőrendű és egyetlen kötelessége, hogy a nép az evangéliumot és Krisztus szeretetét tanulja meg.<sup>158</sup>)

### 3.3. Konklúzió

White és Dekers egyfajta leegyszerűsítéssel viszonyul a kereszténységhez, hiszen immanens megértési horizontjukhoz illően nem abban a tágabb látókörben szemlélik a hitigazságokat, mint azok, akik bensőleg megélt hittapasztalattal rendelkeznek, amely által könnyebben találják meg az összefüggéseket a hitigazságok immanens horizontban igen szövevényesnek látszó sűrűjében. Az immanens horizontú kritikai szerzők viszont abban nyújtanak többet, hogy általában könnyebben tapintanak rá a kereszténység torzításából adódó hibákra vagy hibalehetőségekre. Erős antropocentrizmussal való vádjuk a kereszténység iránt érdeklődőket – akár hívőket, akár nem hívőket – a hittanításokkal kapcsolatos felfogásuk megtisztítására motiválhatja, mely által ki-ki el tudja választani a hittanítások ökológiailag

---

<sup>157</sup> Virág Jenő: *Luther Önmagáról* MEK, internetes hivatkozás <http://mek.oszk.hu/02500/02567/html/> (Letöltve: 2016. február 19.) „A szentírásstudományok egyetemi tanára” c. fejezet.

<sup>158</sup> Luther, Márton: *Levél Albert mainzi érsekhez* in *Luther Márton művei* (szerk. Masznyik Endre, Luther Társaság, Budapest–Pozsony 1904–1917), pp. 29.

káros félreértelmezését attól az egyetemes szeretetüzenettől, amely a kereszténység lényege és az ökológiai fenntarthatóság egyik lehetséges hathatós etikai alapja.

## 4. Pánexperencialista perspektíva

A pánexperencializmus Alfred North Whitehead (1861-1947), és Charles Hartshorne (1894-2000) nevéhez köthető úgynevezett *folyamatfilozófia* iskolából indul ki.

### 4.1. A keresztény ontológiai felfogás folyamatfilozófiai kritikája

A *pánexperencialista kritika* azt ajánlja, hogy a kereszténység erős antropocentrizmusától való szabadulása érdekében elimináljuk a valóság dualista felosztását, s helyette *holisztikus ontológiát* adoptáljuk a *folyamatfilozófiából*. A folyamatfilozófia ugyanis szembefordul a kereszténységet és általában a nyugati kultúrát jellemző ontológiai dualizmussal.<sup>159</sup>

Az ontológiai dualizmusban a valóság két ontológiailag különböző tartományra oszlik. Az egyik a materiális szubsztanciák tartománya, ahol a természet törvényei determinisztikusan határozzák meg az eseményeket. A másik pedig a lelki vagy mentális szubsztanciák tartománya, amelyben az eseményeket olyan belső teleologikus erők határozzák meg, mint például a szabad akarat. Amíg az anyagi entitások passzív termékei az univerzum törvényei által megszabott történéseknek, addig a szellemi létezők önmaguktól képesek változásra. A központi problémát az jelenti, hogy a két szeparált tartomány *hogyan kerülhet kapcsolatba* egymással.

Whitehead szerint az európai materializmus a két elszeparált tartomány közötti kapcsolat problémáját úgy oldja meg, hogy a mentális tartományt tagadja. A valóság végső elemei így már csak materiális szubsztanciák maradnak, amelyek semmiféle lelki jellegű sajátossággal sem bírnak. A világ ezáltal egy objektumokból álló gyűjteménynek van feltüntetve szubjektív vonások nélkül.

Whitehead, a modern tudomány XVII. századi kialakulása óta egyre fokozottabban érvényesülő materialista anyag-elképzelésről kritikusan így nyilatkozik: „*Egy ilyen anyag önmagában érzéketlen, értéktelen, céltalan. Csak azt teszi, amit megtehet, vagyis pusztán egy szabályozott rutint követ, amely más anyagi entitásokkal való külső kapcsolatok által hat rá.*”<sup>160</sup> Ezeknek a független és tartós szubsztanciáknak a belső konstitúciója változatlan, így a *valóságban tapasztalható változások* csupán látszólagos, lényegi változásokat egyáltalán nem jelentő felszínes állapotváltozások.<sup>161</sup> Olyasfajta *pozicionális* változások, amelyek során az egymással érintkező szubsztanciák nem változtatnak egymás belső konstitúcióján,

---

<sup>159</sup> Vö. David Ray Griffin: *Reenchantment Without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion* (Cornell University Press, Ithaca, NY 2001), pp. 5-7.

<sup>160</sup> Whitehead, Alfred North: *Science and the Modern World* (Free Association Books, London 1985), pp. 22

<sup>161</sup> Uo.

hiszen csak külsőleges, lényegi változást elő nem idéző kapcsolatban vannak egymással. Pozicionális változásukat pedig a természet rendszerére jellemző *hatóokság* idézi elő. Az így létrejövő oksági láncolatban a *jelen* eseményeket *kizárólag múltbéli* okok határozzák meg, amelyek a *változhatatlan törvények* szerint funkcionálnak. Még az a féle fejlődés is pusztán pozicionális újrendeződés, amely során az egyszerű anyag komplexebb anyaggá alakul a véletlenszerűen működő okoknak köszönhetően. Nincs helye semmiféle végső hatóoknak, sem végső céloknak sem szabad akaratnak. Ezen ontológiai elv tükröződik Michael Ruse (1940-) genetikai determinizmusában. Ruse a szabad akaratnak nevezett jelenséget a *génjeink által ránk testált illúzió*nak (illusion fobbed off on us by our genes) tartja.<sup>162</sup> Az emberi viselkedés ezek szerint a gének és a környezeti faktorok közötti interakció függvénye. A szabad akarat pedig csak illúzió.

Whitehead szerint a materializmus imént vázolt koncepciója csak nagyon absztrakt entitásokra érvényes, amelyek logikai ítéletalkotás eredményei, ugyanakkor *indifferens a konkrét entitások organikus jellegével*. Az amerikai filozófus a konkrét létezők *organikus mivoltára* koncentrált, s ennek okán az *organizmusfilozófia* (philosophy of organism) elnevezést javasolja a tudományfilozófia alternatív elnevezésekén.<sup>163</sup> Whitehead a dualizmusban elszeparált két tartomány közötti áthidalhatatlannak tűnő szakadékot a két szféra közötti folyamatos kapcsolat feltárásával igyekszik eltüntetni. Főművében, a *Folyamat és realitás*-ban (1929) korrigálja a szellem és az anyag széttagolását éppúgy, mint a szubsztanciára és akcidentiára történő klasszikus felosztást, vagy az immanens-transzcendens kategóriapár *ellentétpárként* való használatát. Árik Zsófiát idézve: „Whitehead szerint minden entitás az egész Univerzumot tartalmazza az adatai között, vagy más szóval, annak egy aspektusa, egy saját univerzum, összefüggőség, rész és egész viszonya, és részesedés. Ez olyan, mint a vízcseppek viszonya egymáshoz és a tengerhez. Ilyen módon nem tárgyalhatjuk a transzcendenciát és immanenciát egymáson kívül, egymástól függetlenül, ezeknek a fogalmaknak szükségük van egymásra.”<sup>164</sup>

Descartes dualista szubsztanciáitánál felülvizsgálva Whitehead arra jutott, hogy a szubsztancia fogalma – amelynek jelentése a világ és jelenségei legáltalánosabb, minden változás során megmaradó belső lényege – nem megfelelő kategória a világ ontológiai szerkezetének megértéséhez. Nincs olyan entitás, sőt olyan isten sincs, amelynek önmagán kívül

<sup>162</sup> Ruse, Michael: *The Significance of Evolution in A Companion to Ethics* (szerk. Singer, Peter, Basil Blackwell, Oxford 1993), pp. 506.

<sup>163</sup> Whitehead, Alfred North: *Science and the Modern World* 98

<sup>164</sup> Árik Zsófia: *Útban egy Folyamatteológia felé*, (2004), pp. 9. internetes hivatkozás: [https://www.academia.edu/3828038/Utban\\_egy\\_Folyamatteologia\\_fele](https://www.academia.edu/3828038/Utban_egy_Folyamatteologia_fele) (Letöltve: 2017-08-19)

ne lenne szüksége semmire, hogy fennmaradjon, vagy amely csak önmaga fennmaradásáért van.<sup>165</sup> A világ inkább *aktuális* történések, aktuális létezők összessége, amelyben minden összefügg mindennel.<sup>166</sup> Minden jelenleg egzisztáló aktuális entitást bizonyos mértékben *múltbéli aktuális entitások* határoznak meg, azáltal, hogy minden jelenleg egzisztáló aktuális entitás az ő önnön *prehenziója* (amely egyfajta aktivitás) során figyelembe veszi vagy érzi a múltbéli egykori aktuális entitások hatását. A hatást nem csak passzív módon szenved el, hanem a hatás fogadása közben *saját maga* kreativitását is helyzetbe hozza. A jelenlegi aktuális entitásoknak nemcsak a múltbéli aktuális entitások iránti prehenziójáról beszélhetünk, hanem bizonyos *fokig a jövőbeli aktuális entitások iránti prehenziójáról* is. A jelenlegi aktuális entitásokat így némiképpen jövőbeli aktuális entitások is meghatároznak. Minden aktuális entitás *belsőleg a múltjával* van kapcsolatban, mivel a múlt képes befolyásolni a jelent, és *külsőleg a jövőjével*, mivel a jövő képtelen befolyásolni a jelent. A *determinált* aspektus (az előidejű entitások által az utóidejű entitások *meghatározott* mivolta) alkotja az aktuális entitás fizikai pólusát, amíg a *determináló* aspektus (az előidejű entitások *meghatározó* mivolta az utóidejűekre) a mentális pólusát. Whitehead úgy gondolta, hogy mindkét pólus jelen van mindegyik aktuális entitásban akkor is, ha erejük relatíve változhat.<sup>167</sup> Ez az ontológiai szemlélet helyt ad mind a hatóokságnak mind pedig a célokságnak a természetben. Az relatíve önmagukat okozó aktuális entitásokat nem pusztán a múlt determinálja, hanem újdonságokat produkálnak azáltal, hogy válogatnak a lehetőségek, mint lehetséges célok tárházából. Whitehead ebben az értelemben beszél az entitások önmegvalósításról mint a tények végső tényéről ('ultimate fact of facts').<sup>168</sup>

Mindez elvezethet bennünket a *pánexperencializmus* terminus bevezetéséhez. Azáltal, hogy a biológiai értelemben élettelen entitásoknak az angol származású filozófus aktivitást tulajdonított – amelyet olykor kreativitásnak nevezett – nem utasította el, hogy a pánpszichizmus névvel aposztrofálják ontológiáját, bár nem is fogadta el. David Ray Griffin (1939-) a pánpszichizmus helyett a *pánexperencialista ontológia* elnevezést használja két okból kifolyólag: Először is a psziché elnevezés olyan magas szintű receptivitásra utal, mint amilyenre az értelem (mind) vagy öntudat (consciousness) képes, miközben a receptivitásnak e magas szintjével nem rendelkezhet minden aktuális entitás. Így a pánpszichizmus akár olyan bizarr ötlettel is előállhat, hogy fogadjuk el, hogy egy neuronnak öntudata van. A

<sup>165</sup> Whitehead, Alfred North: *Religion in the Making* (Cambridge University Press, Cambridge 1930), pp. 94.

<sup>166</sup> Whitehead, Alfred North: *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (The Free Press, New York 1978), pp. 14.

<sup>167</sup> Whitehead, Alfred North: *Religion in the Making* 104-105

<sup>168</sup> Whitehead, Alfred North: *Process and Reality* 222

pánexperencializmus pedig csak azt kéri elfogadni, hogy egy neuronnak *experienciája* van.

Az angol *experience* főnévi értelemben a magyar szavak közül a tapasztalás vagy tapasztalat szóhoz áll legközelebb. De ebben a kontextusban olyan tapasztalatról van szó, amely során valami új jön létre, tehát a tapasztaló valamiféle produktív állapotváltozáson megy keresztül az *experiencia* során. E jelentéstöbblet miatt a magyar tapasztalat szó helyett az angol szó egyszerű magyarosított változatát használok: *experiencia*.

A whiteheadi *experience* (továbbiakban *experiencia*) az entitásoknak egy olyasfajta receptivitására utal, amely lényegesen meghaladja a materialista értelemben vett dolgok puszta passzivitását, de nem éri el a vallásokban vagy a pszichológiában feltételezett lelkeknek tulajdonított érzékenység szintjét. Továbbá a *psziché* alatt általában maradandó (*enduring*) szubsztanciát értenek. Whiteheadnél viszont a természet végső egységei pillanatnyiak, átmenetiek.<sup>169</sup> Az aktuális entitások mellett, hogy nem tartósak, meghatározzák saját szubjektív *processzusait*.<sup>170</sup> Griffin szerint az aktuális entitások minden tartós egyedet – mint például egy élő sejtet vagy egy emberi értelmet – a *létezés két módja között oszcillálnak* az események egymást követő láncolatában. Az egyik a *szubjektív mód*, amelyben a *belőlük kiinduló* célokság vagy az öndetermináció dominál, a másik pedig az *objektív mód*, amelyben a *rájuk irányuló* hatóokságé a főszerep.<sup>171</sup> A látszólag tartós dolgok a valóságban hasonló formájú aktuális entitások közösségei, amelyek az idő vonalán, mint *láncszemek* kapcsolódnak egymásba. Gyakran ezek a látszólag tartós dolgok egyesülnek téridőbeli közösségeket hozva létre, például sziklákat vagy békákat.

Az *experienciák egységének* különböző szintjei vannak, attól függően, hogy az aktuális entitások közösségei vajon oly módon szerveződnek-e, hogy a tag-entitások közül egy domináns entitást hoznak ki magukból. Ha van domináns entitásuk, összetett egyedről beszélünk Hartshorne nyomán.<sup>172</sup> Például egy asztalon fekvő kőnek nincs uralkodó tagja, így a kő pusztán egyenrangú aktuális entitások aggregációnált közössége. Egy élő sejtnek viszont már magasabb rendű egysége van, mivel a sejtorganellumok, amelyekből áll, egy az övéknél magasabb fokú *experienciára képes entitást, vagyis egy önálló sejtet* konstituálnak. A sejt *experienciája* részben az organellumok lététől függ, a sejt pedig egészként az organel-

---

<sup>169</sup> Griffin, David: *Unsnarling the World-knot: Consciousness, Freedom, and the Mind-Body Problem* (Berkeley: University of California Press, California 1998), pp. 78.

<sup>170</sup> Whitehead, Alfred North: *Process and Reality* 69.

<sup>171</sup> Griffin, David: *Reenchantment Without Supernaturalism* 6

<sup>172</sup> Hartshorne, Charles: *The Compound Individual in Whitehead's Philosophy: Selected Essays, 1935–1970* (szerk. Charles Hartshorne, University of Nebraska Press, Lincoln 1972), pp. 41–46.

lumokat befolyásolja. Mivel az egész nagyobb, mint a részek összessége, minél differenciáltabb egy összetett *egység*, annál *egységesebbnek* tekinthető az az egység. Ahhoz, hogy valamit *valós egyednek* tarthassunk, feltétel, hogy ne csak *aggregacionális közösség* legyen, mint a kő, hanem összetett, hierarchikus szerkezetű legyen, mint a sejt. A valós egyedekről mondja Whitehead, hogy a sokaság *eggyé* válik, és hogy az *egy* által növekszik (the many become one, and are increased by one). Tulajdonképpen minél inkább egyednek (egyedinek, egy-ségnek) tekinthető egy entitás, annál differenciáltabb, hierarchikusabb az ontológiai szerkezetét meghatározó experientia-rendszere.<sup>173</sup>

Bár nehézséget jelent a különféle egységek experenciájának összemérése, konszenzus van a folyamatgondolkodók között abban, hogy az állatok magasabb szinten vannak, mint a növények, és hogy az állatok közül azok valósítják meg az experientia legmagasabb fokát, amelyek a legfejlettebb idegrendszerrel rendelkeznek. Whitehead kétségbe vonta az uralkodó helyzetek létét az egyszerű állatoknál, mint például a férgekénél és a medúzáknál. Szerinte ezek a sejtek az összehangoltságnak pusztán a látszatát keltik, hiszen jelentéktelen centralizációval bírnak, mivel, ha kettévágjuk őket, a részeik egymástól függetlenül tovább funkcionálnak. A növények whiteheadianus ontológiai értékelését fémjelzi, amikor azt írja: „*a fa egy demokrácia*”<sup>174</sup>.

A *whiteheadianus környezetfilozófusok* nem mindegyike fogadja el, hogy a növények vagy az alacsonyabb rendű állatok híján vannak a prezidens okkáziónak. Például Deckers szerint a *különböző részeknek* – amelyekből a növények állnak – speciális funkcióik vannak, s mindegyik hozzájárul a *növény egészének* jóllétéhez. Annak ellenére, hogy egy domináns központot nehéz lenne lokalizálni, és annak ellenére, hogy a növények kevésbé komplexebbek, mint az állatok, attól még nem szükségszerű, hogy nem is létezik ilyen központ a növényekben. Deckers az említett alacsonyabb fejlettségű állatok homogenitása melletti azon érvet sem fogadja el, hogy kettévágva is képesek regenerálódni. Deckers szerint ez kevés annak alátámasztására, hogy ezek az állatok híjával lennének aktivitásuk valamiféle központjának. Ez azért érdekes, mert jóllehet Whitehead ontológiája alapján feloldható a világ hagyományos antropocentrikus hierarchikus szemlélete, de Deckers ennél többet szeretne. Nevezetesen a Whitehead által elfogadott hierarchia-maradványokat eltörölni, és az ember önérdek-követésének jogosságát is új alapokra kívánja helyezni, olyan alapokra, amelyekkel a nem-emberi létezők önértéke még jobban összeegyeztethető.

<sup>173</sup> Vö. Whitehead, Alfred North: *Process and Reality* 21

<sup>174</sup> Whitehead, Alfred North: *Adventures of Ideas* (Cambridge University Press, Cambridge 1933), pp. 264; *Process and Reality* 108



A továbbiakban amellet érvelek, hogy a pánexperientialista ontológiának környezetetikaik jelentősége van. Whitehead filozófiája alapján az embernek nincs magától értetődő inherens értéktöbblete, így az erős antropocentrizmus kiiktatható vele. Az ember inherens értéktöbbletének lehetetlensége abból következik, hogy az *experientia* a világ folyamatának (vagy történetének) fő vezérfonala. Jóllehet az experientiális egység különböző szinten valósul meg a dolgokban, de ebből semmiféle érték-hierarchia sem következik a létezők között. Tudniillik minden egyes entitásnak valamilyen szinten experientiája van *valamennyi más entitásról*, az entitások összességéről és a világról is, ezáltal pedig egyrészt minden egyes experientia áthatja egymást. Másrészt *minden egyes létező aktuális aktivitása (megvalósulása) függ* minden egyes más létező aktuális aktivitásától a világot meghatározó, teret-időt egybekötő prehenzió-hálózaton keresztül. E kölcsönös függés és kölcsönös experientia-átjárás eltünteti a létezők közötti érték-különbségeket, az immanens és a transzcendens közötti különbség felszámolása pedig szintén az ember *hagyományos nyugati erkölcs értelmében vett* értéktöbbletét és kitüntetett szerepét negligálja.

Whitehead folyamatfilozófiáját kutató Deckers a keresztény antropocentrizmus erős mivoltára következtet; továbbá az ember természetén belüli helyzetét egy olyan szubjektum-objektum dualizmussal jellemezi, mely alapján egy átjárhatatlan választóvonal osztja ketté a világot *szubjektumokra* és *objektumokra*. A szubjektumok az emberek, míg az objektumok a nem-emberi létezők. Deckers szerint e felfogás arra készítet bennünket, embereket, hogy kényünk kedvünk szerint tárgyasítsuk és kihasználjuk az objektumokat.<sup>175</sup>

Deckers nézeteinek a bemutatása után egy lehetséges keresztény etikai viszontválaszt mutatok be. Meglátásom szerint a materializmussal szembeni whiteheadi kritika egy irányba mutat a kereszténységnek a materializmussal, különösképp a dialektikus materializmussal szembeni apologetikájával. A kereszténység ugyancsak tévesnek tarja, hogy az élet megjelenése *kizárólag* pusztán szaktudományosan beazonosítható folyamatoknak (földmozgások, légköri események, stb.) köszönhető. A dialektikus materializmus elfogadja, hogy az anyag mennyiségi változásai minőségi változásokat idéznek elő, sőt Lenin még a gondolat tisztán anyagnak való minősítését is hibásnak tartja.<sup>176</sup> Minthogy a materializmus, ill. a szaktudományok az élet *létrejöttének* a magyarázatában elutasítanak bármiféle Istentől eredő kreativitást, az élet megjelenését nem tudják megfelelő módon magyarázni. A keresztény horizontban a kérdés lényege az, hogy az ellentétes logoszok (különféle empirikus tényezők)

---

<sup>175</sup> Deckers, Jan: *Christianity and Ecological Ethics* 364–365

<sup>176</sup> Lenin, V. I.: *Matyerializm i empiriokrityicizm* (Polnoje Szobranijje Szocsinyenyij, I.P.L., Moszkva 1968), pp. 131.

miért úgy hatottak egymásra (dia-logosz), hogy közben olyan rendet eredményeztek, amely bennük és az alacsonyabb szinten nem található meg.<sup>177</sup> A véletlenre való reflexió problémájára a Gaia-elmélet kapcsán térek vissza. Azonban a whiteheadi ontológia környezetfilozófiai szembeállítását a keresztény dualizmussal irreleváns, mivel egy olyan *ontológiai dualizmussal* szemben alkalmazzák a folyamatfilozófiát, amelyen dualizmus nem is jellemzi a kereszténységet.

Deckers összemossa az ismeretelméleti és az ontológiai dualizmust. A kereszténység valóságszemléletét Aquinói Tamásnak a *tökéletes visszatérés* tana világítja meg, amely abból indul ki, hogy fejlődésünk (ontogenetikus) kezdeti szakaszán az alanyi és tárgyi világ egységet alkot. Az öntudatunk kifejlődése előtt ugyanis úgy voltunk benne a valóság közegeiben, hogy nem volt tudatos számunkra sem alanyiságunk, sem a vele szemben álló tárgyak világa. Ezt az eredeti egységet már csak akkor voltunk képesek kétféle bontani, amikor énünkkel szembeállíthattuk a valóság rajtunk kívül eső részét, melyből létrejött az alanyi és a tárgyi világ osztottsága. Azt az aktust, amely során tudatunk beleoltja magát a valóságba, és amelyben azt önmagától függetleníti, azaz tárgyiasítja, majd önmagához visszatérítve tudatott tartalommal alakítja önmaga számára, Aquinói Tamás a *tökéletes visszatérés* (lat. *reditio completa*) fogalommal illeti. A *De veritate* első kérdése kilencedik cikkelyében írja: „*a legtokéletesebb létezők, mint amilyenek az értelmes természetű magánvalók, tökéletes visszatérésben hajlanak vissza mibenlétükhöz. Azzal ugyanis, hogy megismernek valami önmagukon kívülre helyezett dolgot, valamiképpen önmagukon kívülre hatolnak. Amennyiben azonban tudnak arról is, hogy megismernek, már kezdenek visszatérni önmagukhoz, mivel az ismeretvékenység közvetítő a megismerő és a megismert között. Ez a visszatérés pedig azzal teljesebbé válik, hogy megismerik saját mibenlétüket*”.<sup>178</sup> A tökéletes visszatérés során tehát kétféle dualizmus is kapunk, az alanyi (megismerő) és tárgyi (megismert) világra osztottság dualizmusát, valamint ezzel párhuzamosan a tökéletes visszatérésre képes létezők (alanyok) és az ugyanerre nem képes létezők (tárgyak) szerinti dualizmust.

Azonban keresztény horizontban mindaz, amit a létezők világából az emberi szellem felfog, nem teljesen független magánvalóság, hanem olyasvalami, amit *befolyásol az ember*

---

<sup>177</sup> Turay Alfréd: *Kozmológia* (SZHF, Szeged 1996), pp. 43.

<sup>178</sup> Thomas, Aquinas: *De veritate*, q.1.a.9 „...illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodam modo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias”

Internetes hivatkozás: <http://www.corpusthomicum.org/qdv01.html> (letöltve 2017. július 13.)

A magyar fordítás forrása: Turay Alfréd: *Lételemélet* (PPHA, Budapest 1984), pp. 4.

*tudati* aktusai. Maga a valóság az embertől, a tárgyiasító tudattól függetlenül, *nem tárgyként* létezik, hiszen tárggyá csak a tudat tevékenysége nyomán válik.<sup>179</sup> A kereszténység is tudja, hogy mi emberek ugyanazon valóság részei vagyunk, mint bármely más létező, és azt is, hogy az univerzum – amelynek az emberiség is része – nem a szellemünk megismerő tevékenységének terméke, hanem sajátos és megismerhető valóságok formájában önmagában létezik, amelyről végsősoron Isten közléséből tudunk. (A van ige objektivitásának Isten a garanciája, aki a kontingens létezők apodiktikus alapja.) A valóságot a kereszténység egy-  
ségben szemléli, s csak az ismerettevékenység során osztja alanyi és tárgyi világra. Javaslom, hogy ezért tulajdonképpen ne ontológiai, hanem sokkal inkább *episztemológiai dualizmusról* legyen szó a kereszténységben, ha össze kell hasonlítani a folyamatfilozófiával, ahol szintén nincs ontológiai dualizmus, igaz episztemológiai sem. Azonban a keresztény ontológiai koncepció is alkalmas arra, hogy az ember tudatosítsa magában, hogy egy nagy holisztikus egység része, amelyben neki nem csak funkciója, hanem *felelőssége* is van.

A transzcendens – immanens szféra szerinti dualizmus is arra kísértheti a keresztény antropocentrizmus kritikussait, hogy azzal vádolják a keresztény filozófiai antropológiát, hogy az embert túlzott önbecsülésre készíteti a nem-emberi létezők kárára, mivel a kereszténység a földi lények közül csak az embernek tulajdonít transzcendens mivoltot. Immanens megértési horizontban a transzcendens jelző mint a természetfeletti szinonimája egyben némileg természetellenest is jelent. Erre vall, amint a csodákat olyan eseményeknek definiálják, amelyekben *felfüggesztődnek* a természet törvényei.<sup>180</sup> A természet törvényeit felfüggeszteni pedig *természetellenes* dolog, amennyiben a természet törvényeit a természet elválaszthatatlan részének tekintjük. Azonban a hívő ember felfogásában a természetes és a természetfeletti nem antonímák. Keresztény horizontban hasonlóképp a szakrális és természetes sem ellentétes jelzőpár. A természetes sokkal inkább a *természetellenes* antonímája. A szakrális a természetfeletti utal, azonban a természet természetes tulajdonsága a természetfeletti való irányulás. A természet természetfelettségének negálása – egyben a természet deszakralizálása – viszont *természetellenes*. E felfogásban a panteista ihletésű környezetetikák hasonlítanak a keresztény ihletésűekre, s gyakran a természet *reszakralizálását* célozzák meg (például Lovelock, Naess).

---

<sup>179</sup> *Joseph de Finance: Connaissance de l'être* (Desclée, De Brouwer, Paris 1966), pp. 473.

<sup>180</sup> *Englis Oxford Living Dictionaries: Miracle*,  
internetes hivatkozás: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/us/miracle> (letöltve 2017. augusztus 18.)

Deckers a kartéziánus dualizmust hibás módon azonosítja a keresztény felfogással. Ontológiai dualizmus nem a mainstream kereszténységre, hanem a karteizianizmusra jellemző. A dualizmusban elszeparált két tartomány ontológiai problémája csak látszólag érinti a mainstream kereszténység fősodrát. A keresztény és a kartéziánus ontológia hasonlóságának látszatát több félreérthető motívum okozhatja, például az objektív Istenben való hit, Anselmus Cantuariensis (1033-1109) ontológiai istenérvének descartes-i alkalmazása vagy Aurelius Augustinus (354-430) és Descartes módszertani szkepszisének hasonlósága. Itt és most ez utóbbit mutatom be a látszat-azonosság szemléltetésére, a többi félreérthető motívumról ugyanis még lesz szó e dolgozatban. Descartes a szolipszizmusból való kiút-keresés kényszerpályáján jutott el a dualizmushoz. Az ismert kiinduló tétel: „Észrevettem, hogy ebben: gondolkodom, tehát vagyok, csak egy dolog az, ami meggyőz e tétel igazságáról, tudniillik az, hogy egészen világosan belátom: ahhoz, hogy gondolkodjunk, léteznünk kell”<sup>181</sup>. Az útkeresés eredménye két tökéletesen elszeparált valósággrész lett: az egójukról való tudással rendelkező *res cogitans* szubsztanciákból álló szektor és a minden egyéb létező *res extensa* szubsztanciákból álló szektora. (A kétféle szubsztancia mellett a harmadik ontológiai alapfogalma Descartes-nak az Isten.) A kartéziánus ontológiai rendben a *res extensa*-k igen távol helyezkednek el a *res cogitans*-októl, de legalább megnyugodhatunk, hogy a *gondolkodó énen* kívül is van létezés. A mainstream kereszténység egyik legmeghatározóbb ókori teológusa, Aurelius Augustinus úgy tűnik, hasonló szolipszizmusból kiinduló ontológiai utat jár be, melynek eredményeképp a valóság alanyi pólusa és tárgyi pólusa közé hasonló dualista khóriszmosz kerül, mint Descartes-nál. Aurelius Augustinus megállapítja, hogy aki megismer, annak mind létéről, mind életéről bizonyossága van.<sup>182</sup> Az alanyi lét tudata olyan erős, hogy még a kételkedés és a csalódás tevékenységében is jelentkezik: „*Ha ugyanis csalódom, vagyok. Aki ugyanis nincs, csalódní sem képes.*” – így Ágoston.<sup>183</sup> Csak-hogy amíg az *ágostoni idézet* az embert a többi élőlény között különlegessé tevő *öntudat és szabad akarat bemutatásának* része, addig a  *descartes-i idézet* a módszeres szkepsziszből kiinduló útkeresés szolipszizmus-kerülésének *következménye*.

<sup>181</sup> Descartes, René: *Értekezés a módszerről*. IV. 3. (MEK), internetes hivatkozás: <http://mek.niif.hu/01300/01321/01321.htm> (Letöltve: 2017. szeptember 26.)

<sup>182</sup> Augustinus, Aurelius: *De libero arbitrio*, 2,3,7, internetes hivatkozás: [http://www.augustinus.it/latino/libero\\_arbitrio/index2.htm](http://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio/index2.htm) (Letöltve: 2017. július 14.). Eredeti szövegrész: *qui autem intellegit, eum et esse et vivere certissimum est*

<sup>183</sup> Augustinus, Aurelius: *De civitate Dei*, 11,26 Eredeti szövegrész: „*Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest.*” internetes hivatkozás: <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm> (Letöltve: 2017. július 14.)

A kereszténységben az ember kitüntetett helyzetéből nem következik olyan merev dualizmus, mint amilyen a karteziánus ontológiai felfogást jellemzi. Amíg a kereszténység emberrel kapcsolatos ontológiai reflexiói arra irányulnak, hogy az ember létezése *hogyan illeszkedik bele* a nem-emberi létezőkben gazdag objektív létezés rendjébe, addig a karteziánus ontológiának elsősorban az volt a problémája, hogy a valóságról való egyetlen biztos szubjektív tudáson kívül (Én vagyok) egyáltalán hogyan lehet más igaz ismeretre (tisza és világos fogalmakra) szert tenni a valóságról. Az egón kívüli világ létezése iránti kétséggel ugyan megküzdött Descartes, de a küzdelem végeredménye egy merev ontológiai dualizmus lett, amely olyan erkölcsi dualizmust vont maga után, miszerint az entitások közül csak a *res cogitans*-ok bírnak önértékkel, a *res extensa*-knak pedig kizárólag a *res cogitans*-ok javát szolgáló *eszközértékük* lehet. A descartes-i ontológia alapján az öntudat híján leledző állatoknak még valóságos fájdalmaik sem lehetnek élveboncolás során, hanem csak látszólagos fájdalmaik, akárcsak egy hasfájást szimuláló, síró bazári játék babáknak, az emberen kívüli élőlények öntudat híján *csak automata gépek*.<sup>184</sup>

A következő lépésben vizsgáljuk meg a kereszténység és a platóni dualizmus viszonyát. A platóni ontológiai gondolatnak ugyancsak van dualista jellege a valódi léttel bíró ideák világa és a *kevésbé létező* érzéki entitások (ideák képmásai) világa közötti különbségtétel miatt. Számos platóni gondolat került be a kereszténységbe, így a szellemi, lelki javak felértékelésének gondolata vagy a szellemi lélek testiség feletti uralkodásának gondolata (szóma széma).<sup>185</sup> De a kereszténység mindig ügyelt arra, hogy a transzcendencia értékelése ne hozza magával az immanencia leértékelését egy immanens – transzcendens merev dualista ontológiát kreálva. Ezt bizonyítja, hogy Nagy Szent Vazul (329/330 –379) ellenezte a szerzetesek testmegvető (immanencia-megvető) aszketikus *túlzásait*, mivel a kereszténységben a földi életet (immanencia) nem megvetésre való, hanem megbecsülésre, a földi élet ugyanis a transzcendens kiteljesedés irányába mutató szeretetcselekedetek megvalósításának terepe. Meglátásom szerint Platón ontológiai gondolkodása nemcsak a keresztény, immanencia-barátibb alkalmazásban, hanem eredeti változatában sem volt annyira szélsőségesen dualista, mint Descartes ontológiai gondolkodása. Platónnál ugyanis az ideák világa és a földi világ között nem csak szakadék volt, hanem különböző kapcsolódások is: methexisz, anamnészisz, analógia.<sup>186</sup>

---

<sup>184</sup> Ld. Tóth I. János: *Karteziánizmus és ökofilozófia*, internetes hivatkozás: [http://acta.bibl.u-szeged.hu/9455/1/esz\\_005\\_129-135.pdf](http://acta.bibl.u-szeged.hu/9455/1/esz_005_129-135.pdf) Letöltve: 2017. augusztus 8.

<sup>185</sup> Ld. pl. Paltón: *Phaidón* 82e-83c

<sup>186</sup> Platón: *Az Állam* 508 c

A kereszténység ontológiai nondualizmusára a létanalógia tant vélem a legerősebb ellenérvnek, amelyről való legfontosabb információkat Turay Alfréd: *Lételmélet* című könyvéből veszem. Ez nemcsak a dualizmustól, hanem a monizmustól is mentesíti a kereszténységet. Platón analógia-felfogására nyúlik vissza a keresztény *létanalógia tan* (analogia entis), amelyet Aquinói Tamás fogalmazott meg az analógiáról való platóni és arisztotelészi meglátásokat asszimilálva.<sup>187</sup> A létanalógia tan olyannyira meghatározza a mai napig a kereszténység ontológiai felfogását, hogy meglátásom szerint már csak emiatt problematikus a kereszténységet ontológiai dualizmussal összekötni.

A létanalógia tanban abból kell kiindulni, hogy a *van* vagy *létezik* állítást nem azonos (sensu univoco), de nem is teljesen különböző értelemben (sensu aequivoco) mondjuk a különféle valóságokról, hanem a *különbségeket megengedő hasonló* módon (sensu analogo), melynek következtében a különféle dolgok nem egyforma mértékben birtokolják a létet.<sup>188</sup> Ezért mondja Arisztotelész, hogy „nem mindent nevezünk egyformán valósággal létezőnek, hanem csak hasonlóság alapján”.<sup>189</sup> Továbbá: „A létező kifejezést azonban többféleképpen és nem egy értelemben szokás használni.”<sup>190</sup>

Aquinói Tamás a létezés négy szintjét különbözteti meg. Az első a *szervetlen anyagi* létezők szintje. Önfenntartó aktivitásuk igen csekély mérvű, nem önmagukra hajlanak vissza, hanem természetes kölcsönhatásokban másra irányulnak. A tökéletes visszatérés egyáltalán nem jellemzi őket: „*semmiképpen sem térnek önmagukhoz, mivel nem ismerik meg azt, hogy tevékenykednek, miként a tűz sem tudja magáról, hogy melegít*” – így Aquinói Tamás.<sup>191</sup> A második a *vegetatív élőlények* szintje. Ezen a szinten a másra irányulás mellett megmutatkozik az önalkotó, önfenntartó és célirányos aktivitás. Ez megfigyelhető abban, ahogyan a növények úgy asszimilálják a rendelkezésükre álló anyagokat, hogy saját kibontakozásuk célját szolgálják. E létszintet az önmagára irányulás jellemzi, de a tökéletes visszatéréshez szükséges tudatosság még nem jelenik meg. A növény nem ismeri meg saját tevékenységét.<sup>192</sup> A harmadik a *szenzitív szint* vagyis az *állatok* szintje. Ezen a szinten az önalkotó, önfenntartó és célirányos aktivitás lényegesen fejlettebb, mint az előző szinten, és a tökéletes visszatérés primitív foka is tapasztalható, mivel a tökéletes visszatéréshez szük-

---

<sup>187</sup> Arisztotelész: *Metaphüsizika* 103 a. b.

<sup>188</sup> Turay Alfréd: *Lételmélet* 5.

<sup>189</sup> Arisztotelész: *Metaphüsizika* 1048 b

<sup>190</sup> Uo. 1060 b

<sup>191</sup> Thomas, Aquinas: *De veritate* q.1.a.9.

<sup>192</sup> Turay Alfréd: *Lételmélet* 5

séges tudat kezdetleges formában már jelen van. Egy állat már kezd visszatérni mibenlétéhez, mivel nemcsak az érzékelhetőt ismeri meg, hanem azt is, hogy érzékel; visszatérése mégsem teljeseedik be, mert az érzék nem ismeri meg saját mibenlétét.<sup>193</sup> Valódi öntudatról és tárgytudatról még nem beszélhetünk a legmagasabb rendű állatoknál sem. Felfogják a környezetükben lévő dolgokról, hogy hasznosak-e számukra vagy sem, s e tudásuk döntően befolyásolja a környezetükre adott reakcióikat, de nem tudnak énükről (szubjektum-mivoltukról), ezért nem tudhatnak a környezetükben lévő dolgok velük szemben álló tárgyi, objektív helyzetéről sem. A negyedik, legmagasabb szint *a szellemi vagy intellektuális szint, az ember szintje*. Ezen a szinten az önalkotó, önfenntartó és célirányos aktivitás sokszorta fejlettebb, mint a vegetatív és a szenzitív szinten. Itt már valódi öntudatról és tárgytudatról kell beszélnünk, hiszen az ember intellektusának kapacitásában képes a tökéletes visszatérésre. Aquinói Tamás írja: „*a legfőbb és legtökéletesebb létfokozat az, amely a szellem szerint való, a szellem ugyanis visszahajlik önmagára, és önmagát megismerni képes*”.<sup>194</sup> Az ember az állattól eltérően nem csak megismeri a dolgokat és a dolgokkal szükséges tennivalókat, hanem önmaga és a környezetében levő dolgok szubjektum-objektum pozícióját is felismeri. Aquinói Tamás szerint erre azért képes, mert a tevékeny elvnek, vagyis magának a szellemnek természetét is megismeri.<sup>195</sup> Az emberi létezésben valósul meg a tökéletes visszatérés.

A felsorolt létszintek nem mereven határolódnak el egymástól, mint a dualizmus két tartománya, hanem *kölcsönösen feltételezik* és áthatják egymást, és még árnyaltabb szinteket is meg lehetne különböztetni a *reditio completa* alapján. A létezők önértéke is e fokozatosság szerint értendő, a létanalógia szerinti fokozatok szerinti emelkedéssel együtt a létezők önértéke is fokozatosan emelkedik.

Az ember transzcendens többlete: Az ember élőlények közötti egyedülálló transzcendens vonatkozása nem az ember dualista elszeparálódását vonja maga után, hanem ellenkezőleg, a környezethez való bensőségebb viszonyt. Ehhez bizonyítékként egy mai napig időtálló és népszerű jezsuita tanulmányt választottam: Luigi M. Rulla (1922-2002): *Depth Psychology and Vocation*-t (1971), amely hűen tükrözi az ember keresztény horizontban érvényes antropológiai attribútumait.<sup>196</sup> Az ember keresztény horizontban egyszerre imma-

---

<sup>193</sup> Uo. 14

<sup>194</sup> Uo.

<sup>195</sup> Uo.

<sup>196</sup> Rulla, Luigi M. SJ.: *Depth psychology and vocation* (Gregorian University Press, Roma 2003), pp. 29-34.

nens és transzcendens, amint az embert hordozó kozmosz is egyszerre ad otthont az immanens létezőknek és teszi lehetővé a transzcendencia érvényesülését. Rulla az ember három erkölcspszichológiai szintjét különbözteti meg. Meglátásom szerint az első két szint az ember immanens vonatkozását, míg a harmadik a transzcendens vonatkozását fedi le.

Az első a *pszichofiziológiai szint* (psycho-physiological level). Ezen a szinten történnek az olyan alapvető fiziológiai szükségletek kielégítése, mint például az éhség, szomjúság, álmoság, önfenntartás. A cselekvés motivációja biológiai, minden esetben specifikus, pontosan meghatározott objektum, például valamely étel, ital, alvóhely, menekülési útvonal. E biológiai szükségletek a valóságot *haszonelvi* alapon tükrözik vissza.

A második szint a *pszichoszociális szint* (psycho-social level). Ezen a szinten a társadalmi szükségletekre irányul az ember, mint zoon politikon cselekvése.<sup>197</sup> Ilyen szükséglet például az ember közösségi elfogadottsága, elismerése utáni vágya. E szükségletek nem pusztán biológiai eredetűek attól függetlenül, hogy egy ilyen szükség kielégítését is természetesen biológiai folyamatok kísérik (például optimális szerotonin szint). E vágyak eredete saját esendőségünk és korlátoltságunk tudata. A szükségleteket kielégítő objektumok már nem olyan egyértelműek, mint az első szinten, így a cselekvések sem annyira determináltak, jóllehet nem is teljesen szabadok, hiszen számolni kell az egyes embert deprimáló vagy éppen felemelő társadalmi determináltsággal. Fontos tudni, hogy nem a tárgyak, hanem *személyek* kötik le az ember érdeklődését ezen a szinten.

A harmadik szint a *racióális-lelki szint* (spiritual-rational level). Ezen a szinten jelentkezik az igazság megismerésének igénye, ezen belül például a tárgyak természetének megismerése túl minden érzéki adottságon, az elvonatkoztatás igénye, általános elvek, törvényszerűségek megismerésének igénye. Rulla szerint ez a szint különbözteti meg az embert leginkább az állattól. E szükségletek nem vezethetők vissza az előző szintekre jellemző hiányérzetekre, hanem *életünk értelmezése* utáni szükségletünkből fakadnak. Ezen a szinten nincsenek gépies sztereotip megoldások, az igazság keresése egy olyan életre szóló feladat, amely sosem lehet teljes és befejezett. Ezen a szinten egy egészen új viszony határozza meg az ember és környezete viszonyát, éspedig az emberből a környezetére irányuló *tisztelet* és *szabadság*. A tisztelet indítéka, hogy a környezetünkben felismert törvényszerűségeket csak felismertük, de nem mi alkottuk, tehát tőlünk függetlenül léteznek.<sup>198</sup> *Ez a felismerés arra*

---

Rulla tanulmánya értelmezéséhez felhasználtam: Szentmártoni Mihály: *Szabadság, pszichikai determinizmus, felelősség* in *Személy, Házasság és Család* (szerk. Szabó Ferenc SJ., Ugo Detti, Róma 1988), pp.78.

<sup>197</sup> „ζῷον πολιτικόν” (lat. animal rationale) Arisztotelész: *Politika* 1253 a2–3

<sup>198</sup> Érdekes, hogy amíg az antropocentrizmust bíráló horizontban *Stan Rowe* az embert azért tartja alacsonyabb rendűnek (2.1.1.) az ökoszféra egészénél, mert az ökoszféra inkluzívabb, komplexebb, integráltabb, kreatívabb,



*kötelezi az embert, hogy a környezetét kitevő személyeket és dolgokat ne eszközként használja, hanem tartsa tiszteletben tartva objektív törvényüket, vagyis természetes rendeltetésüket.* E felismerés véleményem, szerint egy nagyon fontos környezetetikai érték, amely a keresztény objektív erkölcsi rendben csakis jótékony hatású lehet az ember környezetéhez való viszonyához.

Meglátásom szerint Rulla személyiség-modellje összeegyeztethető a közismert szekuláris modellel, a Maslow-piramissal, amelyben a szükségletek hierarchiája alulról felfelé a 1. fiziológiai, 2. biztonsági, 3. közösségi, 4. megbecsülési, 5. önmegvalósítási szintek szerint alakul.<sup>199</sup> Rulla modelljében az első szintre beilleszthető Maslow 1-2. szintje, Rulla második szintjére Maslow 3-4. szintje és végül Rulla 3. szintjének Maslow 5. szintje felel meg. Amíg Maslow a legfelső szint alatti szükségletek leírását jobban részletezi, mint Rulla, addig Rulla a legfelsőbb szint szerinti szükséglet működése leírásában ad újat, a transzcendens szempont bevonásával fontos lépést tett a maslowi önmegvalósítási szint megvalósíthatóságára. Véleményem szerint azonban amint Maslow piramisát a szokásos alulról felfelé szűkülő piramis ábrával szokás szemléltetni, addig a keresztény modellt Rulla szintjeivel egy fordított, végtelenre nyitottságot szimbolizáló nyitott piramissal érdemes szemléltetni. A keresztény önmegvalósítás és boldogság az ember megnyílása a mindent-szeretésre, az egyetemesre.<sup>200</sup>

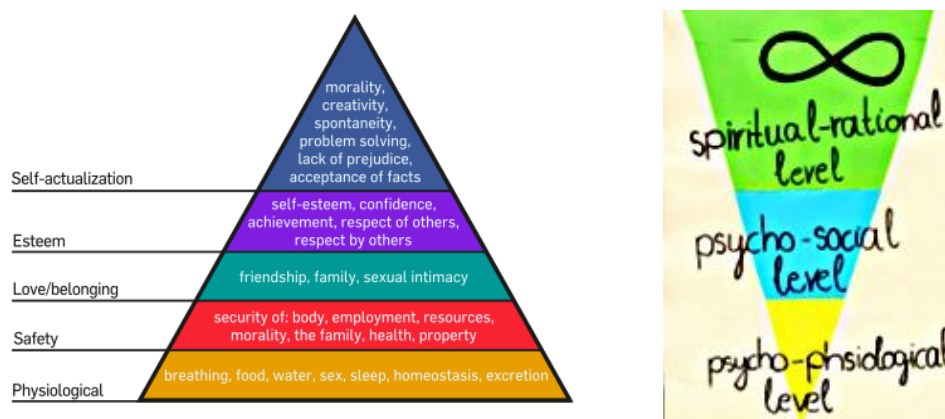
---

szébb, titokzatosabb és idősebb, mint az ember, addig keresztény horizontban épp ennek felismerése alapozza meg az antropocentrizmust. Vö. Rulla, 325.

<sup>199</sup> Maslow, Abraham. H.: *A theory of human motivation* in *Psychological Review* (50, 1943/ 4), pp. 370–96.

<sup>200</sup> Boulad, Henri: *Az önátadás fényében*, (Ecclesia Kiadó, Budapest 1994), pp. 138.

3. ábra



Maslow piramis.

Rulla és Szentmártoni modelljéhez javasolt fordított piramis

A környezetetika belső érték vs. eszközérték kategória-párt meglátásom szerint problematikus alkalmazni a kereszténység erkölcsi tradíciójára, mivel a keresztény horizontot morálisan egy egységes objektív értékrend határozza meg, melynek építőkövei a különböző értékek. Szentmártoni Mihály SJ. (1945-) egy másik fogalompárt alkalmaz: *érték – norma*. Az értékek mindenekelőtt viselkedési mentalitást fejeznek ki, a normák pedig a viselkedésmódot szabályozzák. A normák így mindig *eszközök*, amelyek az értékekkel való magatartási, döntési azonosulást segítik. Az értékek a Rulla által kidolgozott antropológiai modell harmadik szintjén tárulkognak fel, s létezési mentalitást fejeznek ki, a normák pedig a viselkedésmódot szabályozzák konkrétan. Az értékek meghaladják, felülműlják a konkrét helyzeteket, ez alapján például „*az élet értéke annyira abszolút érték, hogy nem lehet azt állítani, egyik ember élete értékesebb, mint a másik.*”<sup>201</sup> A normák viszont viszonylagosak, az egyéni lelkiismeret mérlegén különbözőképp súlyozódhatnak. Az értékek keresztény horizontban az objektív erkölcsi rend építőkövei, amelyeket az ember belsőleg meggyőződve *ismer fel*, a normák viszont külső társadalmi megállapodásból születnek. Az értékek ennél fogva nem emberi produktumok, hanem olyanok, amelyek valami „*újat adnak hozzá tudatunkhoz.*”<sup>202</sup> Az értékek vonzzák pszichikai életünket, de nem kényszerítenek az első illetve kevésbé a második szintre jellemző sztereotip reakcióra. Mondhatjuk: A fizioológiai igények

<sup>201</sup> Szentmártoni Mihály SJ.: *Szabadság, pszichikai determinizmus felelősség* in *Személy, Házasság és Család* (szerk. Szabó Ferenc SJ., Ugo Detti, Róma 1988), pp.78.

<sup>202</sup> Uo.

kényszerítenek, a szociális igények manipulálnak, a harmadik szinten mutakozó értékek pedig hívnak. Az értékekről mint hívó motívumokról Rulla írt.<sup>203</sup> Az értékek, így az entitások objektív rendje iránti tisztelettanúsítás kötelessége sem kényszerítő erejű (mint az éhség ki-elégítésére indító biológiai parancs, vagy a társadalmi elismertségre készítő szociális vágy), ezen a szinten teremődik meg a szabadság tere. E szint szabadságtere a másik két szint cselekedeteit is némi szabadsággal látja el, amivel magyarázhatóak az olyan cselekedetek, mint például a hősi halál, önfeláldozás, a jövőért vállalt környezettudatos döntések. Nem csak az ember etikai, hanem esztétikai élete is kapcsolódik e szinthez. A művészi alkotás ugyanis az a tevékenység, amely által kiszabadulunk egy adott valóság-rész azon kötöttségei alól, amelyek az első két szint funkcionalitását irányítják. Az első két szint felülmúlása tulajdonképpen *önfelülmúlás* avagy *autotranszcendencia*, melytől elválaszthatatlan a szabadság. Így kell érteni keresztény horizontban Blaise Pascal (1623-1662) tömör fogalmazását: „*l'homme passe infiniment l'homme*”, az ember végtelenül felülmúlja az embert.<sup>204</sup>

Környezetetikailag a legalapvetőbb érték az az átfogó érték, amely – mint láttuk – a harmadik szintet határozza meg. A környezetünkben lévő entitásokat a maguk objektív törvényük szerint tiszteljük, így jót cselekedni annyit jelent, mint a környező entitások természetük szerint, az objektív lét igényeinek megfelelően cselekedni.<sup>205</sup> A legfőbb érték pedig a „*Szeresd Uradat, Istenedet szíved, lelked mélyéből, minden erőddel.*”<sup>206</sup> illetve az evangéliumi változata: „*Szeresd Uradat Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből. Ez a legfőbb: az első parancs. A második hasonló ehhez: szeresd felebarátodat, mint önmagadat.*”<sup>207</sup> A magyar XX.századi jezsuita spirituális irodalom sokat idézett szerzője, Palánkay Gausz Tibor SJ. (1907-1982) megfogalmazásában: „*Szeretet az Isten. – az örök, végtelen Isten önárasztó jóságának dinamikus ereje.*”<sup>208</sup> Henri Boulad pedig így fogalmaz: „*A szeretet az ember megnyílását jelenti a mindent-szeretésre, az egyetemesre. A magába zárkózó, aki elegendő akar lenni önmagának, megmarad a puszta biológiai egzisztencia állapotában.*”<sup>209</sup> A legfőbb érték a szeretet fényében az entitások objektív rendjéhez való alkalmazkodás értéke. Ez az érték a hét főbűnre visszavezethető környezetrombolással épp ellentétes, fenntartható és meghagyó életmódra hív. A hét főbűn: kevélység, fösvénység, irigység,

<sup>203</sup> Rulla, Lugi M. SJ.: *Depth psychology and vocation* 25, 70

<sup>204</sup> Pascal, Blaise: *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets* (éditions eBooksFrance) pp. 27. internetes hivatkozás: [https://www.ebooksgratuits.com/ebooksfrance/pascal\\_pensees.pdf](https://www.ebooksgratuits.com/ebooksfrance/pascal_pensees.pdf) (Letöltve: 2017. augusztus 18.)

<sup>205</sup> Vö. Uo. 81

<sup>206</sup> MTörv 6,5 Vö. MTörv 10,2

<sup>207</sup> Mt 22,37-40 Ld. továbbá Mk 12,30, Lk 10, 27

<sup>208</sup> Palánkay Gausz Tibor SJ.: *Életerőnk a szeretet* (Szent Gellért Kiadó és Nyomda, Budapest 1990), pp. 84.

<sup>209</sup> Boulad, Henri: *Az önátadás fényében* (Ecclesia Kiadó, Budapest 1994), pp. 138.

bujaság, torkosság, harag, lustaság. Az ellenük való küzdelmet az embernek önmagáért és környezetéért (az ökológiai egyensúlyhoz szükséges élőlényekért, ökoszisztémákért, tájakért, klímáért... stb.) kell vállalni.<sup>210</sup>

Szentmártoni Mihály arra konkludál Rulla írásából, hogy pszichikai szinten elfogadhatatlan a dualizmus, miszerint az emberben létezik egy állati és egy angyali szint. „*Az ember sem nem bukott angyal, sem angyallá vált állat, hanem csak ember, egységes lény, úgy-hogy minden cselekedetünkben részt vesz emberi mivoltunk minden rétege: biológiai szükségleteink éppúgy, mint szellemi mivoltunk.*”<sup>211</sup>

Minden cselekvésben részt vesz mindhárom szint, mivel az ember egységes lény, de a szabad akarat diszponálásán múlik, hogy melyik cselekedetben melyik szintet részesíti előnyben. Meglátásom szerint ez is azt bizonyítja, hogy a környezet antropogén destrukciójának nem az ember felsőbbiségéről szóló zsidó-keresztény paradigma az oka, hanem fordítva: az, hogy sokan alig jutottak túl az élet biológiai és szociális megvalósításának szintjén, s az első két véges szinten próbál megfelelni a harmadik szintre tartozó végtelen boldogság utáni vonzódásának. (Pénz, egyéb anyagi javak, hírnév, hatalom illetve mindezek *életen át tartó* halmozása.)

A keresztény ontológiai hagyományon belül egy a mainstream keresztény szempontból illegitim irányzat, a *fixista kreacionizmus* hordozza a dualizmus jegyeit, de ebben az esetben sem a materiális szubsztanciák (anyagi létezők) tartománya áll szemben a lelki vagy mentális szubsztanciák (szellemi létezők) tartományával, hanem az élettelen anyagi létezők a biológiai élő létezőkkel. A fixista kreacionizmus eltúlozza a tisztán anyagi dolgok és az élőlények közötti különbséget, és a mainstream keresztény kritika azt hozza fel ellene, hogy így az élettelen anyag nem tudta fölülmúlni önmagát, következésképp a kezdeti biológiai mintákat közvetlenül Isten teremtette külön aktussal. E szemléletet egyrészt azért nem illik bele a mainstream kereszténység ontológiai felfogásába, mert kizárja az élettelen anyag közreműködését, és ezzel tagadja az anyagi szférában lezajló automatikus fejlődést. Így a világban minden újdonság valamiféle *hozzátoldás* eredménye, és nem a megelőző állapotokra épülő és azokból fakadó következmény. Másrészt Istent úgy mutatja be, mint valami ügyetlen művészt, aki állandóan arra kényszerül, hogy foltozgassa, javítgassa művét.<sup>212</sup> A kereszténység ontológiája feltételezi az anyagi létezők spontaneitást (igaz, nem a kreativitását), önműködését, ellentétben a folyamatfilozófiai kritikával, amely szerint a kereszténység

---

<sup>210</sup> Vö. Uo. 2

<sup>211</sup> Szentmártoni Mihály SJ.: *Szabadság, pszichikai determinizmus, felelősség* 71

<sup>212</sup> Ld. Turay Alfréd, *Kozmológiai antropológia* (SZHF, Szeged 1996), pp. 40.

ontológiája alapján lehetetlen, hogy a dolgoknak bármiféle spontaneitása legyen.<sup>213</sup> Jean Guitton (1901-1999) katolikus filozófus két fizikussal, Gricska és Igor Bogdanovval folytatott párbeszédében elutasít minden olyan szemlélet vagy kísérlet, amely megpróbálja a természetet és a természetfölöttit, az anyagot és szellemet, a létet és Istent egymással szembeállítani vagy egymás ellenében kijátszani. A filozófus szerint csak egy valóság van, amely oszthatatlan. Maga Isten sem osztható földi és mennyei, múltbeli vagy jövőbeni Istenre, s nem lehet Őt száműzni sem csak az emberi lélek belső világba sem csak a távoli transzcendens szférák világába. Az anyag elemi részecskéi kettős arculatúak, Janus-arcúak: hirtelen szilárdságot mutatnak az anyag részei, aztán meg hirtelen „anyagtalan” hullámokat. Minden mindennel összefügg, áttükröződések vannak, így épül fel az egész mindenség. A szellem-anyag dualizmus feltételezését végérvényesen meg kell szüntetni az anyagállapot és a hullámállapot közötti kölcsönösség, komplementaritás felismerésével.<sup>214</sup>

A fentiek konklúziója a következő. A folyamafilozófia kereszténységgel szembeni kritikai aktualizálásából egyetértek azzal, hogy a kereszténység szerint a földi lények közül az embernek van legnagyobb inherens értéktöbblete. Azonban a létezés keresztény szemléletű rendjében nem két mereven elszeparált tartomány van, hanem fokozatosság, ezért a kereszténység ontológiai kontextusába beilleszthetetlen bármiféle olyan emberfelfogás (filozófiai antropológia), amely arra jogosítaná fel az embert, hogy figyelmen kívül hagyja a nem-emberi létezők *tiszteletben tartását*. Azaz abból, hogy Isten a földi élővilág urává tette az embert a hozzá képest szubsztanciálisan alacsonyabb rendű világ felett, nem következik a nem-humán világgal szembeni emberi arrogancia.

## **4.2. A folyamatgondolkodás környezetetikai alkalmazása**

### **4.2.1. Birch és Cobb erőfeszítése**

A folyamatfilozófia környezetetikai konklúzióinak legismertebb interpretációja Charles Birch és John Cobb Jr.: *The Liberation of Life: From the Cell to the Community* című könyve.<sup>215</sup> A mű által felvetett probléma a következő: Whitehead filozófiája alapján eltüntethető az ember kitüntetett, nyugati értelemben vett morális felsőbbrendűsége. Azonban a gyakorlati élet megköveteli, hogy valami alapján mégiscsak rangsoroljuk az élőlényeket.

---

<sup>213</sup> Ld. van Leslie J. Hoppe OFM.: *Creatorem coeli et terrae* in *Exploring and Proclaiming the Apostles' Creed*, (szerk. Roger; Ford, David F.; Gunton, Colin E., Morehouse, London 2004), pp. 44.

<sup>214</sup> Jean Guitton, *Dieu et la science* (Grasset, Paris 1991), pp. 87.

<sup>215</sup> Birch, Charles and Cobb, John Jr.: *The Liberation of Life: From the Cell to the Community* (Cambridge University Press, Cambridge 1984)

Hiszen valamiféle fontossági sorrend alapján el kell döntenünk, hogy melyik élőlénytársunkkal mennyit törődjünk, beleértve az ő ökológiai védelmüket is. A szerzőpáros megkísérelte megoldani e problémát abból kiindulva, hogy a természetes entitások *különböző mértékben rendelkeznek experiencia-kapacitásból*. Így arra kell törekednünk, hogy az experiencia-kapacitásuk közötti szintkülönbséget tegyük meg etikai maximának, különösképpen az ember által az állatoknak okozott szenvedések terén. Bár egy állat szenvedése minden esetben az experiencia-kapacitásnak egy fájdalmas megghiúsulása, mindenesetre minőségi és mennyiségi különbségek vannak a szenvedések között. Súlyosabb szenvedést lehet okozni azoknak a teremtményeknek, amelyeknek magasabban szintre jutottak a szenvedés átélése feltételül szolgáló képességei, és kevésbé súlyosabb szenvedést azoknak, amelyeknek fejletlenebbek e képességeik.<sup>216</sup>

Birch és Cobb szerint – ha az élőlények morális jelentőségét az experiencia-kapacitása függvényeként értelmezzük, illetve az experenciában való gazdagodásuknak *lehetősége* függvényében – fel kell hagyni azzal a zsidó-keresztény és humanista *közhiedelemmel*, hogy *minden embernek egyforma erkölcsi jelentősége van*.<sup>217</sup> Miért nem vezet a gondolat ember-telen következményekhez? A szerzőpáros szerint azért, mert *mindnyájuknak kötelessége lehetőségeink szerint maximálisan elősegítenünk az experiencia-kapacitás megvalósulását magunkban és környezetünkben*.<sup>218</sup> Másképp fogalmazva: *Morális imperatívusként* kell kezelnünk azt a felszólítást, hogy lehetőségeinkhez mérten minél inkább gyarapítsuk az experiencia-kapacitás mértékét a világban.

Ezen az erkölcsi alapon például azok a kedvezmények, amelyekben a szegények részesülhetnek, a gazdagok nem – például a szegénység visszaszorítására tett erőfeszítések – nagyban növelik a szegény emberek experiencia-kapacitását, egyúttal a világ experiencia-kapacitását. Az experiencia-kapacitás szolgálata nem rekedhet meg az embereknél. E szolgálatot szükségképpen a nem-emberi lények experenciái segítségével is gyakorolni kell.

A különféle szenvedések között kvalitatív és kvantitatív különbségeket kell tennünk. Fájdalom okozás esetén a szenvedésre magasabb szintű kapacitással rendelkező teremtmények szenvedését komolyabban kell venni azokénál, amelyek a szenvedésre való alacsonyabb szintű kapacitással bírnak.<sup>219</sup> A gyerekekre így különleges figyelmet kell szentelnünk,

---

<sup>216</sup> Uo. 158-163

<sup>217</sup> Uo. 163

<sup>218</sup> Uo. 164

<sup>219</sup> Uo. 158-163

mivel a korai életszakaszuk jelentős befolyással bír felnőtt életükre, s ezáltal az experienciakapacitásuk későbbi szintjére.<sup>220</sup>

A szerzőpáros szerint az experienciakapacitás *egy-egy partikuláris instanciációira* úgy kell tekintenünk, mint amelyek *helyettesíthetőek* az experienciakapacitás *másfajta instanciációival*. Ez alapján a különböző fajok experienciakapacitása (ill. arra való lehetősége) az egyes fajokra speciálisan jellemző sajátos egységgel számolható. Birch és Cobb, így a csirkék levágását jogosnak tartja azzal az indokkal, hogy a *csirkék egyedisége annyira triviális, hogy az életük – egyúttal az elpusztításuk során keletkezett experiencia-veszteség – új csirkék tenyésztésével pótolható*. Figyelembe kell venni, hogy a csirkék experienciájának minőségét nem befolyásolja az ő haláluknak az előérzete úgy, mint az emberek esetében. A csirkék az emberekkel ellentétben, nem érzik előre közelgő halálukat.<sup>221</sup> A világ experienciakapacitása tehát végeredményben semmivel sem csökken a csirkék levágásával.<sup>222</sup> A szerzőpáros ugyanezen az elven igazolja a művi abortusz jogosságát. Szerintük az experienciagazdagság kritériuma alapján kevesebb értékű a főtusz az újszülöttnél.<sup>223</sup> Egész másképp látják a delfinek vagy a csimpánzok elpusztításának erkölcsi vonzatait. Ezeknél az állatoknál arra utaló jeleket látnak, hogy individualitásuk olyannyira hasonlít a mienkhez, hogy szenvedésük és pusztulásuk ugyanakkora experiencia-veszteséggel jár, mint az emberi szenvedés és pusztulás. Úgy vélik, hogy ezen állatok pusztulását helyénvaló hasonló gyásszal feldolgozni, mint az emberek halálát.<sup>224</sup>

Birch és Cobb elmélete hatására Narveson arra a konklúzióra jutott, hogy élelmiszertermelés céljából történő állattartás indokolt lehet, ha egy fontnyi hús elfogyasztásából származó emberi öröm experiencia-összege meghaladja az állat egy fontnyi tömegére jutó szenvedés és fájdalom összegét, amelyet az élelmiszertermelésért folytatott állattartás és levágás procedúrája során szenved el.<sup>225</sup>

Ami a szerzőpáros antropocentrizmusához való viszonyát illeti, az antropocentrizmust bíráló gondolkodásmódhoz állnak közelebb, mint a gyenge antropocentrizmus.<sup>226</sup>

---

<sup>220</sup> Uo. 164

<sup>221</sup> Uo. 159

<sup>222</sup> Uo. 159

<sup>223</sup> Uo. 167

<sup>224</sup> Uo. 160

<sup>225</sup> Narveson, Jan: *Animal Rights* in Michael Stiglitz: *Canadian Journal of Philosophy* (University of Calgary Press, Calgary 1977/7), pp. 161-178.

<sup>226</sup> Ld. pl. Min, Anselm Kyongsuk: *Dialectic of Salvation: Issues in Theology of Liberation* (SUNY Press, New York 1989), pp. 84.

#### 4.2.2. Birch és Cobb kritikai javaslatának szekuláris kritikája

Palmer arra mutat rá, hogy egy olyan etika alapján, amely az experientia-kapacitás maximalizálásának imperatívuszából indul ki, feláldozhat olyan egyediségeket is, mint az emberi lény. Egy emberi lény ugyanis helyettesíthető egy másik emberi lénnel, hiszen a helyettesítő ember is lehet ugyanolyan egyediség, mint a helyettesített. E logika mentén, amely igazolja a csirkék levágását, igazolni lehetne az emberek ellen elkövetett gyilkosságok létjogosultságát is, amely magától értetődően abszurdum.<sup>227</sup> Továbbá, ha az experientia-kapacitást tekintjük a legfőbb kritériumnak, akkor az alapján jogos lenne olyan ökológiai közösségek destrukciója is, mint például egy vadvirágos mezőé magasabb rendű élőlények nagyfokú experientiái létrejötte céljából, például a tehenek élvezete céljából.<sup>228</sup>

A vegetarianizmus filozófiai vonatkozásaiban jártas Dombrowski szerint helytelen, hogy Birch és Cobb szerint a csirkék nem érzik közelgő pusztulásukat. Hiszen az emberek között is vannak, akik a csirkékhez hasonlóan nem fogják fel közelgő halálukat, például bizonyos fogyatékkal élők, a kómában lévők vagy a nagyon fiatal emberi személyek. Dombrowski abból, hogy az ilyen sérült emberi személyek leértékelése abszurdum lenne, arra konkludál, hogy nem állja meg a helyét Birch és Cobb érvelése, hogy a csirkék levágását (egyúttal a csirke egyedek experientiáinak egyeditlenségét és pótolhatóságát) igazolni lehet azzal, hogy a csirkék nem szenvednek közelgő pusztulásuk előérzetétől, az emberek meg igen.<sup>229</sup> Dombrowski ezt azzal egészíti ki, hogy még ha a csirkék nem is anticipálják közelgő pusztulásukat, értékesnek kell tekintenünk életüket, mivel hasonló érzelmeik vannak, mint az embereknek. Például szemmel láthatóan *örülnek* a napfénynek, miután hosszabb ideig vannak sötétségben.

A helyettesíthetőség elve gyakorlásához így tehát vagy mérhetetlen góg, vagy egyfajta isteni felhatalmazás hite szükséges, hiszen a jövőt kell hozzá előre ismerni. Az isteni időszemlélet téves tudatában a jelen *belsőleg* kapcsolódik a múlthoz és a jövőhöz egyaránt. Dombrowski arra mutat rá, hogy a valóságban a jövő olyannyira kiszámíthatatlan, hogy a jelenleg élő állatok biztos értékét a helyettesíthetőség elve révén nem lehet feláldozni a jövőben egzisztáló élőlények bizonytalan értékéért.<sup>230</sup>

---

<sup>227</sup> Palmer, Clare: *Environmental Ethics and Process Thinking* (Oxford: Oxford University Press, Oxford 1998), pp. 54.

<sup>228</sup> Uo. 154

<sup>229</sup> Dombrowski, Daniel: *The Replaceability Argument in Process Studies* (31, 2001/1), p 22-35, pp. 27.

<sup>230</sup> Uo. 34; A jelenben élő állatok experientiáit majd akkor lehet értékesnek tartani, ha azok felülmúlják a jövőben élő állatok experientiáit. A jelen *belsőleg* (internally) kapcsolódik a múlthoz, amíg a jövő csak *külsőleg* (externally).



Dombrowski szerint Birch és Cobb elmélete nem haladja meg a keresztény antropocentrizmust világosan illusztrálva, hogy a nem emberi lények életét hogyan szokás trivializálni kétes ideológiai alapon. Dombrowski a keresztény antropocentrizmust összeköti a nem emberi lények értékének trivializálásával. Dombrowski kritikája logikáját követve Stephen Clark csípősen szatirikus, liberális zoofilnak nevezi a szerzőpárost és követőit. Azzal érvel, hogy, ha valóban perdöntő lenne a szerzőpáros által javasolt egyediség (illetve az egyediség függvényében értendő pótolhatóság vs. pótolhatatlanság) szempontja, akkor semmi jogunk sem lenne elmarasztalni azokat, akik háziállataikat triviális okok miatt leölik.<sup>231</sup>

Griffin azt veti a szerzőpáros szemére, hogy mindketten elfelejtik, hogy Whitehead szerint abból is érték származik, hogy a különféle experienciák között *kontraszt van*, és az így kapott harmónia – amelyet 1933-ban Szépségnek (Beauty) nevez az *Adventures of Ideas*-ban – hozzáadódik Isten életének dicsőségéhez.<sup>232</sup> Griffin úgy véli, hogy a szerzőpáros az *élvezet maximalizálására* törekvő *utilitarista* etikát vetíti bele Whitehead filozófiájába helytelenül, mivel Birch és Cobb figyelmen kívül hagyja, hogy Whitehead nyomán az experienciák különféle formái közötti kontraszt is fontos.<sup>233</sup> Ha pedig nagyobb hangsúlyt fektetünk az experienciák közötti formális *kontrasztra*, akkor a vadvirágos mező védelme javára is dőlhet a mérleg nyelve Palmer példájában. Az experienciák közötti kontrasztok az élővilág diverzitásával elválaszthatatlanul összekapcsolódnak. A diverzitás védelmére tett erőfeszítések így elválaszthatatlanok az experienciák közötti kontrasztokért tett erőfeszítésektől.

Griffin kritikájával kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy Birch és Cobb jóllehet érintőlegesen foglalkozik az experientia ellentétes formáival, s egyben a kontrasztokkal is, azonban egyikük sem teszi egyértelművé a kontrasztok jelentőségét, hanem csak *sejteti*, hogy a kontrasztoknak lehet bizonyos fontossága. Ilyen sejtetés, amikor Birch és Cobb írja, hogy a fajok túléléshez való joga sokkal alapvetőbb, mint a faj individuumainak az élethez való joga.<sup>234</sup> *A fajok előnybe helyezése* az individuumok előtt a diverzitás védelmét, egyúttal az experienciák közötti *kontrasztok fennállását szolgálja*. Birch és Cobb azonban az experienciák közötti kontrasztok és a diverzitás védelmét nem hozza ilyen direkt összefüggésbe. A kontrasztok jelentőségét sejteti az is, amikor arról írnak, hogy az egyedülálló sivatagi öko-

---

<sup>231</sup> Vö. Clark, Stephen: *Biology and Christian Ethics: New Studies in Christian Ethics* (Cambridge University Press, Cambridge. 2000), pp. 295.

<sup>232</sup> Whitehead, Alfred, North: *Process and Reality* 278

<sup>233</sup> Griffin, David: *Reenchantment Without Supernaturalism* (Cornell University Press, Ithaca & London, 2001), pp. 305-306;

Whitehead: *Modes of Thought* (Free Press, New York 1968), pp. 13-15

<sup>234</sup> Birch and Cobb: *The Liberation of Life* 170

szisztéma eliminálása nem helyes még akkor sem, ha nagyobb számú magasabb rendű élőlényekkel kívánják újranepezíteni a területet, mivel ritka életformájú élőlények azok, amelyek eleve ott élnek.<sup>235</sup>

Deckers kritikai javaslata a keresztényég pánexperencialista megújítására: *az egalitárius specizmus*. E kritikai javaslat kifejtése az előző háromhoz képest hosszabb kilenc alponos kifejtést kíván.

a.) Deckers elfogadja az antropocentrizmust Murdy-t követve, aki a *folyamatgondolkodás környezetetika* alkalmazására antropocentrikus utat javasol.<sup>236</sup> Darwin azon meglátásából indul ki Murdy, hogy *ha bármelyik fajról be lehetne bizonyítani, hogy valamely strukturális tulajdonsága vagy résztulajdonsága egy másik faj exkluzív java érdekében alakult ki, értelmét vesztené a természetes szelekcióra alapuló darwini teória*, amely szerint minden élőlény a természetes kiválasztódás során alakult ki.<sup>237</sup>

Deckers elgondolkodik azon a kérdésen, hogy vajon minden egyes állat a saját faja összes egyedének kedvez-e, vagy csak közelebbi társainak, esetleg valamely kisebb csoportnak, például a falkának vagy a populációnak. Abból indul ki, hogy egy ember egy másik emberrel minden bizonnyal könnyebben együtt érez, mint egy nem-emberi élőlénnel. Így például könnyebben felfogjuk, hogy mit jelent egy távolban tartózkodó ember éhezése, mint egy itt a falon lévő légy éhezése. Nekünk, embereknek egyfajta természetes részrehajlásunk van saját fajunk iránt. Deckers szerint ezért egy adekvát és gyakorlatban használható etikának nem szabad elvetnie az antropocentrizmus azon előnyét, hogy az embernek saját fajtát kell a legfontosabb fajnak tartania. Attól függetlenül, hogy egyetlen entitás sem egy másik entitás javára keletkezett vagy lett teremtvé, számolni kell azzal, hogy az ember evolúciójának története során azok a csoportok, amelyek jobban hajlottak arra, hogy más fajok számára is kedvezzenek, a szelekció szempontjából előnybe kerültek azokkal a csoportokkal szemben, amelyek kevésbé hajlottak ugyanerre. Az emberi fajon belüli csoportok (például törzsek) közötti viszonyban is hasonló törvényszerűség figyelhető meg: Ínséges időkben azok a csoportok, amelyek képesek voltak segítséget nyújtani a szomszédos csoportoknak, vagy azoktól segítséget elfogadni, valószínűleg túlélőbbek voltak, mint azok a csoportok, amelyek kevésbé voltak képesek erre.

---

<sup>235</sup> Uo. 174

<sup>236</sup> Murdy, W. H. *Anthropocentrism: A Modern Version in Ethics and the Environment* (szerk. Scherer, Donald and Attig, Thomas, New Jersey: Prentice-Hall 1983), p. 12-20. pp- 13

<sup>237</sup> Darwin, Charles: *The Origin of Species* (szerk. Burrow; Harmondsworth J.W., Penguin Books, London 1968), pp. 228-229.

b.) Deckers visszautasítja és veszélyesnek tartja Birch és Cobb azon szemléletét, hogy az experientia-kapacitás az emberi egyedek közötti értékhierarchiát is meghatározza. Azaz visszautasítja az emberi egyedek közötti értékkülönbség gondolatát. Ezzel kapcsolatban Deckers egy inkoherenciára lett figyelmes, amely abból származik, hogy amíg Birch és Cobb számára fontos a még csak potenciális kapacitással bíró emberek (gyerekek) erkölcsi jelentősége, addig a főtuszt kevesebb értékűnek tartják az újszülöttnél, pedig a főtusról is elmondhatjuk, hogy potenciális experientia-kapacitással bíró egység.

c.) Az utilitarizmus több válfajánál is rendre felmerül a menzurabilitás problémája. Ez abból a kérdésből adódik, hogy miképp lehet magabiztosan megállapítani, hogy vajon morálisan *ennyit* nyom a latba a különböző fajú élőlények öröm- illetve fájdalom-kapacitása. Ugyanez a probléma adódik Birch és Cobb elméletében. Csakhogy ők az öröm- illetve fájdalom kapacitás helyett experientia-kapacitásról beszélnek. Deckers szerint a szerzőpáros elméletében túl absztrakt megállapítás, hogy a csirkék levágása jogos, ha a pusztulásukkal keletkezett experientia-veszteség pótlására kerül sor a helyettesíthetőség elve szerint. Konkrét megoldhatatlan dilemma lehet például, hogy vajon ötven kilogrammnyi csimpánz elpusztítása felér-e huszonöt kétkilós csirke levágásával?

Deckers szerint Birch-csel és Cobb-bal ellentétben az *experientia-kapacitást*, mint morális kritériumot, *nem* arra kell *elsősorban* alkalmazni, hogy állandó méricskélés követelte *a priori* értékskálát állítsunk fel a létezők között, hanem arra, hogy kötelességünknek tudjuk, hogy ne akadályozzuk másokat abban, hogy a kapacitásuknak megfelelő experientia-gazdagságban részesüljenek. Alapvetően egy habituális experientia-igenlő attitűdre sarkalljuk az embereket. Ehhez szükséges, hogy az etika ne abban merüljön ki, hogy vég nélkül méregeti az experientia-kapacitás szerinti különbségeket, hanem egy olyan *empátiából* induljon ki, amelynek segítségével észrevevesszük, hogy a nem-emberi lényeknek is olyasmi érdekeik és önértékük van, mint nekünk. Az experientia-kapacitás szerinti különbségek számbavétele csak másodszorban feladata az etikának. Erre csak olyan morális dilemmák felmerülésénél van szükség, amelyeket másképp nem tudunk megoldani. Ez a gyakorlatban azt jelenti, hogy el kell vetni az olyan konklúziók utáni hajszát, mint például hogy a relatíve magas fokon experientáló lények – mint amilyenek a csirkék – megölése addig jogos, ameddig azok pótolhatóak hasonló fokon experientáló lényekkel, mindenek előtt újabb csirkék tenyésztésével. Inkább arra kell koncentrálni, hogy ha életet oltunk ki, például táplálkozás céljából, mindenképpen olyan lények életét áldozzuk fel, amelyeknek a lehető legkisebb az experientia-kapacitásuk. Tehát ha választhatunk, hogy tenger gyümölcsei vagy sertéshús kerüljön a tányérunkra, a deckersi koncepció szerint mindenképpen a tenger gyümölcseit

kell választanunk. Ezen alapon javasolja Deckers a vegetáriánus étrendet azok számára, akiknek az egészségi állapota lehetővé teszi, hogy vegetáriánusok legyenek. Deckers bírálja Cobb nem-vegetáriánus étrendjét, amelyet nyíltan felvállal, mint környezetetikailag minden további nélkül felvállalható magatartást. (Meg kell jegyezni, hogy annak kiszámítása nem teoretikus, hanem szaktudományos kérdés, hogy a különböző technológiájú sertés tenyésztés és feldolgozás, valamint az ehető tengeri nem-gerinces állatok különböző technológiájú befogása és feldolgozása mennyi szenvedéssel jár az eljárásokban érintett élőlényeknél. Ha bárki a technológiákkal járó környezetterhelés okozta egyéb szenvedéseket is ki akarja számítani, igen komplex feladat elé kerül.)

Deckers szerint akár bizonyos állatok selejtezése is indokolt lehet, ha az egy különleges ökoszisztéma fenntartása, megőrzése érdekében történik. Például az erózió csökkentése érdekében szükséges lehet redukálni a szarvasok és juhok számát a skóciai Highlands területén. Ha nem tulajdonítunk kellő jelentőséget az ökoszisztémák stabilitásának, több faj túlélése veszélybe kerül. A diverzitás fontos az emberi és a nem-emberi lényeknek egyaránt, ráadásul számos faj tartogat eddig még felfedezetlen medikai értéket. A diverzitás az ökoszisztémák fennállásához is nélkülözhetetlen, így egy ökoszisztémán belüli faj kipusztulása gyors negatív irányú változásokat generálhat az ökoszisztéma egészében, a negatív irányú változások pedig negatív kihatással lehetnek azon fajokra, amelyek egyedeinek élete az ökoszisztémától függ.

Deckers rámutat, hogy maga a szerzőpáros is hangot ad a helyettesíthetőség elve gyakorlati problematikusságának: Birch és Cobb a helyettesíthetőség elve fenntartása mellett nem minden esetben tartja megengedhetőnek a helyettesítést. Birch például arról ír, hogy ha valaki megölné egy háziállatát, mielőtt elmenne nyaralni azzal a szándékkal, hogy majd helyette szerez egy másikat, erkölcsileg elfogadhatatlan lenne, még akkor is, ha szenvedésmentesen ölné meg az állatot. Deckers szerint azonban zavaró, hogy Birch tulajdonképpen a háziállatokkal való kivételezést választja, minthogy végképp lemondana helyettesíthetőség érvéről.

d.) Az egalitárius specizmus pánexperencialista tapasztalati alapja az a felismerés, hogy nekünk, embereknek azért kell respektálnunk a többi embert, mivel felismerjük, hogy hozzánk hasonlóan érdekeltek a túlélésben, a virágzásban, tehát abban, hogy kapacitásra tegyenek szert. Ennél fogva *prima facie* nincs okunk arra, hogy ne respektáljuk a nem-emberi lényeket.

Deckers egy fajon belüli *egalitariánus specizmust* ajánl, vagyis egy olyan modellt,

amely alapján minden emberi lény egyenlő morális jelentőséggel bír, függetlenül az experien-  
cia-kapacitásra való kapacitás szerinti egyéni különbségektől. Amíg Birch és Cobb az ex-  
perienca-kapacitásra vonatkozó eltérő kapacitások közötti különbségek meglétére alapozza  
mind a fajok közötti, mind pedig az egy fajon belüli egyedek diszkriminációt, addig Deckers  
álláspontja *csak a fajok közötti különbségtételt* engedi meg. Abszurditás lenne egy olyan  
morál, amely meghatározná bizonyos tulajdonságokat, mint kritériumokat, amelyek híján  
egy emberi egyént nem sorolhatnánk az erkölcsileg számításba veendő emberi közösséghez.

Egyrészt megválaszolhatatlan lenne, hogy ki döntse el, hogy milyen fajta experien-  
cia-kapacitások számítsanak az embert emberré tevő kritériumnak. Akik képesek arra vál-  
lalkozni, hogy némely embert diszkrimináljanak arra hivatkozva, hogy nem rendelkeznek  
bizonyos kapacitásokkal, kénytelenek azzal szembesülni, hogy ők meg olyanfajta kapacitá-  
sokkal nem rendelkeznek, amelyeket egy másik csoport tart az embervolthoz elengedhetet-  
len feltételnek. Másrészt – ha az emberi faj egyedeit elkezdjük csoportosítani abból a célból,  
hogy kiválogassuk azokat, akik rendelkeznek az emberi mivolt feltételül szolgáló tulajdon-  
ságokkal – a kiválasztottak kivételével a többiek kirekesztődnek, marginalizálódnak az em-  
beri elitközösségből.<sup>238</sup> Ennek abszurdítására a történelem elrettentő bizonyítékokkal szol-  
gál, például amikor a zsidókat a náci németek marginalizálták, majd irtották. Mindkét prob-  
léma megelőzhető, ha elfogadjuk azt az egalitáriánus pozíciót, amely alapján minden emberi  
individuumnak egyenlő értéke van.

A specizmus legismertebb kritikusa Peter Singer úgy definiálta a specizmust, mint  
azt a nézetet, amely alapján az ember elfogultan és a részlelhajló módon viszonyul saját fa-  
jának tagjaihoz más fajok tagjai hátrányára.<sup>239</sup> Azonban Deckers úgy véli, hogy a specizmust  
meg kell szabadítani e negatív konnotációtól. Az *ok*, amely miatt kénytelenek vagyunk spe-  
cisták lenni, egyszerűen megváltoztathatatlan természetes hajlamunkból adódik. Megjegy-  
zem, hogy a menzurabilitás zsákutcájából Deckersenk sem sikerült kijutni, igaz, keresztény  
horizontban fontos előrelépésnek számít az emberi személyek közötti morális különbségté-  
teltől való elhatárolódás.

A menzurabilitás zsákutcájából Deckers azért nem tud kijutni, mivel azzal a ténye-  
zővel találja magát szemben, hogy a fajok közötti határvonalak ténylegesen nem annyira  
merevek, mint amennyire elméletben az evolúciós modellálás miatt szükséges leírni történeti  
és evolúciós perspektívából tekintve.

---

<sup>238</sup> Zimmermann, Michael E.: *Contesting Earth's Future: Radical Ecology and Postmodernity* (University of California Press, Berkeley 1994.), pp. 308.

<sup>239</sup> Singer, Peter: *Animal Liberation* (Jonathan Cape, London 1990), pp. 6.

e.) Deckers szembenéz Robert és Baylis kutató-páros azon meglátásával, hogy nem létezik a biológiai faj fogalmára olyan definíció, amely általánosan meghatározná azokat a biológiai jegyeket, amelyek félreérthetetlenül meghatároznák, hogy mitől ember az ember.<sup>240</sup> Robert és Baylis szerint szükség lenne olyan *biológiai jegyek* meghatározására, amelyek alapján az emberi faj egyértelműen megkülönböztethető lenne a többi fajtól, s ezáltal igazolást nyerne az ember kitüntetett erkölcsi státusa. Stephen Clark egzakt biológiai jegyként fixálja annak *közös emberi tudatát*, hogy felmenőink és leszármazottaink rokonságban lehetnek egymással, tehát az emberiség történelmének valamennyi korszakában egy aktuális *közös nemzedéket* alkotunk.<sup>241</sup> E közös tudatra vezeti vissza Clark az emberiség önnön morális megkülönböztetését a többi fajtól.<sup>242</sup> Deckers viszont azzal oldja meg a Robert és Baylis meglátásából adódó problémát, hogy az emberi társadalomnak nincs szüksége efféle biológiai jegyek meghatározására, hiszen biológiai jegyek fixálása híján is az emberek pozitív morális megkülönböztetésben tudják magukat. Így a legtöbb ember botrányosnak találná, ha egy ember feláldozná életét egy csimpánz életéért, holott a csimpánz egy olyan faj, amely genetikailag igen közel áll az emberhez. Be kell látnunk, hogy az embernek egyáltalán nincs semmi szüksége arra, hogy egzakt biológiai érvekkel különböztesse meg magát a többi fajtól, hogy abból morális előnyt kovácsolhasson magának. A legtöbb személyhez sokkal közelebb állnak embertársai, mint a csimpánzok olyannyira, hogy még az idegen emberek szükségletei és érdekei is fontosabbak számára, mint a csimpánzoké.

Ezáltal Deckers nem biológiai, hanem társadalmi érvvel próbálja feloldani a konkrétan használható biológiai fajfogalom hiányának problémáját. De reagál az emberi faj hermetikus elkülöníthetőségén problematizáló biológiai megközelítésekre is, például Chakrabarty megközelítésére és eredményére. Chakrabarty szerint mivel a csimpánzok és az emberi lények közötti DNS sorozatazonosság 98.4 és 98.8 százalék között van, nehéz a csimpánz és az ember fajának teljes biológiai elkülönítése. Azonban – így Chakrabarty – *a különböző módok*, amelyek alapján ezek a gének egymásra hatnak, valamint a sejteken és a szervezeten belül működnek, *számottevő különbségeket indukálnak* az ember és a csimpánz faja között.<sup>243</sup> Deckers ezt azzal egészíti ki, egy fajt a rá jellemző *karakter-szett* is megkülönbözteti a többitől, ugyanis egy adott karakter-szett csak épp egy bizonyos fajt jellemez, a többit

<sup>240</sup> Robert, Jason Scott and Baylis, Françoise: *Crossing Species Boundaries* in *American Journal of Bioethics* (3, 2003/3), p. 1-13. pp. 8.

<sup>241</sup> Clark, Stephen: *Biology and Christian Ethics* (Cambridge University Press, Cambridge 2000) pp. 190.

<sup>242</sup> Robert and Baylis: *Crossing Species Boundaries*, 6

<sup>243</sup> Chakrabarty, A.M.: *Crossing Species Boundaries and Making Human-Nonhuman Hybrids: Moral and Legal Ramifications* in *American Journal of Bioethics* (3, 2003/3) pp. 20.

pedig nem. A karakterkülönbségek Deckers szerint jelentősebbek *a genetikai* hasonlóságoknál

Deckers az egalitárius specizmusból nem csak az ember magával szembeni megkülönböztetett bánásmód szükségességére következtet, hanem a hozzánk legközelebb álló fajok megkülönböztetett státuszára is. Arra hívja fel a figyelmet, hogy a jelenleg élő emberek és csimpánzok közös őstől származnak, és a két faj útja az evolúció történelme során viszonylag későn vált el egymástól, melynek következtében a csimpánzok nagyon hasonló experincia-kapacitással bírnak, mint az emberek. Tehát a csimpánzokat megkülönböztetett bánásmódban kell részesítenünk. A Singer által bírált kizárólagosan az embert preferáló erős antropocentrikus, klasszikus specista etikából mindössze az következik, hogy az emberek túlélése és egyéb érdeke fontosabb, mint a csimpánzé. A Deckers által javasolt gyenge értelemben vett egalitárius specizmus viszont kihangsúlyozza azt is, hogy a nem alapvetően emberi érdekeken belül elsőbbségben kell részesítenünk azon állatok érdekeit, amelyek experincia-kapacitása jelentősen megközelíti az ember experincia-kapacitását.

Amikor meg kell állapítani egy nem-emberi létező morális értékét összehasonlítva egy másikkal, az experinciális kapacitásban való különbségek számbavétele releváns lehet. Például a sertések értékesebbek, mint a legyek, mert a sertések a legyeknél sokkal jobban felfogják, hogy mi fog velük történni. A környezetüket is tartalmasabban tapasztalják, mert nagyobb az experinciára való kapacitásuk, mint a legyeknek, s ez morálisan releváns. Az már nehezebb feladat meghatározni, hogy a bonobóknak vagy más fajta csimpánzoknak van-e magasabb morális jelentőségük.

f.) Annak ellenére, hogy a nem-élő egyedeknek nem lehet érdekükben a túlélés, s nem lehet nekik saját javuk vagy belső értékük, mégis figyelembe kell vennünk, hogy olyan módon realizálják magukat, hogy nincsenek teljesen kiszolgáltatva a külső erőhatásoknak. Így még ezek is méltók arra, hogy morális megfontolás alá essenek. Mint experinciális egység, minden entitás rendelkezik belső értékkel, bár nem egyforma mértékben. Így például az élőlényeknek nagyobb belső értéket kell tulajdonítani, mint a nem-élőknek, hiszen az élőlények nagyobb experincia-kapacitással bírnak.

g.) Deckers szerint a teológusok túl gyakran találnak ki magyarázatokat, amelyek arra szolgálnak, hogy elidegenedjünk a természetes világ megmaradt részétől, felsőbbbségérzéssel viseltessünk iránta, és legitimnek érezzük kegyetlen kizsákmányolását. Deckers egy saját tapasztalatából való példával szemlélteti ezt. Amikor megkérdezte az ortodox teológust Kallistos Ware-t egy kutató szemináriumon (1996. november 1) a Szent András Egyetemen, hogy ő vegetáriánus-e, azt válaszolta, hogy nem, bár már elgondolkodott rajta. Deckers nem

értette, hogyan tudja összeegyeztetni ezt a választ azzal a prédikációjával, amelyben szenvedélyesen hirdette, hogy szükség lenne egy tizenegyedik parancsolatra, hogy szeressük a *fákat*, amely alapján kötelességünk lenne, hogy a lehető legkisebb kárt és szenvedést okozunk a nem-emberi élőlényeknek. Stephen Clark is hasonlóképp bírálja a keresztény teológusokat ismét némi szarkasztikus stichhel: Amikor a keresztény teológusok teológiai konferenciákat szentelnek a természet szépségének vagy az állatok csodálatosságának témájára, közben ugyanazon állatoknak a húsát fogyasztják, amelyekért a konferenciát szervezték, pedig életük kioltása után már messze nem is olyan szépek.<sup>244</sup>

Deckers úgy ítéli meg, számos teológusnak helyes irányba kellene terelnie prioritásait. Az Istenben való hit védelmezése helyett önkritikát kellene gyakorolniuk, amiért teológiai diskurzusok alkalmával álszent módon erkölcsileg igazolhatatlan gyakorlatokat legitimálnak. Amíg az ateizmust erkölcstelennek minősítik, addig az igazolhatatlan öldöklést nem. Pedig arról közvetlen tapasztalataink vannak, hogy mit okozunk a nem-emberi lényeknek. Arról pedig csak sejtésünk lehet, hogy Istenre miképp hatunk azzal, hogy hiszünk, vagy nem hiszünk benne. Stephen Clark javasolja, hogy úgy tekintsünk magunkra, mint a nem-emberi teremtmények szomszédjaira, s tudatosítsuk magunkban, hogy kötelességeink vannak feléjük. El kell indítanunk és támogatnunk kell azt a folyamatot, amely során a megfelelő etikai érzékenységnek kell kialakulnia a nem-emberi élőlények irányába.<sup>245</sup>

h.) Az alapvető ok, amiért a keresztények (akárcsak a nem-keresztények) erőfeszítéseket tesznek egy adekvát ökológiai etika kidolgozásáért, összefügg azzal a ténnyel, hogy a legtöbb ökológiai etikával foglalkozó etikusnak *még nem sikerült* egy olyan etikát kidolgozni, amely egy ontológiai elmozdulást követel mind a materializmustól mind a keresztény dualizmustól egy *pánexperencialista* világnézet irányába. Deckers fontosnak tartja Hartshorne eredményeit, aki áttanulmányozta a nyugati teológia történetét. Hartshorne arra a következtetésre jutott, hogy a *pánexperencialista alternatíva* azért nem tudott kifejlődni a nyugati etikában, mert azt állandóan blokkolta a mindent determináló isteni erő vissza-visszatérő hangsúlyozása. Megjegyezte, hogy a keresztény teológia a teremtésre korlátolt módon kizárólag úgy gondol, mint egyoldalúan Isten által végzett tevékenységre. Eközben a teremtmények aktivitásának minimális fokát sem tételezi fel, hanem hisztérikusan elutasít bármiféle olyan elképzelést, amely esélyt ad arra, hogy a világ egyáltalán képes részt venni

---

<sup>244</sup> Clark, Stephen: *Biology and Christian Ethics* 315

<sup>245</sup> Uo. 283, 300



saját *önteremtésében*.<sup>246</sup> Hartshorne kritikával illeti azt is, hogy a keresztény hagyományban az emberiséghez egy olyan speciális szerepet társítanak az Isten-képmásiaság (imago Dei) jegyében, amely meghatározza az emberiség világban betöltött szerepének értelmezését a mai napig úgy, hogy a nem-emberi természetre csak passzív produktumok gyűjteményére gondolunk azáltal, hogy eleve kizárjuk aktivitásukat, produktivitásukat. Ezzel a nyugati hozzáállással magyarázható az iparosodott ember mostoha bánásmódja a természettel.

i.) A fentiek konklúziója a következő. Annak, hogy egy új, gyakorlatban hasznos környezetetika jöhessen létre, úgy kell gondolni a körülöttünk lévő természeti lényekre, mint amelyek *autonómak*, amennyiben az autonómia az önteremtésre, önmegvalósításra és jogokkal rendelkezésre való kapacitást jelent.<sup>247</sup> Amennyiben a mainstream kereszténység képes lesz egy pánexperencialista ontológiai fordulatot venni, csak akkor lesz képes egy használható gyenge antropocentrikus környezetetika megalkotására. Itt az idő a váltásra.

#### **4.2.3. Birch és Cobb keresztény horizontú kritikájáról**

##### **(i) A hierarchia elutasítása**

a.) Amint az a fenti szekuláris kritikákból is látszik, az experientia-kapacitás támogatására való imperatívusz maximájának bevezetése újabb és újabb etikai problémákat generál. Ugyanis a hagyományos zsidó-keresztény-antik hierarchikus világszemlélet eliminálásával a szerzők mégiscsak kénytelenek valamiféle igazodási pontot keresni, hogy az egymással érdekkonfliktusba kerülő élőlény egyedek, csoportok, ökoszisztémák, tájak érdekeit fontossági sorrendbe lehessen állítani. Nem csak a pánexperencialista elmélettel, hanem a keresztény antropocentrizmus feloldására tett egyéb kísérletek esetén is rendre felmerül e probléma. Például Lynn White a teremtmények bioegalitarizmusában a himlővírusokat az emberekkel egyenrangú teremtménytársaknak vette.<sup>248</sup> A Gaia elmélet is hasonló problémákat generál, az állat-felszabadítás úgyszintén és még folytathatnánk a sort.<sup>249</sup>

Amikor Birch és Cobb új igazodási pontokat keres, akkor ugyanazt a hibát követik el, mint amivel a keresztény antropocentrizmust bírálják, nevezetesen a hübriszt. A kereszt-

---

<sup>246</sup> Hartshorne, Charles: *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics* (La Salle, Literary Licensing, Whitefish 1962), pp. 209.

<sup>247</sup> Heyd, Thomas: *The Case for Environmental Morality in Environmental Ethics* (25, 2003/1), p. 5-24, pp. 23.

<sup>248</sup> Nash, Roderick Frazier: *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics* (University of Wisconsin Press, Madison 1989), pp. 95.

<sup>249</sup> Ld. Tóth I. János: *Fejezetek a környezetfilozófiából* 151.

ténység megváltoztatását célozva a teremtett világ Isten által meghatározott és kinyilatkoztatott *hierarchikus* (szent eredetű, szent elvű) létrendje helyett egy *antropo-archikus*<sup>250</sup> (emberi eredetű, emberi elvű) egy létrendet próbálnak létrehozni. Amennyiben némely ember *saját ateista vagy szekuláris hitvallása alapján* alkot filozófiai reflexiókat a világ rendjéről, amelyből etikai következtetéseket von le, akkor nem beszélhetünk az isteni rend emberi felülbírálásáról, hiszen immanens horizontban egyáltalán nem is kell számolnunk egy olyan Istennel, aki a teremtett világ alapja. Viszont, ha némely ember a *kereszténység reflexióival szemben* fogalmaz meg kritikákat úgy, hogy a keresztény horizontba behatolva meg akarja változtatni a keresztény horizontban érvényes igazságokat, gögös magatartás látszatát kelti magáról keresztény horizontban.

A keresztény horizontról tudni kell, hogy teocentrikus. (A teocentrizmus környezet-etikai vonatkozása bővebben a 9-10. fejezetben kerül kifejtésre) Így keresztény horizontban az erős antropocentrizmussal *szembeni* efféle környezetetikai tendenciák paradox módon erős antropocentrizmust *tanúsító* tendenciáknak mutatkoznak. Ugyanis *nem-teocentrikus módon* az Isten és Kinyilatkoztatása helyett az isteni rendet felülbíráló *emberi reflexió* kerül a figyelem *középpontjába*, egyúttal az *Isten helyébe*. Hierarchikus rend-látás helyett *antropo-archikus* rend-szemléletet *vetít bele* a kozmoszba. Az isteni hierarchia antropo-archikus leváltása mutatkozik meg például a Gaia elmélet azon alaptételében is, hogy a bioszféra magasabb rendű entitás, mint az ember.<sup>251</sup> A példákat még sorolhatnánk. Meglátásom szerint *keresztény horizontban* a pánexperencializmus kozmológiai és ontológiai tételei *antropo-archikus* dogmák. A teocentrizmus kartéziánus antropocentrizálása kapcsán még szükség lesz e gondolatmenetre.

b.) Keresztény horizontban nem állja meg a helyét Murdy azon Darwinra való hivatkozása, miszerint, ha egy adott faj valamely tulajdonságáról kiderülne, hogy egy másik faj érdekében alakult ki, az negligálná a természetes szelekció tanát. Keresztény horizontban ugyanis inkommenzurábilis egymással a biológia szakterületéhez tartozó természetes szelekció leírása és a filozófia területére tartozó *metafizikai okságról* való elmélkedés. A fajok kialakulásának bármilyen avított vagy modern természettudományos leírásával kapcsolatban felvethető a metafizikai kérdés, hogy az a fizikai-kémiai-biológiai rendszer (akár az egész

---

<sup>250</sup> A kifejezés eredete: Otchick, Pierre: *Le temps, la science, l'entropie, l'ordre et l'anarchie*, in *Libertins, libertaires* (17/10/2012), internetes hivatkozás:

<http://libertinslibertaires.hautetfort.com/archive/2012/10/17/le-temps-la-science-l-entropie-l-ordre-et-l-anarchie.html> (Letöltve: 2017.) Antropoarchie: eredetileg francia politológiai terminus.

<sup>251</sup> Vö. Tóth I. János: *Fejezetek a környezetfilozófiából* 117

univerzumot beleértve), amelyen belül az élet kialakul, *direkt* szolgálja az élet fennmaradását, *vagy sem*, hanem pusztán véletlen. Dawkins túlélőgépeiről is feltehető a kérdés: *A saját-gén védő rendszer*, (az önző gének versengése) – amelyben a túlélőgépek az altruizmus legcsekélyebb jelét sem mutatják – direkt szolgálja az egyre magasabb rendű élőlények megjelenésének *ügyét*, vagy sem? Netán szó sem lehet semmiféle *ügyről*, mivel a rendszer maga ilyen, és a további *metafizikai miértekkel* nincs értelme foglalkozni, mivel azokra úgy sem lehet racionális és egzakt választ adni?

Ezek metafizikai kérdések. Az antropocentrizmust bíráló, immanens megértési horizontban a metafizikai miértek feleslegesek, keresztény horizontban azonban értelmes kérdéseknek számítanak. A két oldal közötti vita sikere érdekében mindkét félnek tudatosítania kellene a másik horizontjának szabályait. Mivel jelen esetben a kereszténységet cáfolja az *antropocentrizmust bíráló környezetetika*, elsősorban ez utóbbit érinti e kötelezettség.

Murdy darwinista érvét Deckers annak a pánexperencialista *gyenge antropocentrizmusnak* alapjaiba építi be, amelyet a keresztény antropocentrizmus *erős* mivolta ellensúlyozására találtak ki. Logikusan végiggondolva azonban e hivatkozás az *erős antropocentrizmust erősíti*, vagy legalábbis az erős antropocentrizmusnak egy gyengített változatát, amely lényegileg különbözik *a keresztény antropocentrizmustól, amelyben helye van annak a gondolatnak, hogy egyik faj a másik javát szolgálja*, vagy tágabb értelemben *egyik entitás a másik entitás javát szolgálja*. Az, hogy az emberi önérdek-védelem jogosságát azzal igazolják, hogy az evolúció alapján nem várható el az embertől, hogy más fajok érdekeit is szolgálja, szélsőségesíti az antropocentrizmust.

A pánexperencialista oldalról *erősnek* titulált keresztény antropocentrizmus meglátásom szerint szakralitásánál fogva mérsékeltebb (gyengébb), mint a pánexperencialista gyenge antropocentrizmus. Ahhoz, hogy megértsük, milyen a mainstream kereszténységben élő természetes szakrális antropocentrizmus, Teilhard de Chardin SJ. (1881-1955) filozófiáját javaslom, jóllehet az ő korában még nem is volt aktuális a környezetetikai antropocentrizmus témája. Teilhard alapján a keresztény antropocentrizmus az evolúciónak egy olyan fejlődési kerete, amelyben a *kozmogenezist* az *antropogenezis* tetőzi be. Az antropogenezis nem egy lezárt történet, hanem tovább folytatódik a társadalmi és kulturális összpontosulással: A világ egyetemes fejlődése az emberiségből álló *nooszférában* egy újabb formát ölt, amely által olyan planetáris jelentőségű színtemelkedés történik, hogy az ember a legnagyobb biológiai és geológiai jelenséggé válik bolygónkon. Konkrétan ez abban a kizárólagos emberi képességben manifesztálódik, hogy a szocializáció és együttgondolkodás során létrejövő emberi egységesülés folyamatában az ember *szeretettel* képes legyőzni a nooszféra

megjelenése előtti evolúciós időszakot kizárólagosan jellemző *önzést, állati agressziót, viszálykodást*.<sup>252</sup> A keresztény antropocentrizmusban tehát nemcsak az ember javát szolgálják a nem-emberi létezők, hanem fordítva is. Az ember is szolgálja a világ nem-emberi részét azáltal, hogy segíti az Isteni Miliőben való részesülését, ha tetszik a világ átistenülését, vagyis Szeretettel való átjáródását.<sup>253</sup> (Keresztény horizontban a Szeretet legmaximálisabb értelemben – lehetőleg nagy kezdőbetűvel írva – a személyes Istennel azonos.) Ebben a folyamatban az ember feladatát *önátadásnak* hívja a Teilhard nyomdokain járó egyiptomi keresztény filozófus Henri Boulad SJ. (1931-).<sup>254</sup>

A messiási kor izajási jövendölése arról tanúskodik, hogy már a kereszténység előtti zsidó Ószövetségen is a *szeretetnek* a világban való kiterjedése a legintenzívebb és leghitelesebb elképzelés arról, hogy miben áll Isten célja a teremtéssel, vagyis mi az isteni üdvterv konkrét célja. Az izajási jövendölés a világirodalom egyik legidillikusabb leírása az emberek és az állatok viszonyáról, illetve az ember és természeti környezete viszonyáról, illetve *az idő dimenziójában* a messiási korban beteljesülő Isten Országa alaphangulatáról: *"Akkor majd együtt lakik a farkas a báránnal, és a párduc együtt tanyázik a gödölyével. Együtt legelészik majd a borjú s az oroszlán, egy kis gyerek is elterelgetheti őket. Barátságban él a tehén a medvével, a kicsinyeik is együtt pihennek; és szalmát eszik az oroszlán, akárcsak az ökör. A csecsemő nyugodtan játszadózhat a viperafészeknél, s az áspiskígyó üregébe is bedughatja a kezét az anyatejtől elválasztott kisgyerek. Sehol nem ártanak, s nem pusztítanak az én szent hegyemen. Mert a föld úgy tele lesz az Úr ismeretével, mint ahogy betöltik a vizek a tengert."*<sup>255</sup> Izaiás próféta az ember és a legvadabb ragadozók szeretetteljes együttélésének képében a paradicsomi állapot majdani visszaállását és felülmúlását jövendölte meg. Az elveszett paradicsomi és a majdani messiási kor erkölcsi rendjének tanítása pedig a Biblia legfőbb pedagógiai célja, amelyhez az emberiségnek szabadon akarva fel kell nőnie. Az újszövetségi Szent Pál konkrétan számol az emberek küldetés-teljesítésén függő kozmikus üdvösségről: *„Maga a természet sóvárogva várja Isten fiainak megnyilvánulását."*<sup>256</sup> Boulad szerint Isten a maga isteni szabadságában odáig megy, hogy az embertől teszi függővé a Szeretet globális érvényesülését, mondhatni Isten az embertől teszi függővé Önmaga érvényesülését. Persze az emberre ruházott szabadság és felelősség mellett a folyamatos isteni segítség – kegyelem – is működik, így a jó végső győzelme az emberi szabadság és az emberi

<sup>252</sup> Teilhard de Chardin SJ.: *Le Phénomène humain*, (Editions du Seuil, Paris 1956), III/II, IV/II

<sup>253</sup> Teilhard de Chardin SJ.: *Le Milieu Divin*, (Editions du Seuil, Paris 1957), III/1-3

<sup>254</sup> Ld. Boulad, Henri SJ.: *Az önátadás fényében*, (Ecclesia, Budapest 1988), pp. 23-32.

<sup>255</sup> Iz 11,6-9

<sup>256</sup> Róm 8, 19

akarat rosszra való hajlama ellenére is garantált. Abból a szempontból, hogy az ember nem csak saját faja fenntartása, hanem eredendően a többi teremtmény javára (a világ megszentelődése) is teremtetett, a keresztény antropocentrizmus ugyancsak gyengébb az egalitárius specizmusnál. A keresztény szemléletben nemcsak a nem-emberi létezők önértéke garantált, hanem az embernek kötelessége is szolgálni a nem-emberi lények érdekét. Igaz, a nem-emberi lények érdekének szolgálata nem különálló feladata a keresztény embernek, hanem alapvető keresztény életmódjának velejárója.

## (ii) A kazuista út újrajárása

A XVI. századtól önállósuló erkölcssteológia kezdeti szakaszát kazuista (esettani, szörszálhasogató, törvénycsavaró) szemlélet uralta. Ez azt jelenti, hogy a keresztény életformát támogató lelkiség helyett *az egyes tettek mérlegelése* került előtérbe a dogmatikától levált új teológiai diszciplínában, az erkölcssteológiában.<sup>257</sup> A kazuista szemlélettel együtt járt a legalista szemlélet és jogi nyelvezet. Boda László ebből a korszakból egy olyan erkölcsstani könyvről számol be, amely 20 000 konkrét lelkiismereti probléma feloldását mutatja be.<sup>258</sup> A keresztény erkölcssteológiának hosszas tapogatózás és fokozatosan növekvő sikerek (például Johann Hirscher, Joseph Mausbach, Fritz Tillmann, Bernhard Häring munkássága) után a II. Vatikáni Zsinaton (1962-1965) sikerült kiszabadulni e zsákutcából az igazságosság és a szeretetszolgálat hangsúlyozása javára.<sup>259</sup> A 20. századi keresztény perszonalista filozófia (például Jacques Maritain) hatását érhetjük tetten e fejlődésben. A már-már szörszálhasogató, túlcizellált esetkidolgozások helyét a mélytartalmú alapelvek lelki elmélyítésére való törekvés vette át. Perszonalista alapelv például „*A máshoz fordulás alapja a szeretet.*”<sup>260</sup> Fontos alapelv továbbá a személy. Ezzel együtt fontos a személyek közötti *te-igenlő* szeretet-kommunikáción alapuló kapcsolat. A perszonalizmus a fantáziátlan, a személyek közötti különbségeket (másságot) kiegyenlíteni akaró monista erkölcsöt elutasítja.<sup>261</sup> Perszonalista kontextusban lehetséges jól érteni Aurelius Augustinus „*Dilige, et quod vis fac*” (Szeress és

<sup>257</sup> Häring, Bernard: *Frei in Christus* (Herder Verlag, Freiburg 1979), pp. 63.

<sup>258</sup> Boda László: *A keresztény erkölcs alapkérdései*, (Szent József Kiadó, Budapest 1997), pp. 16.

<sup>259</sup> Congar, Yves: *Teológiai kutatás tegnap és ma*, in *Mérleg* (1968/2.), pp. 117-126.

<sup>260</sup> Mounier, Emmanuel: *Le personalisme* (Les Presses universitaires de France, Paris 1949), pp. 39.

<sup>261</sup> Madinier, Gabriel: *Conscience et Amour. Essai sur le «Nous»* in: *Revue néo-scolastique de philosophie*. (67, 1940), pp. 294-296.,

internetes hivatkozás: [http://www.persee.fr/issue/phlou\\_0776-](http://www.persee.fr/issue/phlou_0776-555x_1940_num_43_67?sectionId=phlou_0776-555x_1940_num_43_67_4030_t1_0294_0000_2)

555x\_1940\_num\_43\_67?sectionId=phlou\_0776-555x\_1940\_num\_43\_67\_4030\_t1\_0294\_0000\_2 (Letöltve: 2017. július 29.)

tégy, mait akarsz) elvét, amíg kazuista-legalista kontextusban kevésbé.<sup>262</sup> A hétfejű sárkányként szimbolizált főbűnök olyan bűnök, amelyek kazuisztikusan kicsiknek látszanak, azonban spirituálisan jelentősek, mert esetleges szövődményei a legdurvább emberi bűnök is lehetnek.<sup>263</sup>

A világ experientia gazdagságának támogatása maximájának követése is váltott ki egyfajta kazuizmusra emlékeztető reakciót, amit mi sem bizonyít látványosabban, mint az olyan kérdések felvetése, hogy egy ötven kilós csimpánz elpusztítása során keletkezett experientia-veszteség felér-e huszonöt kétkilós csirke levágása során keletkezett experientia-veszteséggel. Narveson a keresztény erkölcszociológia kazuisztikus korszakát juttatja eszünkbe a már említett megállapításával, hogy élelmiszertermelés céljából történő állattartás indokolt lehet, ha egy fontnyi hús elfogyasztásából származó emberi öröm experientia-összege meghaladja az állat egy fontnyi tömegére jutó szenvedés és fájdalom összegét. A pánexperientialista gondolat végül is a kvázi-kazuizmustól való távolságtartás felé tart. Egyre inkább a végeláthatatlan számú konkrét eset-lehetőség kvantitatív elemzése helyett a mélytartalmú alapelv, vagyis az *experientia-igenlés* habituális elmélyítésére koncentrálnak.

Fontosnak tartok rámutatni arra, hogy a kereszténység erkölcszociális perszonalizmusánál fogva mára már sokkal egyértelműebben maga mögött hagyta a kazuizmust, mint a pánexperientialista javaslat.

Ami a kazuista vs. spirituális (nem-kazuista) megközelítés használhatóságát illeti, érdekes eredményekre leltem. Közösségi internetes megosztás során tapasztaltam, hogy egy spontán kazuista-jellegű kérdéshez – „*Mennyire érint meg benneteket, itt Magyarországon élő és nevelkedett fiatalokat és kevésbé fiatalokat egy ilyen kérdés: Egy ötven kilós csimpánz elpusztítása során fellépő szenvedés (a csimpánz szenvedése) felér-e 25 db. kétkilós csirke levágása során kapott szenvedéssel?*” – egy nap alatt 22 olyan értelmes hozzászólás érkezett, amelynek nagy része mélytartalmú esszészerű kifejtés volt. A kérdés tehát képes megérinteni és gondolkodásra bírni embereket, olyanokat is, akik nem művelnek professzionálisan semmilyen filozófiai területet. A vallásos gondolkodásúak többnyire azt fejtették ki, hogy miért rossz a kérdés, amíg a szekuláris gondolkodásúak pedig részben méltatták részben pedig

---

<sup>262</sup> Flechter, Joseph F.: *Situation Ethics: The New Morality*. (Westminster John Knox Press, London 1966), pp. 79.

Aurelius Augustinustól vett idézet forrása: Augustinus, Aurelius: *Epistolam Joannis ad Parthos* in *Patrologia Latina XXXV* (szerk. 1841–1855-ig, és kiadta 1844-1855-ig: Migne, Jacques Paul, Paris), pp. 2033.,

internetes hivatkozás:

<http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354->

0430,\_Augustinus,\_In\_Epistolam\_Joannis\_Ad\_Parthos\_Tractatus\_Decem,\_MLT.pdf

(Letöltve: 2017. szeptember 28.)

<sup>263</sup> Kiss Béla Benedek OCist.: *A lappangó hétfejű sárkányról* (Jézus Szíve Plébánia, Szentés 1990), pp. 1-23.

elutasították a kérdést. Akik méltatták, ők alkalmasnak vélték arra, hogy az ember elgondolkodjon saját maga és a nem-emberi környezete közötti viszony minőségén, de az elutasítók is értékes gondolatokkal argumentálták válaszukat.<sup>264</sup> A 22 válaszból összesen 12-en elutasították a kérdés használhatóságát, 6-an jó és érdekes kérdésnek vélték, 4-en pedig olyan választ adtak, amelyből nem lehet eldönteni, hogy hasznosnak tartják e vagy sem.

Az eredményből úgy tűnik, hogy az emberek környezetetikai érzékenyítésében mindkét módszernek van helye. Az etikai agnoszticizmus enyhítésére alkalmasnak mutatkozott a csimpánzos kérdés. A spirituális megközelítésre való megnyílás egy következő szint. Ma-napság a környezetetika ma egy olyan műveltségi terület, amelyet *mindenkiévé* kell tenni.

### (iii) Az emberek egyenértékének problémája

Végül vizsgáljuk meg az emberek egyenértékűségének a problémáját. Birch és Cobb logikája alapján az emberek közti egyenjogúság problematikussá válik. Az egalitárius specista válasz-javaslat pedig az ember elsőrendűségét deklaráló fajok közötti morális rangsort tagadja. A *pánexperencialista gyenge antropocentrikus környezetetika* az önértékkel rendelkező nem-emberi létezőkhöz képest ugyanúgy az embert tartja a legfontosabbnak, mint általában az antropocentrikus etikák. Minden emberi személyre vonatkoztatja az elsőrendűséget, de mivel ezt egy új elv, az experientia-kapacitás-támogatás maximája alapján kívánja megalapozni, egy új és rendkívül bonyolult feladattal találja magát szembe. Először az emberi személyek, csoportok közötti diszkrimináció pánexperencialista problémáját, majd az

---

<sup>264</sup> internetes hivatkozás: <https://www.facebook.com/ferenc.herany/posts/1640791912661950?pnref=story> (Letöltve: 2017. augusztus 16.) Egy elutasító komment: „A kérdés értelmezhetetlen. 1. A szenvedésnek – legalábbis jelenleg – nincs objektív mérési módja, ebből kifolyólag mértékegysége sem, így az 1y=25x állítás igazolása vagy cáfolása nem lehetséges. 2. A szenvedés lehet szubjektív, azaz, hogy a szenvedő maga mit él át, és lehet objektív, azaz, hogy az illető szenvedése még milyen egyéb szenvedéseket, avagy éppen örömeket – nevezhetjük megnyugvásnak is – generál a környezetében. Úgyhogy szerintem egy nagy vágómarha, aki ilyen kérdéseket tesz fel, jobb lenne, ha a kör négyesítésével foglalkozna...”

Egy támogató komment: „A kérdés jogos, mert arra világít rá, hogy az ember nagyobb empátiával fordul egy saját magára hasonlító és/vagy fejlettebb intelligenciájú lényhez. Ezt úgy lehet számszerűsíteni, ha a kérdésre válaszolókat véleményük szerint csoportosítjuk. Így már felmérhető az adott kor, adott sokaságára jellemző viszonyulás. Végül pedig a halálról: hogy mennyire elkerülhető/ mennyire értelmezhető/ mennyi kárt okozott. Ezek is befolyásolják azt, hogy érzünk-e empátiát egyáltalán... Ha olyan családban szocializálódok, ahol természetes, hogy 4-5 tyúkot levágunk a húsáért néhány havonta, vagy évente 1-2 disznót megölünk, akkor úgy gondolkodom, hogy van ésszerű hasznos halál. Vagy akár a vadgazdálkodás során kilőtt rosszabb genetikával rendelkező egyedekről van szó, amely tovább öröklődéssel még több szenvedést okozna. De egy lecsapott szünnyel/légy sokszor még kevesebb empátiát vált ki az emberekből. A magam részéről nem ölöm meg sem a legyet/szünnyet/poloskát. Inkább megfogom és kihajítom... Teljesen értelmetlen napi szinten gyilkolni, főleg, ha úgysem érek el vele semmit. Szóval a halál értelmezhetőségét az határozza meg, hogy mi miként tekintünk a lényekre. Ha már egy csésze tea elkészítéséhez is fel kell szántani a földet, ahol millió lény halálát okozzuk, és az állatok világában csak olyan létezik, hogy éhesebb, meg kell értenünk, hogy nem kerülhető el. Viszont a halálról való vélekedésünk az, amit érdemes megvizsgálnunk. Azon tudunk változtatni... Végso soron pedig ez vezet ahhoz, hogy egyre tudatosabbak és boldogabbak legyünk. 27 éves, diplomás, nagyvárosi, férfi vagyok.”

emberi faj elsőbbségének pánexperencialista problémáját veszem górcső alá. Végül bizonyítom, hogy csak egy klasszikus egyetemes etikai tényező, a lelkiismeret aktiválásával sikerült visszafordulnia az új etikának mindkét zsákutcából.

a.) Az emberiségen belüli diszkrimináció problémája és kezelése: Birch és Cobb belátja, hogy az egyénenként eltérő experencia-kapacitás alapján nem minden ember egyforma. Tehát ezzel az experencia-kapacitás kritériumként való alkalmazásának problematikuságát ismerik el. Persze láthattuk, hogy a szerzőpáros és szekuláris kritikusai egyaránt igyekeznek bizonyítani az embertelen következmények elfogadhatatlanságát.

A keresztény horizontban megfogalmazható kritika egy olyan gyenge pontra koncentrálok, mint amire a szekuláris kritika is ráértett: Birch és Cobb rendszere a főtuszt diszkriminálja, pedig a rendszer előfeltevései alapján a főtuszok a jövőben kibontakozó potenciális experencia-kapacitással bírnak.

A klasszikus görög etika is problematikus ebben a tekintetben. Az arisztotelészi rangsorban a gyerekek értékét csak az jelentette, hogy ténylegesen az állatok értelmi szintjén lévő *képességileg* érényes felnőttek (akiket nevelni kell), a *nők* pedig félresikerült, nem-ténylegesült férfiak (beteljesületlen entelekheiaiak) voltak.<sup>265</sup> A rabszolgák meg a természet okán alacsonyrendű lények, a barbárok meg természettől fogva rabszolgák.<sup>266</sup> E diszkriminációkat a zsidó-keresztény hagyomány elutasította hozzájárulva az emberi méltóság és az emberek közti egyenlőség egyetemessé válásához.

A héber *rabszolgákra* különleges védőelőírások vonatkoztak, amelyek egyedülállóknak számítottak az ókori rabszolgatartó társadalmak világában. Még az önmagukat eladás is csak végső szükség esetén volt megengedett. A rabszolgák legkésőbb hat év múltán pedig felszabadultak – az egyiptomi fogságból való szabadulás emlékére.<sup>267</sup> Az izraeli rabszolga nem teljesen jogfosztott, mivel gazdájához hasonlóan őt is Isten teremtette. Így például a hetedik napon való munka tiltása nem csak a gazdára vonatkozott, hanem a rabszolgáját sem volt szabad dolgoztatnia. Az ószövetségi rabszolgatörvények azon kevesek közé tartoztak az ókori Keleten, amelyek tiltották a rabszolgák megölését. „*Aki rabszolgáját vagy rabnőjét bottal úgy megveri, hogy az a keze alatt meghal, azt meg kell torolni.*”<sup>268</sup> Egészen különleges bánásmódról tanúskodik a következő idézet: „*Ha valaki rabszolgájának vagy rabszolganő-*

<sup>265</sup> Arisztotelész: *Peri dzóón geneszeósz* (latin címén: *De generatione animalium*), 737 a;

A gyermekek erkölcsi megítéléséhez ld. pl. *Nikomakhoszi Etika* 1112 a 18-1113 a 14.

<sup>266</sup> Ld. pl. Arisztotelész: *Politika* 1253. b – 1254. b.

<sup>267</sup> Kiv 21,2-3

<sup>268</sup> Kiv 21,20 Az ókorban még az athéni demokrácia rabszolgatörvényeik tiltották a rabszolgák megölését



jének kiüti az egyik szemét, kárpótlásul a szeméért adja vissza szabadságát. Ha rabszolgájának vagy rabszolganőjének a fogát veri ki, kárpótlásul a fogáért adja vissza a szabadságát.”<sup>269</sup> Az Újszövetség továbbfejlesztette ezt. Szent Pál a korabeli történelmi és társadalmi szituáció miatt ugyan nem követelte a rabszolgák azonnali szabadon bocsátását, ellenben kérte, hogy a rabszolgát testvérnek tekintsék.<sup>270</sup> A galatáknak írt levélben így ír: „*Krisztusban tehát nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok Krisztus Jézusban.*”<sup>271</sup>

A Biblia tanúsítja, hogy a zsidó-kereszténységgel pozitív változás érkezett a nők megítélésében az ókori Keleten. Az Ószövetségben értékes a nő, hiszen több történet szól a nők hősiességéről, okosságáról, Istenhez való hűségéről. E tulajdonságok révén még nemzetüket is megmentik a halálból. Például Eszter története, Judit könyve szolgál erre mintául. A kereszténységgel Jézus a szabadságot hozza, ami szemben áll a korabeli konvenciókkal. Amikor betér egy testvérpár házába, többre értékeli Máriát, aki csak leül a lába elé és hallgatja a tanítást, mint Márta sürgés-forgását a konyhában, aki testvére „lustaságát” szóvá teszi. Nem tartja méltatlannak a nőket a tanítás hallgatására, ahogy a korábbi vallási hagyományban ez csupán a férfiak dolga volt.<sup>272</sup>

Az *idegenekkel* szembeni magatartás szabályait a Biblia Kivonulás könyve szabályozza, amely védi az idegenek jogát, sőt az ellenség eltévedt marháját is vissza kell hajtani, és a teher alatt összeroskadtt szamarát is fel kell segíteni, s nem szabad őt kikerülni.<sup>273</sup> „Az idegent ne nyomd el. Tudjátok, milyen sorsa van az idegennek, hiszen ti is voltatok idegenek Egyiptomban,”<sup>274</sup> – vélekedik teljesen egyértelműen az Ószövetség.<sup>275</sup>

A művi abortusz megítélése során a kereszténység azonban nem volt ennyire egyértelmű, mivel az Ószövetségben nem volt alapja a *magzat* teljes emberszámba vételének.<sup>276</sup> Az Újszövetségben komoly szerepet kapott két magzat (Jézus és Keresztelő Szent János), de ószövetségi alátámasztás híján a magzat teljes emberszámba vétele kevesebb hangsúlyt kapott, mint a nők, rabszolgák és az idegenek emancipációja. Noha az egyház sosem tartotta

---

<sup>269</sup> Kiv 21,26-27

<sup>270</sup> Filem 16

<sup>271</sup> Gal 3,26 hasonló szerepel a kolosszeieknek írt levélben: „*Itt nincs már többé görög és zsidó, nincs körülmélttség és körülméletlenség, nincs barbár, szkíta, szolga és szabad, hanem Krisztus minden, mindenkiben.*” (Kol 3,11)

<sup>272</sup> Pók Katalin: *Nők a vallásokban II. rész, internetes hivatkozás:* <https://barankovics.hu/cikk/vallas-es-tarsadalom/nok-a-vallasokban-ii-resz> (Letöltve: 2017. augusztus 13.)

<sup>273</sup> Kiv 23,4–5

<sup>274</sup> Kiv 23,9; MTörv 10,18–19

<sup>275</sup> Ld. pl. Arisztotelész: *Politika* 1335. b

<sup>276</sup> Ld. Ter 2,7: Isten a születéskor leheli bele a gyermekbe az élővé tevő lelket. A Kiv 21,22 a magzatnak csak anyagi értékéről ad számot.

megengedhetőnek a művi abortuszt, kivéve, ha az az anya élete védelmének elkerülhetetlen következménye<sup>277</sup>, de a penitenciális megítélése nem mindig volt egyformán szigorú<sup>278</sup>. Igazán annak hatására vált a legszigorúbbá, hogy a tizennyolcadik századtól a *sukcesszív animáció* tudományos alapjai meggyengültek, majd az orvosi szonográf feltalálásával (Ian Donald 1950) végleg megdőlt a magzati életben szabható merev ontogenetikus határok ésszerűsége. A modern egyházi tanítás és törvényhozás már egyenlő mértékkel bírálja a magzatelhajtást a fogamzástól kezdve, és igyekszik minden olyan álláspontot elítélni, amely e különbségtétel alapján az abortusz egyes eseteit elfogadhatónak tekinti. 1930-ban XI. Pius Pápa kijelentette, hogy az államnak nincsen joga olyan törvényt hozni, ami a végső szükség címen megengedné a születendő ártatlan élet kioltását.<sup>279</sup> A II. Vatikáni zsinat a művi abortuszt és a csecsemőgyilkosságot egymás mellett említi, mint szörnyű bűncselekményt.<sup>280</sup>

A mára jócskán elavult *sukcesszív animáció* dióhéjban a következő: Az arisztotelészi feltevések szerint az emberi élet fogamzását és kialakulását a férfi okozza, akinek a csírasejtekben jelenlévő és működő szelleme (a lélek aktív ereje, a *pneuma*) megformálja a magzatot az ott felgyülemlett vérből egy héttel a nemi aktus után. Az anya szerepe lényegében a megfogamzott élet védelmében és táplálásában merül ki. Az így létrehozott élet fokozatosan (*sukcesszíve*) válik emberi lénnyé. Először csak vegetatív életre képesítő lélekkel rendelkezik, akárcsak a növények. Mintegy negyven nappal a fogamzás után a férfilelek hatására létrejönnek az érzéki élethez szükséges szervek és az azokat eltető érzéki szenzitív lélek, amely az állatokra jellemző. Az értelmes emberi lélek még később jön létre titokzatos isteni beavatkozás segítségével. Csak ettől a későbbi időponttól kezdve lehet az értelmes természettel rendelkező ember életéről beszélni. Arisztotelész írásai hatására mintegy kétezer esztendőn keresztül, a modern természettudományok kialakulásának kezdetéig, az em-

---

<sup>277</sup> Ld. A magzati élet indirekt felértékelése a Jézus születéséről szóló evangéliumi részekben, pl. Lk. 1,14-41.; az ősegyház tanítása is elítélte a magzatelhajtást, ld.: *Didakhé* 2.2.8. Hivatkozik rá: Somfai Béla: *Bioetia* (SZHF, Szeged 1994), pp. 34.

<sup>278</sup> Az abortusz kérdésének történetéről a kereszténységben ld. Somfai Béla SJ.: *Bioetikai vázlatok* (Szeged, 1995.) pp. 58-61., internetes hivatkozás: <http://mek.oszk.hu/00100/00162/html/> (Letöltve 2017. augusztus 15.)

<sup>279</sup> XI.Pius: *Casti Connubii*, AAS, 22.562, 1930.

<sup>280</sup> A II. Vatikáni zsinat *Gaudium et Spes* konstitúciója 51.

A II. vatikáni zsinat utáni időszakban napjainkig a művi abortusz és a fogamzásgátlás erkölcsi megítélése közötti különbség megfogalmazása lett a katolikus erkölcssteológia egyik új feladata. Ld. Horgan, J.: *Humanae Vitae and the Bishops* (Irish University Press, 1969), pp. 47.

beri élet létrejöttének fokozatos animációval történő magyarázata általánosan elfogadott feltevés maradt.<sup>281</sup> A magzat megítélésében az arisztotelészi hatás jelen volt a kereszténységben is évszázadokig.<sup>282</sup>

Mint láthatjuk, a kereszténység etikája is hosszas fejlődési folyamaton ment át, mire eljutott az emberi egyenlőség elismerésének a mai keresztény szintjéig, amelyen a magzat is teljes jogú emberi személynek számít. A kereszténység etikai konzekvenciái vagy csak hallgatásai ebben a kérdésben évszázadokig lemaradtak a magzat megbecsülésének indirekt újszövetségi kinyilatkoztatásától, amelyben a magzatok kvázi-kommunikálnak.<sup>283</sup> (Erzsébet magzata: János, és Mária magzata: Jézus közötti kvázi-kommunikáció). A magzatok kvázi kommunikációja és a Szentlélektől való szeplőtelen fogantatás (Immaculata Conceptio) története a magzati létmódnak az Ókorban egyedülálló megbecsülését adja tudtul.

Meglátásom szerint az emberi egyenlőség gondolata jóval biztonságosabban alapozható meg a kereszténység antropológiájával és etikájával, mint az experientia-kapacitást preferáló új etikával. A magzat erkölcsi státuszának kimagasló felismerése jelzi, hogy a kereszténység az emberek közötti egyenlőség egyik legszilárdabb ideológiai alapja.

b.) A Deckers által javasolt pánexperientalista és egyben egalitárius specizmus az emberi fajhoz tartozó egyedeket kívánja az embert megillető méltóságban részesíteni. Azonban szükségesnek adódik a jelenlegieknél pontosabban definiált faj-fogalom, amint erre Robert és Baylis rájött. Tehát az emberi faj elsőbbségét előtérbe helyező specizmus a biológiai *fajfogalomra* alapozódik, viszont a biológiatudomány jelenlegi állása szerint egyelőre nem lehetséges teljesen egzakt módon konkretizálni bizonyos fajok közötti határokat.

Az experientia-kapacitás mérhetősége/mérhetetlensége folytán adódó bizonytalanság az egalitárius specista pánexperientalizmusban ugyanúgy felbukkan, mint Birch és Cobb féle pánexperientalizmusban az emberi egyedek közötti különbségek kapcsán. S – akárcsak az emberiségen belüli diszkriminációnál – Deckers egyszerűen azzal hárítja a problémát, hogy az embernek nincs szüksége arra, hogy biológiai érvekkel különböztesse meg saját fajtát, s hogy közbotrány lenne, ha valaki egy csimpánzéért áldozná fel életét. Stephen Clark szintén a *közös tudatra* vezeti vissza az emberi magabiztosságot, amely által biztos meg tudja különböztetni az emberi fajhoz tartozó egyedeket a nem emberiektől.

---

<sup>281</sup> Somfai Béla: *Az élet evangéliuma*, internetes hivatkozás: <http://mek.oszk.hu/00100/00162/html/> (Letöltve: 2017.)

<sup>282</sup> Boda László: *A megtermékenyítés és az emberi lélek kezdete* in *Vigilia* (1986/8), pp. 609

<sup>283</sup> Mivel a magzatok kommunikációjának evangéliumi hírüladása nem fizikai kommunikációról szól, hanem az evangélista Lukács teológiai szándékának kifejezőmódja, a *kvázi-kommunikáció* kifejezést használom.

Meglátásom szerint a pánexperencialisták megpróbálnak a nem-emberi élőlényeknek, kiváltképp a gerinceseknek egy olyan morális státust igazolni, amely alapján a megsoktónál több megbecsülést érdemelnek. Ezt úgy teszik, hogy a hagyományos antropocentrizmus szerint csak az embert megillető önértékűséget igyekeznek kiterjeszteni az emberen kívüli élővilágra. Majd azzal találják szemben magukat, hogy az ember élőlények közötti elsőbbsége meginog, de szükség lenne rá, hogy továbbra is stabil legyen. Így végül nem biológiai érvekkel bizonyítják az ember elsőbbségét. Keresztény horizontból ez egy felesleges körnek tűnik, annál is inkább, mivel a kereszténység eleve elismeri a nem-emberi élőlények önértékét.

c.) Az egyetemes lelkiismeret anonim működésének jelei: Véleményem szerint a törekvés, amelyben a pánexperencialisták egymással vitatkozva azon dolgoznak, hogy ne érje csorba az emberek közötti egyenjogúságot, és az emberek elsőbbségét a nem-emberekkel szemben, keresztény horizontban az egyetemes lelkiismeret működésével magyarázható. Keresztény horizontban az emberi lelkiismeret működése *mindenkinél azonos alapértékek létezésére* mutat. Az *emberek egyenértéke* valamint az *emberiség elsőbbsége a nem-emberekkel szemben* egyaránt ilyen íratlan egyetemes alapérték.

A kereszténység szerint, amit Isten, mint törvényt írt az emberi szívbe, annak engedelmeskedni maga az ember méltósága.<sup>284</sup> A lelkiismeret az ember legrejtettebb magva és szentélye, ahol egyedül van Istennel, akinek szava visszhangzik bensőjében.<sup>285</sup> Lelkiismeretében ismeri föl csodálatos módon azt a törvényt, melyet Isten és a felebarát szeretetével teljesít.<sup>286</sup> Keresztény horizontban a lelkiismeret efféle jelenléte nem csak a keresztény vallású emberekben van jelen. A magukat nem hívőknek vallók lelkiismeretében is létrejön e találkozás Istennel. S ha döntéseikben *igent mondanak* a lelkiismereten keresztül megnyilvánuló isteni, (keresztény terminológián belül pontosabban *krisztusi*) szóra, anonim keresztényeknek (Krisztus anonim követinek) kell tekinteni őket, attól függetlenül, hogy társadalmilag (felekezeti hovatartozás által) és tárgyilag objektiválódó tudatukban (explicit keresztény hittel) még nem egyszerűen keresztények.<sup>287</sup> Turay Alfréd kihangsúlyozza, hogy az

---

<sup>284</sup> GS 16

<sup>285</sup> GS 17

<sup>286</sup> GS 18

<sup>287</sup> Rahner, Karl: *Megjegyzések az anonim keresztények problémájához* in *Isten rejtelem – Öt tanulmány* (szerk. Várnai Jakab, Egyházforum Kiadó, Budapest 1994), pp. 69.

emberi élet védelme és a személyi méltóság tisztelete a természettörvény és a természetjog követelménye. Ezzel minden kor embere tisztában volt.<sup>288</sup>

A II. Vatikáni Zsinat szerint az ember lelkiismerete mélyén egy olyan törvényt fedez föl, amelyet nem ő ad önmagának, hanem engedelmességgel tartozik iránta, s e törvény hangja – mely mindig arra szólítja, hogy szeresse és cselekedje a jót és kerülje a rosszat – a kellő pillanatban fölhangzik szívében: *"ezt tedd, amazzt kerüld."*<sup>289</sup> Ide tartozik a legtöbb valóságban és törzsi szabályban egyaránt fontos pozíciójú aranyszabály, amely szerint *ugyanúgy kell bánni másokkal, mint ahogy szeretnénk, hogy velünk is bánjanak*, illetve *nem szabad másokkal úgy bánnunk, ahogyan mi sem nem szeretnénk, hogy velünk bánjanak.*<sup>290</sup>

A lelkiismeretben feltárulkozó egyetemes értékek gondolata régre nyúlik vissza a filozófia történetében. Hérakleitosz (kb. i. e. 535-475) szerint minden emberi törvény egyből táplálkozik: az isteniből.<sup>291</sup> Szókratész (i. e. 469-399) a lelkiismereti kötelezettséget Isten hangjaként értelmezi.<sup>292</sup> A sztoa a *természeti törvény* eszméjét hozza ki belőle. Khrüszipposz (Kr. e. kb. 280-208): szerint legfőbb célunk az, hogy a természettel, azaz mind a sajátunkkal, mind a mindenségével összhangban éljünk, nem követve el olyasmit, amit tiltani szokott a közös törvény, azaz a mindent átható, a létezők birodalmának urával, Zeusszal azonos helyes logosz.<sup>293</sup> Aquinói Tamásnál is megfogalmazódik az eleve adott, önműködő emberi lelkiismeret gondolata, amely a szüntérészisz (a legfőbb etikai alapelvek készség szerinti birtoklása) által eleve adott hajlam szintjén (nem tudatosan) képes a jó és a rossz megkülönböztetésére.<sup>294</sup> A lelkiismeret nem kényszeríti, de vonzza az ember akaratát az erkölcsi javakhoz.

---

<sup>288</sup> Turay Alfréd: *Az ember és az erkölcs* (Agapé, Szeged 2000), pp. 30. Az emberi méltóság és emberi egyenjogúság keresztény megítéléséhez ld. Barcsi Tamás: *Az emberi méltóság filozófiája* (Typotex, Budapest 2013)

<sup>289</sup> GS 16

<sup>290</sup> (i) Mt 7,12, (ii) Lev 19,18

(iii) Bahá'u'lláh táblái, melyeket a Kitáb-i-Aqdas után nyilatkoztatott ki

Budapest: Magyarországi Bahá'í Közösség Országos Szellemi Tanácsa (2013). Hozzáférés ideje: 2017. január 27., internetes hivatkozás: [http://www.bahai.hu/mediatar/bahai-irasok-szent-konyvek-szovegek/bahaullah-tablai/#6\\_KALIMAT-I-FIRDAWSIYYIH\\_Paradicsomi\\_Szavak](http://www.bahai.hu/mediatar/bahai-irasok-szent-konyvek-szovegek/bahaullah-tablai/#6_KALIMAT-I-FIRDAWSIYYIH_Paradicsomi_Szavak) (Letöltve: 2017. szeptember 30.). (iv)

Mahabharata 5 1517 from the Vedic tradition of India circa 3000 BC:

*"This is the sum of duty. Do not unto others that which would cause you pain if done to you."* internetes hivatkozás: <https://www.goodreads.com/quotes/749707-this-is-the-sum-of-duty-do-not-unto-others> és <http://www.compassdistributors.ca/topics/golden.htm> (Letöltve: 2017. szeptember 30.) (iv) Nawawíj, Jahjá Ibn Saraf Ad-Dín: *Negyven hagyomány*, (Mikes International Hága, Hollandia 2003.) XIII: *hagyomány*, internetes hivatkozás: [http://www.federatio.org/mi\\_bibl/Negyven\\_hagyomany.pdf](http://www.federatio.org/mi_bibl/Negyven_hagyomany.pdf) (v)

<sup>291</sup> Diels, Hermann Alexander; Kranz, Walther: *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Weidmannsche buchhandlung, Frankfurt, 1903.) 22 B 114. Idézi: Turay Alfréd: *Istenkereső filozófusok* (Szent István Társulat, Budapest 2002), pp. 38.

<sup>292</sup> Platón: *Szókratész védőbeszéde* 29-31

<sup>293</sup> Diogenész Laertiosz, *Biön kai gnómóm* 7,88, idézi Turay Alfréd: *Istenkereső filozófusok* 56.

<sup>294</sup> Aquinas, Thomas, *Summa Theologiae* I. q. 79. a. 12, internetes hivatkozás: <https://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.pdf> (Letöltve: 2017. augusztus 10.)

Erkölcsei javaknak pedig azok számítanak, amelyek *önmagukban hordoznak olyasmit, ami miatt kíváncsiak.*<sup>295</sup>

Deckers kimondatlanul követi az *arany szabályt*, amikor az emberi fajon belüli egyedek vagy csoportok elleni diszkrimináció tarthatatlanságát bizonyítja azzal, hogy senki sem szeretné, ha valamilyen tulajdonság hiánya miatt nem sorolnánk az emberszámba veendő egyedek közé. Az egyetemes lelkiismereti imperatívusznak engedelmessé válik Deckers akkor is, amikor kijelenti, hogy nincs szükség biológiai érvre, hogy az ember határozottan el tudja magát különíteni más fajoktól. Clark úgyszintén, amikor egy közös tudatra hivatkozik.

Azonban a pánexperencialisták ezeket az alapértékeket is az experientia-kapacitásra való törekvés maximájából szeretnék levezetni, ami nem teljesen sikerül nekik. Meglátásom szerint nem csak keresztény horizontban értékelendő, hogy annak ellenére ragaszkodnak az emberek közötti diszkrimináció elutasításához, valamint az emberi faj elsőbbségéhez, hogy rendszerükben egyelőre megoldatlan problémát jelent minden kétséget kizáróan magyarázatot adni ezeknek az értékeknek a létjogosultságára.

#### 4.2.4. Konklúzió

Nézetem szerint a kereszténység, vagy bármely nagyvallás bírálata helyett az önkifejtésre kellene fordítania szellemi kapacitását bárkinek vagy bármely új iskolának. Az európai eredetű logocentrikus kultúra története során napjainkra óriási méreteket öltött a felhalmozódott ismeretanyag mennyisége, aminek következtében a szakosodás elkerülhetetlenül bekövetkezett. A kialakult diszciplínák osztódásának folyamata pedig mind a mai napig tart. A polihistorok kora végérvényesen lejárt, sőt úgy tűnik, hogy a különböző szakterületek képviselői olyan távol kerültek egymástól, hogy már a kommunikáció is egyre nehezebbé válik köztük. Vagy ami ennél is megdöbbentőbb a kommunikáció iránti igény is elsorvadóban van.<sup>296</sup>

A filozófián belül sincs ez másképp. Olyannyira felhalmozódott a filozófiai ismeretanyag, hogy egy-egy részterület vagy fontos filozófus kutatása is teljes embereket kíván.<sup>297</sup> A folyamatfilozófiára alapozott környezetfilozófia kiépítéséhez a Whiteheadi gondolatok elmélyítésére lenne szükség, hiszen nagyon sok a tisztázni való. Az ismert leibnizi elvet javaslom a környezetetika irányzatok közötti párbeszédhez: „*Azt tapasztaltam, hogy a legtöbb*

---

<sup>295</sup> Uo. I. q. 6. a. 1.

<sup>296</sup> Weissmahr Béla: *Bevezetés az ismeretelméletbe* (Teológiai Kiskönyvtár Szerkesztőbizottsága, Róma 1978) pp. 6.

<sup>297</sup> Vö. Rorty, Richard: *Professzionális filozófia, transzcendentalista kultúráin A filozófia az amerikai életben* (Tanulmány Kiadó, Pompeji 1995), pp. 188-189.

*szektának nagyrészt igaza van abban, amit állít, s csak abban nincs igaza, amit tagad.*”<sup>298</sup>

Az egyre drámaiabbá váló környezeti krízis miatt nem mondhatunk le az egymást horizontját tisztelő környezetetika diskurzusról, amelyben sok felesleges félreértéstől kímélhetik meg magukat a felek, ha a másik falszifikálása helyett a másik megismerésére törekednek. A jelenleginél nagyobb környezeti válság megelőzésére a bírálat helyett azt kellene keresni egymásban, hogy mit tanulhatunk a másiktól egy ökológiaileg fenntarthatóbb etika megfogalmazásáért.

---

<sup>298</sup> Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Die philosophischen Schriften* (Weidman, Berlin 1875–1890), pp. 606–607. idézi: John Whipple: *Leibniz's Exoteric Philosophy* in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Jun 18, 2013), internetes hivatkozás: <https://plato.stanford.edu/entries/leibniz-exoteric/> (Letöltve: 2017.augusztus 10.)

## 5. Daniel Quinn és a keresztény antropocentrizmus

A szekuláris környezetetika az ember viláгурalmi mámorából való *mihamarabbi* kijózanodást követeli és ezzel párhuzamosan gyors életmódbeli változást sürgetnek, vagyis s joggal teszik. Ezzel szemben a keresztény környezetetika a hagyományos megtérést szorgalmazza környezetetikai alkalmazással (ökológiai megtérés). A cél közös: az ökológiailag fenntartható egyéni és társadalmi magatartás megalapozása. Ebben a részben az mihamarabbi életmódváltozás követelésének két módját vetem össze. Az antropocentrizmust bíráló oldalát *villámcsapásnak*, a keresztény oldalát pedig a *metanoiának* (μετάνοια) nevezem a biblikus szakkifejezést használva. A görög μετανοέω – ejtsd metanoéo – (megtér) igéből származik. Olyan megtérésről van szó, amely a megtérő elméjét, gondolkodását megváltoztatja; a megtérőt jó útra téríti; a megtérő belát valamit, megbán valamit, bűnbánatot tart. A keresztény antropocentrizmus optimizmusára vall a hitre, reményre, szeretetre utaló konnotációkkal bíró *megtérés* szó, amíg az antropocentrizmust bíráló oldal pesszimizmusát tükrözi az agresszív konnotációkban is bővelkedő *villámcsapás* (*thunderclap*) szó. Az összehasonlítás keretétől Daniel Quinn (1935-) *Izmael* című tézisregényét választottam.

A regény tényleg villámcsapásként hat az olvasóra és képes gyökeresen megváltoztatni a gondolkodását. „24 óra alatt olvastam el az *Izmaelt*. Elragadtatással és gyötrelmek között, zokogva és kacagva. Ha azt mondom, köszönöm, nem mondtam semmit.” – Olvashatjuk ezt és az ehhez hasonló visszajelzéseket a könyv hátoldalán. A mű 1992. januári kiadását követően, az író tömegesen kapta a leveleket, amelyek egyaránt ugyanazt az üzenetet hordozták: „Az *Izmael* örökre megváltoztatta a világszemléletemet.” Quinnekképp ez volt a célja, amint ő mondja *villámcsapásként* szánta. Quinn egyébként a szokásos antropocentrizmust bíráló koncepciót képviseli. A mű bírálja a zsidó-keresztény antropocentrikus gondolkodásmódot, mert ezen felfogás szerint az ember hivatása és rendeltetése, hogy a világot uralja és saját érdekei szerint hasznosítsa. A mű valóban képes az olvasó gondolkodásmódját megváltoztatni, de a keresztény metanoiától eltérően pesszimiztikus, rezignált gondolkodásmódot ad át. A fenntarthatatlan, kataklizmához vezető fogyasztói gépezet (Quinn szóhasználatában az elvevő börtön) szinte felszámolhatatlan, a regény hatására az ember legalább elgondolkodik ezen, s nemcsak érzéketlenül benne van a gépezetben.

Az evangéliumok Keresztelő Szent Jánosa azzal készíti elő a Megváltó érkezését, hogy egy metanoiára, vagyis *gyökeres gondolkozásbéli változásra* szólítja fel hallgatóságát.<sup>299</sup> Μετανοείτε (ejtsd: metanoieite) – mondja, (magyarul *térjete meg*), vagyis egy olyan

---

<sup>299</sup> Mt 3,2



*megfordulásra* szólítja fel az embereket, hogy győződjenek meg az eddig értékrendjük helytelenségéről, vagy langyosságáról, és azt elhagyva egy új életúton járjanak. Jézus is erre szólítja fel hallgatóságát.<sup>300</sup> A *metanoia* az Újszövetséget kutató bibliakutatásban centrális fogalom, amely a krisztuskövetéssel együtt járó radikális szemléletváltozást jelenti. A metanoia nem reked meg a villámcsapás által létrejövő szomorkás megvilágosodásnál, amely által az ember immáron képes rálátni az őt körülvevő társadalom eddigi számára reflektálatlan anomáliáira. A metanoia egy olyan kiteljesedési és boldogulási útra képes terelni, amely a kereszténység szerint a lehető legteljesebb boldogságba, az Isten országába való bekapcsolódást tesz lehetővé bárkinek, bármikor, nem csak a biológiai halál utáni állapotban, hanem előtte is. Jézus mondja tanítványainak jelen időben: „*Isten országa köztetek van.*” (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν)<sup>301</sup>

Ami a villámcsapásban és a metanoiában közös, mindkettő alkalmazható a környezettudatosság hiányának és az elvevői egoista önmegvalósítási szokás tarthatatlanságának leleplezésére. Azért ezt a regényt választottam, mert tartalmazza szinte valamennyi nem-antropocentrizmust bíráló megközelítésre jellemző *populáris* társadalom-kritikai, ideológiai-kritikai azon belül főleg a zsidó-keresztény antropocentrizmust célba vevő valláskritikai motívumokat. (Az előző részben tárgyalt kereszténységkritika nem csak populáris témákat érintett, hiszen a folyamatfilozófiának és a pánexperencializmusnak nem csak az elemzése, hanem a pusztá megértése is szükségessé teszi a mélyreható elmélkedést.) A társadalom- és bármilyen alkalmazott filozófiát művelve a csak mélyreható elmélkedéssel megérthető princípiumokon túl (például a környezetfilozófia panteista vonatkozása) a közérthetőségénél fogva populáris produktumok (regények, mozgalmak, egyéb társadalmi, politikai szerveződések) elemzése sem nélkülözheti a mélyreható elemzést. Mivel a népszerű, közérthető produktumokkal népesebb közönség érintkezik, ezért ezek mélyreható elemzése egyre megkerülhetlenebb területe a filozofálásnak.<sup>302</sup>

---

<sup>300</sup> Mk 1,15

<sup>301</sup> Lk 17,21

<sup>302</sup> A filozófusok gyakorlati felelősségéről ld. Boros János: *A filozófia felelőssége* in *Az alkalmazott filozófia esélyei* (szerk. Karikó Sándor, Áron Kiadó, Budapest 2002), pp. 78-83.

### 5.1. A hagyományos mesterek kritikája

Az első fejezetben megismerhetjük a két szereplőt, a tanítványt, aki egy hirdetésre jelentkezik: „*TANÁR tanítványt keres. Határozott vágy a világ megmentésére elengedhetetlen. Jelentkezni személyesen.*”<sup>303</sup> A tanítvány maga az író, aki végig egyes szám első személyben mesél. Olyan tanítómestert szeretne, aki különbözik a *guruktól, kung-fu mesterektől*, hiszen ők *önző tudományokat* tanítanak, ugyanis olyan tudást adnak át, aminek csak a tanítvány élvezi a hasznát és nem a világ.<sup>304</sup> A tanár pedig egy síkvidéki gorilla, Izmael. Tanításának témája a rabság<sup>305</sup>. A mai emberek egy civilizációs rendszer rabjai, mely jószíval kényszeríti<sup>306</sup> őket arra, hogy fennmaradásuk érdekében tovább pusztítsák a világot.<sup>307</sup> Az emberek olyannyira magától értetődőnek és igaznak hiszik ön- és világpusztító életmódjuk értékrendjét, hogy egyáltalán nem is gondolnak arra, hogy talán másképp is lehetne élni. A mester módszere Szókratész bábáskodására emlékeztet, kérdések segítségével elsősorban a tanítvánnyal mondatja ki a tételeket.

Quinn diagnózisa megállja a helyét az Elvevő társadalom börtönszerűségéről nem csak keresztény szempontból, hanem a többi nagy vallás szempontjából is. Egyik vallás sem a birtoktárgyak halmozásában, hanem a lét mélyebb megértésében látja az emberi élet célját. Úgy vélik, az embert teljesen megcsonkítja az a beállítottság, amely csak az *evilágra* korlátozza őt. A napjainkra felgyülemlett húsbavágó környezetpusztítást a bűnök következményének tekintik. A nagy vallások közös hivatása, hogy egymás szellemiségét megismerve találjanak utakat a környezeti válság kezelésére.

Azonban van egy kis bökkenő Quinn nem indokolja meg, hanem egyszerűen csak rászüti a kung-fu mesterek és a guruk tanítására, hogy *önző tudományt* tanítanak, mert a tanításnak csak a tanítványok veszik hasznát, ellenben a világ nem. De tulajdonképpen mit is tanít egy valódi guru? Azt, hogy az ember teljesen uralkodjon elméjén, érzékein és beszédein.<sup>308</sup> Az Abszolút Igazságra nevel nem csak szóval, hanem életpéldájával is. Elkerüli a kábítószereket, a házasságon kívüli nemi életet, a szerencsejátékokat és a húsevést. Mint a hindu vallás tanítója, a megváltáshoz vezető úton elengedhetetlennek tartja az erőszaktól és

---

<sup>303</sup> Quinn, Daniel: *Izmael* (Katalizátor Könyvkiadó, Budapest 2008), pp. 11.

<sup>304</sup> Uo. 12-13

<sup>305</sup> Uo. 30

<sup>306</sup> Uo. 31

<sup>307</sup> Uo. 31

<sup>308</sup> terebess Ázsia Internetes lexikon: *Guru* (szócikk), *internetes hivatkozás*: <http://www.terebess.hu/keletkultinfo/lexikon/guru.html> (Letöltve: 2017. november 13.)

a kapzsiságtól való tartózkodást.<sup>309</sup> Nem értem, hogy a világ miért ne látná hasznát azoknak a szelíd lelkeknek, akik a gurukat követik.

A vádat megalapozatlannak tartom a buddhista gyökerekre visszavezethető kung-fu mesterségre vonatkozóan is. Bárcsak sokan harácsolás helyett a kung-fuval lennének elfoglalva. Főleg azok, akik arra specializálódtak, hogy ember vásárlási és fogyasztási kedvét birizgálják. Sokat segítene a világon. Mellesleg a kung-fu spirituális tanításának szerves része a pillanatra figyelés, amelynek gyümölcse a több megértés és elfogadás. A termelői-fogyasztói társadalom vezetői viszont más értelemben helyezik előtérbe a pillanatot. Egyszerűen az orrukig látnak, a profit pillanatnyi öncélú kisajtolása közben nem vesznek tudomást a későbbi káros következményekről, például a globális klímaváltozásról. A múlt és a jövőre ugyancsak kizárólag gigantikus terveik kibontakoztatása végett gondolnak. Ha a pillanatra figyelést úgy gyakorolnák, ahogy a kung-fu művelői, például egy érintetlen téren az előttük nyíló kis virág szépségét szemlélnék, és nem egy jövőbeni hipermarket építmény terve lebegne a szemük előtt, jobb lenne a világ.

Az Izmael világhelyzet-értékelése releváns, olyan kérdésekkel néz szembe, amelyek megkerülhetetlenek, ha arra vágyunk, hogy az emberiség ne pusztítsa ki saját magát. A keresztény erkölccsel azonban nem fér össze, hogy önzőnek nevez olyan hagyományokat, amelyek úgyszintén a világ megmentésének ügyét szolgálják, vagy Izmael szavaival *a civilizációs rendszerünk rabságából való szabadulást*.

## 5.2. Az elvevő kultúra kritikája

A második fejezetben megismerhetjük Quinn saját fogalomrendszerét. Először különbséget tesz a *meghagyó* és az *elvevő* közösségek és kultúrák között. Ezeket a fogalmakat azért használja, hogy elkerülhessen olyan eleve értékterhelt kifejezéseket, mint vad, primitív, természeti illetve fejlett, civilizált, ipari ember. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy ezek a fogalmak sem nélkülözik az értékeket, hiszen világos, hogy az elvevés fogalma nemcsak ökológiailag, hanem erkölcsileg is elfogadhatatlan viselkedési formára utal. Quinn szerint az emberi közösségek a kb. két-három millió évvel ezelőtti<sup>310</sup> kezdetektől fogva békében és harmóniában éltek természeti környezetükkel és más közösségekkel is, vagyis *meghagyó* módon éltek. Azonban mintegy tíz-tizenkétezer éve<sup>311</sup> létrejött az *elvevő* kultúra, amely napjainkra olyannyira túlbujázott, hogy már csak elvétele, nyomokban bukkanhatunk meghagyó

---

<sup>309</sup> Keene, Michael: *Világvallások* (Magyar Könyvklub, Budapest 2002), pp. 32.

<sup>310</sup> Quinn 42

<sup>311</sup> Uo. 42

embercsoportokra. Az elvevő életmód eszmeisége *Kultúra Anya* néven személyesül meg, akinek hangja az emberek fülébe cseng születésüktől fogva: *a szülők asztalánál hallott beszélgetésekből, a televízióban látott rajzfilmekből, a hittanórákból, a tankönyvekből és a tanároktól, a híradásokból, filmekből, regényekből, prédikációkból, színdarabokból, újságokból és sok minden másból.*<sup>312</sup>

Ha a bizonyos mesecsatornákra kapcsolunk, vagy bizonyos slágerzenék szövegére figyelünk, láthatjuk, hogy már a gyerekeket és a fiatal felnőtteket is egy olyan versengésben nyüzsgő világrenddel igyekeznek elvarázsolni, amelyben *mindig az a jó fiú, aki nyer*, aki még akkor is *tövig nyomja a gázt*, amikor a *többiek fékeznek*, mert *a lényeg az*, hogy a hős csak *első* lehet.<sup>313</sup> A filmek a reklámokkal karöltve azt sugallják, hogy a normális élethez *nélkülözhetetlenek* azok a tárgyi kellékek, amelyek igazából *nélkülözhetőek*. Ennek köszönhető például az, hogy manapság az ember bemegy egy hipermarketbe bizonyos előre elgondolt árukért, és végül sokkal több cikket vásárol meg, olyanokat, amelyek eszébe sem jutottak volna reklámpsichológiai marketing-trükkök bevetése nélkül. A mai nyolcvanegyhány éves idősök beszámolóí szerint régebben sokkal több odafigyelés jutott egymásra, mert nem kellett telefonra, televízióra, hipermarketekre, reklámújságok garmadára időt és energiát szánni. Ma az ilyen és ehhez hasonló vívmányok sokat követelnek tőlünk. Az átlag *fogyasztónak* még elgondolkodni sincs elegendő ideje, hogy ne csak használja, hanem *tisztelje* is a teremtett világ, vagy akár az ember technikai vívmányainak Istentől eredő szépségét, zsenialitását. A kereszténység nem technológia-ellenes, azonban a technológiát sosem mint célt, hanem kizárólag mint eszközt tisztel. A termelés pénzi oldala is kizárólag *eszköz* lehet (csereeszköz). Vegyük a processzorgyártás példáját: az Isten-adta emberi tudásnak köszönhető *processzorok feltalálása és fejlesztése* az üdvösség felé vezető földi kiteljesedés *eszközeként* elfogadható. De az nem, hogy egy műszaki eszköz (például egy szoftver) tudását direkt csökkentik – például egy processzort gyengítnek a gyorsító tárcák méretei csökkentésével, illetve az extra szolgáltatások lekapcsolásával –végső soron azért, hogy az eszközt abban az állapotában, ahogyan feltalálták, drágábban lehessen adni. Az ilyesminek kizárólag öncélú, rövidlátó profitábilis célja van, és egyáltalán nem az emberiség életének könnyítése.<sup>314</sup>

---

<sup>312</sup> Uo. 41

<sup>313</sup> Bon bon: *Valami Amerika* in *Zeneszöveg.hu* weboldal, internetes hivatkozás: <http://www.zeneszoveg.hu/dalszoveg/4616/bon-bon/valami-amerika-zeneszoveg.html> (Letöltve: 2017. szeptember 30.)

<sup>314</sup> Vö. Erdős Márton: *Ezért fizetünk felárat a csúcsprocesszoroknál* in *PCWorld* weboldal (2015 május 18.), internetes hivatkozás: <https://pcworld.hu/hardver/ezert-fizetunk-felarat-a-csucsprocesszoroknal-162365.html> (Letöltve 2017. augusztus 19.)

A tanárok és a tankönyvek is gyakran azt sulykolják a diákba, hogy ebben az elvevő társadalomban hogyan lehet sikeresen érvényesülni. Ilyenek például a idegen nyelvi tankönyvek, amikor arról szól a lecke, hogy hogyan lehet autót bérelni egy luxushotelben. Ugye minő borzasztó probléma, ha ezt a mindennapos élethelyzetet nem tudjuk megoldani például angol nyelven? Szerencsére azért még vannak tanáregyéniségek, akik felnyitják a tanítványok szemét arra, hogy a reklámfényekben tündöklő csodaszép világ hazug, csúnya, rideg, személytelen és embertelen.

Viszont Quinn a hittanórákat és a prédikációkat is tévesen úgy tüntetni fel, mint Kultúra Anya eszközeit. Prédikáció és prédikáció között lehet különbség a színvonalban, stílusban, mondanivalóban, stb. De akár közepszerű, akár perfekt szónoklatról vagy hittanóráról legyen szó, általában óvva intenek annak a világnak a csábításától, amit elvevőnek és bőrtönnek nevez írónk. Jézus életéről sokat vitatkoznak, de azt senki sem állítja, hogy az elvevő önmegvalósításhoz ad sikerkalauzt. A hittankönyveket lapozva és az Interneten archivált prédikációkat hallgatva, eggyel sem találkoztam, ami az elvevő szemléletre buzdítana. Ha mindenkinek sikerülne a már említett hét főbűnt elkerülni, legalább olyan csodás változás állna be, mintha valamennyien Izmael-követők lennénk. Vagyis az igazi keresztények közössége egy meghagyó (fenntartható) társadalmat alkotna. Tehát Quinn alapvetően téved, amikor úgy gondolja, hogy a keresztény szellemiségből ered a jelenlegi elvevő (vagyis környezeti katasztrófához vezető) társadalom. Éppen ellenkezőleg: keresztény alapon felépíthető egy ökológiai szempontból kívánatos civilizáció.

A templomba és hittan órára járók között Assisi Ferenc egy példakép, sőt szentként tisztelik. Festők, szobrászok, költők és filmrendezők ihletője a mai napig, képe a templomok falain látható. Ferenc a Napot fivérének, a Holdat nővérének hívta, és az állatokat testvéreinek tekintette. Assisi Ferencnek márpedig Quinn terminológiájában meghagyónak kellene lennie. Azonban mégsem. A tizenegyedik fejezetben azt állítja róla, hogy nem az Isten nagylelkűségére épített, hanem a gazdálkodók nagylelkűségére.<sup>315</sup> Az összes szerzetesről – Ferencről is – így ír: „...betömik a fülüket, amikor Jézus az ég madarairól meg a mezők liliomairól kezd prédikálni.”<sup>316</sup> Quinnel szemben a keresztény értékeléssel összhangban van Franco Zefirelli: *Brother Sun Sister Moon* című filmje. Szent Ferenc keresztény és antropocentrizmust bíráló értékeléséről a 9. fejezetben lesz még szó.

---

<sup>315</sup> Quinn 199

<sup>316</sup> Uo. 199

### 5.3. A világ és az ember rendeltetésének kritikája

A könyv harmadik és negyedik fejezete szerint mi modern emberek úgy gondoljuk, hogy egzakt ismereteink vannak a világ és benne az ember eredetéről és rendeltetéséről, szemben a régebbi korokkal, amikor még csak mítoszokat ismertek, amik csupán képzeletszülte találgatások, mesék voltak. Izmael azonban rámutat arra, hogy egyetlen teremtetéstörténet sem mítosz a mesélők szemében<sup>317</sup>, amiből némi önkritikát gyakorolva tovább kell gondolnunk, hogy a mi modern felfogásunk sem mentes a mitikus, valótlan állításoktól. Íme napjaink tévedése: „Az Elvevők egyfajta emberi életet tápláló rendszernek tekintik a világot, olyan gépnek, melyet emberi élet előállítására és fenntartására terveztek.”<sup>318</sup> „A világot az emberért teremtették, az embert pedig arra, hogy a világot uralja.”<sup>319</sup> A világ persze magától nem hódolt be az embernek alázatosan, ezért meg kellett hódítania. A hódítás pedig a mai napig tart.

(A kritika kritikája) Azt, amit Quinn ezzel fejez ki: *az Elvevők egyfajta emberi életet tápláló rendszernek tekintik a világot, olyan gépnek, melyet emberi élet előállítására és fenntartására terveztek*<sup>320</sup> – a kereszténység a bálványimádás fogalmával közelíti meg. A bálványimádás lényege, hogy az ember a Teremtő helyett teremtményt imád. A zsidó-keresztény hagyományban csak Istent szerencsés imádni. Erre utal a Tízparancsolat első két parancsa<sup>321</sup>. Az Újszövetség már konkrétabban kifejti a bálványimádás jelentését: Mt 6,24: „Nem szolgálhattok az Istennek is, a Mammonnak is”<sup>322</sup> ti. a pénznek. Kol 3,5: „Öljétek meg tagjaitokban azt, ami földies: az erkölcstelensége, a tisztátalanságot, az érzéki vágyakat, a bűnös kívánságokat és a kapzsiságot, ami nem más, mint bálványimádás.”<sup>323</sup> Tít 3,3: „Hiszen egykor mi magunk is balgák, engedetlenek és tévelygők voltunk, mindenféle szenvedély és gyönyör hatalmában tartott bennünket; gonoszságunk, irigységünk miatt utálatra méltók voltunk, és gyűlöltük egymást.”<sup>324</sup> A Katolikus Egyház Katekizmusa is hasonlóképp vélekedik: „Bálványimádás mindannak istenítése, ami nem Isten. Bálványimádás az, ha az ember egy teremtményt tisztel és imád Isten helyett, legyenek azok istenek vagy démonok ..., a hatalom, a gyönyör, a faj, az ősök, az állam, a pénz, stb.”<sup>325</sup>

---

<sup>317</sup> Uo. 49

<sup>318</sup> Uo. 58

<sup>319</sup> Uo. 67

<sup>320</sup> Uo. 58

<sup>321</sup> Kiv 20,3-6; MTörv 5,6-10

<sup>322</sup> Kiegészítés: tőlem

<sup>323</sup> Ld. még: Ef 5,5

<sup>324</sup> Ld. még: Róm 6,19

<sup>325</sup> A Katolikus Egyház Katekizmusa 2113

Korunk különféle válságai közepette a teológusok egyre többet beszélnek az *önbálványozásról*. Pásztori Jenő, sepsiszentgyörgyi református lelkész az Óz 6,6 -hoz írt szónoklatában arról szól, hogy olykor az embertársaink iránti szeretete köntöse mögött az önbálványozás rejlik, mert végső soron saját magunkat imádjuk a másikon keresztül. Rózsa Huba katolikus ószövetség-kutató a bábéli zűrzavarról<sup>326</sup> készített exegézisében jegyzi meg, hogy a hatalomra törekvő ember, aki szeretné Istent megfosztani az uralmától, a másik emberen is uralkodni akar, mert hatalmát egyedül kívánja gyakorolni.<sup>327</sup> Nem kell ahhoz isteni büntetés, hogy végül anarchia és viszály legyen, mert az ilyen önistenítő viselkedés magában hordozza a bukás csíráját, hiszen elkerülhetetlen, hogy az önbálványozó közösség tagjai előbb vagy utóbb egymás ellen forduljanak. Aurelius Augustinus a *Confessiones*-ben így ír a vallásos érületről: „*Magadhoz igazítottál minket Uram, és nyugtalan a szívünk, amíg meg nem pihen Benned.*”<sup>328</sup> A quinni elvevő – keresztény értelemben önbálványozó – meg ezt mondaná: *Magamhoz igazítom az Istent és minden teremtményét, hogy mind csakis az én érdekeimet szolgálja.* Az egoizmus és antropocentrizmus viszonyát a 6. fejezetben részletesen tárgyalom.

#### 5.4. Hogyan kell élni?

Az ötödik fejezet szerint a keresztény emberi uralom célja, hogy a világ Paradicsommá váljon. Azonban épp az ellenkezője következett be: a világ letarolása és egyre élhetetlenebbé tétele. A civilizációs károkat az ember még intenzívebb expanzióval próbálja orvosolni, így az ördögi kör előlről kezdődik és tovább mélyül. A világ már *meghódítandó ellenség*.<sup>329</sup> A növekvő bajokat persze maguk az elvevők is egyre inkább érzik a saját bőrükön, de arra nem jönnek rá, hogy a probléma gyökere maga az életmódjuk. Egyáltalán nem értik, hogy hogyan lettek ilyenek a dolgok, és teljesen tanácstalanok abban, hogy hogyan kellene úgy élni, hogy kevesebb legyen a fájdalomból, szenvedésből, egyszóval a „mellékhatásokból”. Ezzel magyarázható az elvevő kultúra egyik legszembeszökőbb jelensége, a szenvedélyes és rendületlen függés a prófétáktól<sup>330</sup>. „*Az olyan emberek hatása, mint Mózes, Gautama Buddha,*

<sup>326</sup> Ter 11,1-9

<sup>327</sup> Rózsa Huba: *Kezdetkor teremtette Isten* (Jel Kiadó, Budapest 1997), pp. 193.

<sup>328</sup> Augustinus, Aurelius: *Vallomások* (Magyar Elektronikus Könyvtár), I/1, internetes hivatkozás: <http://mek.oszk.hu/04100/04187/04187.pdf> (Letöltve: 2017. szeptember 27.)

<sup>329</sup> Quinn 75

<sup>330</sup> A nagyvallások alapítóit nevezi prófétáknak.

*Konfucius, Jézus és Mohamed, óriási az Elvevők történelmében.*”<sup>331</sup> A próféták megmondják, *hogyan kell élnünk*, mert máskülönben nem tudnánk.<sup>332</sup> Például az abortusz legitimizálásáról való vitában a felek ilyen prófétai végszóra várnak, mert egyik álláspont mellett sincs olyan racionális érv, amelyre ne lehetne újabb ellenérvet hozni. Azonban a prófétai végszó nem egyértelmű, mert prófétából többféle van, és mindegyik saját papságot sorakoztat fel érvei alátámasztására.<sup>333</sup> Következésképp arra vonatkozó tudás, hogy hogyan kell élniük az embereknek, egyszerűen nem létezik.<sup>334</sup>

Valóban minden nagyvallás arra a kérdésre ad választ, hogy *hogyan kell élnünk*, a lét legsúlyosabb és legátfogóbb problémáira kínálnak életre szóló elméleti és gyakorlati megoldást. A Buddhává vált Sziddhártát háromszor is arra szólította fel a nagy Brahma isten, hogy segítsen másokat a megvilágosodás felé. Csakhogy az író miért nem veszi észre, hogy ő maga szintén arra vállalkozik, mint a próféták, mert ugyanarra a kérdésre keresi a választ: *Hogyan kell élni?* Továbbá miért nem figyel fel arra, hogy azokban a lényeges kérdésekben, amik a bioszféra megmentésében merülnek fel, a nagyvallások egyetértenek, és manapság közösen keresik a megoldást. Ezt demonstrálta például 2006. június 16-án a világ vallási vezetőinek találkozója L’ Aquilában. Egy másik szép példa az *Alliance of Religions and Conservation*, vagyis az ARC tevékenysége. A szervezet neve magyarul: Vallások Szövetsége a Természet Védelméért. Az edinburghi Fülöp herceg alapította 1995-ben. Quinn azonban saját rendszerét a vallásokénál felsőbb rendűnek tartja. Így írónk olyanná válik, mint egy harsány szektavezér, aki saját magáén kívül a többi próféta tanítására szó szerint azt hiszi, hogy *kitaláció, agyszülemény*.<sup>335</sup>

### 5.5. Az Elvevő Villámcsapás

A hatodik fejezet a globális elvevő civilizációt az *Elvevő Villámcsapás* (Taker Thunderbolt) allegóriájával szemlélteti. Az Elvevő Villámcsapás egy olyan lábpedállal hajtható szárnyakkal működő képzeletbeli repülőgép, amely nem felel meg az aerodinamikai törvényeknek. A pilóta egy nagyon magas szikláról indítja a járművét, és ezzel megkezdí a zuhanását. A szabadesés törvényéről mit sem tudva azt hiszi, hogy tökéletesen repül. Ahogyan közeledik a végső csapást jelentő ütközés a talajjal, még akkor sem vesz tudomást a közeledő vészről.

---

<sup>331</sup> Uo. 76

<sup>332</sup> Uo. 77

<sup>333</sup> Uo. 77

<sup>334</sup> Uo. 78

<sup>335</sup> Uo. 180



Ha eddig jól működött a gép – gondolja – akkor ezután sem lehet gond, legfeljebb erőteljesebben kell pedálozni. Az Elvevő Villámcsapás sorsa halálos baleset, akárcsak a mi elvevő kultúránké. A különféle fajok együttélésére vonatkozó biológiai törvényekre fittyet hányó elvevő ember úgy gondolja, hogy ő egy kivételes faj, akire nem vonatkoznak az ökológiai korlátok. De ha lesznek, akik túlélnek a végső kataklizmát, sajnos ugyanazt a téves életmódot fogják előlről kezdeni. Izmael elutasítja az ember különleges kiváltságáról szóló bibliai tanítást. Szerinte az isteni elrendelés alapján az ember is a *közönséges posványból* fejlődött ki, ahogyan a *kullancsok és a májmételyek*.<sup>336</sup>

Az Elvevő Villámcsapás allegória akár egy perfekt templomi prédikáció is lehetne, ha nem értené félre a bibliai antropológia azon tézisé, hogy az ember a teremtés koronája<sup>337</sup>. A kritika kritikájához először össze kell foglalni azokat a biblikus és antik filozófiai alapokat, amelyek miatt számos környezet etikus abban látja az ember uralkodói küldetésére való keresztény biztatást, mintha egy quinni elvevő civilizáció építésére biztatna.

(i) A zsidó-keresztény antropocentrizmus bírálói szívesen idézik az ószövetségi Teremtés könyve első fejezetének huszonnyolcadik versét, amelyben Isten ezt mondja első emberpárnak<sup>338</sup>: *Legyetek termékenyek, szaporodjatok, töltsétek be a földet és vonjátok uralmatok alá. Uralkodjatok a tenger halai, az ég madarai és minden állat fölött, amely a földön mozog*.<sup>339</sup> Majd azt mondta Isten: „*Alkossunk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra, hogy uralkodjék a tenger halain, az ég madarain, az állatokon és az egész földön, s minden csúszómászón, amely mozog a földön! Megteremtette tehát Isten az embert a maga képére; Isten képére teremtette őt, férfinak és nőnek teremtette őket*.”<sup>340</sup>

(ii) A zsidó keresztény hagyomány antropocentrizmusának teocentrikus mivoltára a Biblia olvasásakor is oda kellene figyelni. A kritikusok gyakran figyelmen kívül hagyják, hogy a Bibliában szereplő héber *רָדָה* (ejtsd: uredu) magyarul 'uralkodjatok' ige konnotációi különböznek a hétköznapi 'uralkodjatok' ige konnotációitól. Az *uredu* itt azt is jelenti, hogy 'örizve műveljétek'. A Biblia emberképében esszenciális tényező az örizve művelés – „*Az Úristen vette az embert, és Éden kertjébe helyezte, hogy művelje és őrizze*”<sup>341</sup> – valamint a részvétel Isten uralmában, úgy ahogyan Isten uralkodik: szeretettel, gondoskodással, alázattal, felelősen. Ez az uralom *szolgálati uralom*, amely csak az ember *imago Dei*, azaz

---

<sup>336</sup> Vö. 5.6. rész

<sup>337</sup> Erről bővebben az 5.6. részben

<sup>338</sup> Vö. *Environmental Ethics in Stanford Encyclopedia of Philosophy*

<sup>339</sup> Ter 1,28

<sup>340</sup> Ter 1, 26-27

<sup>341</sup> Ter 2,15

Isten-képmási mivoltában lehetséges. A teremtet világ harmóniájáért és szépségéért való felelősségben uralkodó Istenhez kell az embernek hasonulnia, aki a hatnapos teremtetéstörténetben az egyes napokon teremtet entitások önértékét Maga is elismeri: *Isten látta, hogy ez jó*<sup>342</sup> – hangzik az egyes napok teremői tevékenységét refrénszerűen lezáró jóváhagyás.

Az *imago Dei* az Újszövetségben kibővül a *sequela Christi* -vel, azaz Krisztus követésével, és a Krisztussal együtt való uralkodással. Krisztus uralkodása szöges ellentétben van az alattvalókat sanyargató földi urak uralkodásával. Például az utolsó vacsora előtt megmosa tanítványai lábát.<sup>343</sup> A korabeli Közel-Keleten mezítláb vagy saruban járták a poros utakat, s az udvariassághoz hozzátartozott, hogy a vendégnek alkalmat adjanak a lábmosásra. Mások lábának megmosása az alattvalók feladata volt. Az asszonynak kellett férje lábát megmosni, a gyerekek is az apját, és a nem zsidó rabszolgának is az uráét. Jézus, miután megmosta tanítványai lábát, így szólt nekik: „*Ti Mesternek és Úrnak hívtok, s jól teszitek, mert az vagyok. Ha tehát én, az Úr és Mester megmostam lábatokat, nektek is meg kell mosnotok egymás lábát.*”<sup>344</sup> Egy másik evangéliumi részben Pilátus megkérdezi Jézust, hogy *Te vagy a zsidók királya?*<sup>345</sup> A válasz: „*Az én országom nem ebből a világból való. Ha ebből a világból volna országom, harcra kelnének szolgálaim, hogy ne kerüljek a zsidók kezére. De az én országom nem innen való.*”<sup>346</sup>

Jézus azt mondja boldognak, aki *lélekben szegény*<sup>347</sup>, azaz aki függetleníteni tudja magát a földi kincsek halmozásának kényszerétől. Az anyagi gazdagságról másutt így nyilatkozik: „*Könnyebb a tevének átmenni a tű fokán, mint a gazdagnak bejutni Isten országába.*”<sup>348</sup> A krisztusi uralom-koncepciónak megfelelően Jézus azt mondja boldognak, aki lélekben szegény, azaz aki függetleníteni tudja magát a földi kincsek halmozásának kényszerétől. Az anyagi gazdagságról másutt így nyilatkozik Jézus, hogy könnyebb a tevének átmenni a tű fokán, mint a gazdagnak bejutni Isten országába (tehát az interszónális szeretetben való folyamatos kiteljesedés állapotába). A keresztény antropocentrizmus értelmében az embernek egy ilyen Krisztussal kell együtt uralkodni az állatokon és az egész teremtet világon.<sup>349</sup> Hiszen övé minden hatalom az égen és földön.<sup>350</sup>

---

<sup>342</sup> Ter 1,1-31

<sup>343</sup> Jn 13,1-20

<sup>344</sup> Jn 13,12-14

<sup>345</sup> Jn 18,33

<sup>346</sup> Jn 18,36

<sup>347</sup> Mt 5,3

<sup>348</sup> Mt 19,23

<sup>349</sup> *Felelősségünk a teremtet világért* 45

<sup>350</sup> Mt 28,18

Szent Pál mondja: „*Benne teremtetett minden a mennyben és a földön.*”<sup>351</sup>

Az Isten-képmásítás és a vele szoros összefüggésben lévő Krisztus-követés, mint uralkodási forma nem azonos a profán értelemben vett világalommal, amelynek állandó kísérelése az abban való hit, hogy az anyagi javak boldogítanak.

A keresztény hit szerint az Atyaistennel egylényegű (gör. ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ<sup>352</sup>, *homoúszion tou Patri*) Krisztusnak van a világon a legnagyobb szeretete (végtelen szeretet), s mi emberek annak csak egy töredékét tudjuk megvalósítani. Krisztus szeretete nekünk, embereknek örökké csak követendő érték marad (az örök életet beleértve), amelyből csak folyamatosan gyarapodunk, de a maga teljességében sosem birtoklunk. Krisztus szeretete az *uralkodó Szeretet* (A nagy kezdőbetűs Szeretet a kereszténység Istenének egyik elnevezése). Minden más szeretet-aktus csak *alattvalója* avagy immanens és töredékes megvalósulása a legnagyobb Szeretetnek. A mi emberi szeretetünk tehát csak *követi* Krisztus szeretetét, de sose éri be, mivel az ember és szeretete véges, Krisztus és szeretete pedig isteni mivoltában végtelen.

Az Isten-képmásítás és Krisztus-követés kontextusában értendő antropocentrizmus-ról nem lehet azt állítani, hogy belőle következik az ökológiai egyensúlyt felborító bűnös magatartás. A keresztény alapú környezetvédelemben avagy természetvédelemben az antropocentrizmus nem valami szerencsétlen civilizációs örökség, amely ellen küzdeni kell, vagy amivel legfeljebb kénytelenek vagyunk együtt élni. Ellenkezőleg: életre szóló feladat és küldetés, amely nélkül nem lehetséges hatékony környezetvédelem.

(iii) A Teremtés könyve kilencedik fejezetének második versével kapcsolatban is nemegyszer felmerül, hogy a Biblia erkölcsisége a mai ember gátlástalan természet-kizsákmányolásához vezet.<sup>353</sup> A következő mondatban ugyanis Isten úgy tűnik, mintha a bioszféra elleni brutalitásra ingerelné Noét és fiait: *"A föld minden állata, az ég minden madara, a föld minden csúszómászója és a tenger minden hala féljen és rettegjen tőletek: a kezetekbe adom őket. Minden, ami él és mozog, szolgáljon nektek eledelül, mindent nektek adok, mint a zöld növényt.*"<sup>354</sup> – olvassuk Isten szavát. Azonban e kegyetlennek hangzó idézetnek is megvan a maga kontrapunktja, amely szerint az Úristen csak vegetáriánus táplálkozást tett lehetővé az embernek, de azt is csak úgy, hogy az állatok életfeltételei is

---

<sup>351</sup> Kol 1,16

<sup>352</sup> Early Church Texts: *The Nicene Creed* (325-ben, az I. Niceai zsinaton megalkotott niceai hitvallást kibővítették 381-ben az I. Konstantinápolyi zsinaton), internetes hivatkozás: <http://www.earlychurchtexts.com/public/nicene Creed.htm>

<sup>353</sup> Nash, Roderick: *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics* (Univ of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin 1989), pp. 89.

<sup>354</sup> Ter 9,2-3

megmaradjanak: *Nézzétek, nektek adok minden növényt az egész földön, amely magot terem, és minden fát, amely magot rejtő gyümölcsöt érlel, hogy táplálékotok legyen. A mező vadjainak, az ég madarainak s mindennek, ami a földön mozog és lélegzik, minden zöld növényt táplálékul adok.*<sup>365</sup>

A Biblia összetett teológiai irodalmi alkotás. A jelenlegi kánoni változat hosszú évszázadokon át tartó folyamat eredménye. A végső kanonizációnak pedig nem az volt a célja, hogy eltüntesse a történeti egyenetlenségeket és ellentmondásokat, hanem az, hogy *teológiailag hiteles* tanítást adjon. A brutálisan hangzó mondatot tartalmazó fejezet (Ter 9) teológiai tanításának lényege: A paradicsomi állapotát, avagy az üdvösségét önhibájából eltékozló ember számára – miután engedetlensége folytán diszharmonikussá tette életét – az Úristen a vízözönt követően új esélyt ad a visszatérésre, és nem adja fel a teremtés aktusával megkezdett üdvtervét. Ezért ismétlődik meg ugyanebben a fejezetben az ember teremtését követő, az első fejezetből ismert isteni áldás: *Legyetek termékenyek, szaporodjatok, töltsétek be a földet...*<sup>366</sup> A vízözön utáni új kezdetet azonban nem idealizálja túl a Szentírás. Amellett, hogy az Úristen új kezdetet kínál fel az emberiségnek, az is világossá válik, hogy immáron valami véglegesen lezárult és elveszett.<sup>367</sup> A teremtés fennmarad, az élet továbbmegy, de a világ új rendje már nem az, ami kezdetben volt.<sup>368</sup> A paradicsomi állapottól eltérően a vízözön után az ember hármasirányú harmóniáját — az ember és Isten, ember és ember, valamint ember és természet közötti harmóniát — fezsültség zavarja meg, melynek egyik megnyilvánulása, hogy az ember és állat kapcsolatát meghatározó eredeti békét immáron a félelem váltja fel.<sup>369</sup> Ezt akarja kifejezni az ember és állat közötti kapcsolat megromlásának isteni parancsba foglalt közlése. Szó sincs arról, ami Locke gazdaságfilozófiájának egyik premisszája, hogy mivel Isten a világot általában az embernek adta, ezért a termelés bármilyen intenzitású expanziója legitim.<sup>360</sup>

Joggal merül fel a kérdés, hogy egy sajnálatos változás közlését miért Isten által kimondott parancsba foglalva közli a Szentírás? A válasz az, hogy a Biblia Istent olyannak mutatja be, aki önkinyilatkoztatásaiban *alkalmazkodik* az emberiség bűnös állapotának koronként eltérő különböző manifesztációjához. Az Isten alkalmazkodása az emberiséghez, természetesen egyszer sem jár együtt erkölcsi relativizmussal. Az Isten által jónak látott

---

<sup>365</sup> Ter 1,29-30; A Ter 2,9 ugyancsak utal az ember kezdeti vegetarianizmusára

<sup>366</sup> Ter 1, 28; Ter 9,1

<sup>367</sup> Rózsa Huba: *Kezdetkor teremtette Isten* 162

<sup>368</sup> Uo.

<sup>369</sup> Uo. 163.

<sup>360</sup> Vö. Lock, John: *Two Treatises of Government* (Whitmore and Fenn, and C. Brown, London 1821), § 25-30. Magyarul: *Értekezés a polgári kormányzatról*

értékrend sohasem változik a Bibliában, hanem csak az, hogy az egyes korszakok embere, mit tud belőle megvalósítani. A Noé-családnak adott rettenetesen hangzó parancs után is néhány verssel arra figyelmeztet Isten, hogy az állatot vérével együtt fogyasztani tilos. A vér a korabeli Izrael számára az élet szimbóluma, az élet és halál kizárólagos Ura pedig Isten. A vér fogyasztásának tilalma annak jele, hogy még a félő rettegő állatok élete felett sem rendelkezhet az ember teljes mértékben, még ebben a paradicsomi állapothoz képest meglehetősen hajsztolt vízözön utáni korszakban sem. Tehát mindvégig az Isten az emberi cselekedetek objektív mércéje.

(iv) A zsidó-keresztény hagyományban, főképp annak keresztény komponensében egyértelműen kimutatható a görög hatás. A biblikus hagyomány mellett a görög filozófia nyelvezetén kristályosodott ki a keresztény identitás fogalmi kerete. A görög filozófia történetében a kozmosz egészére figyelő természetbölcselek korszaka után, a szofisták fellépésével a görög bölcsélet antropocentrikus, etikai fordulatot vett. Ezt az átalakulást tükrözi Protagórasz *homo-mensura* elve, amely szerint mindennek mértéke az ember, azaz a mindennapi döntéseinkben nem objektív szabályokhoz alkalmazkodunk, hanem sajátos léthelyzetünkől adódó pillanatnyi érdekeinkhez. Ez az erkölcsi relativizmus könnyen eszünkbe juttatja jelen korunk emberének autonómia tudatát, individualizmusát, önérdek-orientáltságát, amelyből a természet mértéktelen kizsákmányolása következik. Mindenesetre a görög bölcséletben nem az erkölcsi relativizmus futotta be a legnagyobb ívű etikátörténeti pályát.

A görög filozófia antropocentrizmusának szemléltetésére inkább Arisztotelészt hozzák szóba, aki szerint az ember *szellemi lélek* és *anyag* egysége. A szellemi lélek *voûς* (*nousz*), vagy *λογιστικόν* (*logisztikon*) lényegileg különbözik mint *entelekheia* az állatokra jellemző szenzitív lélektől, vagy a növényeket meghatározó vegetatív lélektől.<sup>361</sup> A görög filozófus vallotta az ember felsőbbrendűségét arra hivatkozva, hogy a lényeglátás, az öntudat és a lét megragadásának képessége az emberi ész egyedülálló képessége.<sup>362</sup> A Politikában így fogalmaz: "*Ha tehát a természet se tökéletlenül, se hebehurgyán semmit nem alkot, ebből szükségképp az következik, hogy mindezen teremtményt az ember használatára hozta létre.*"<sup>363</sup> Arisztotelész antropológiáját Aquinói Tamás elfogadta, szerinte, mivel a nem-emberi állatok az ember hasznára rendeltettek, az ember bármikor megölheti, vagy felhasználhatja őket, anélkül, hogy jogtalanságot követne el.<sup>364</sup>

<sup>361</sup> Turay Alfréd: *Istenkereső filozófusok* (Szent István Társulat, Budapest 2002), pp. 60.

<sup>362</sup> Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika* 1170 a

<sup>363</sup> Arisztotelész: *Politika* 1256 b

<sup>364</sup> Aquinas, Thomasius: *Summa Contra Gentiles*, 3. könyv, 2. rész, 112 fejezet

Meglátásom szerint azonban ezek a tények elégtelenek annak bizonyítására, hogy a görög antropocentrizmus az antropogén környezeti krízishez vezető szellemtörténeti okok egyike. Figyelembe kell venni ugyanis, hogy Arisztotelésznél a *καλοκαγαθία* (*kalokagathia*)<sup>365</sup>, vagyis az erkölcsi jósággal egybekötött harmonikus szép testi megjelenés volt az életeszmény és nevelési cél, ellentétben a modern fogyasztói életeszménnyel, amelyben a bőséges pénzkereset a *non plus ultra*, valamint a pénzen megvehető materiális javak fogyasztása és birtoklása. A klasszikus görög humanizmus antropocentrizmusának értelmezéséhez megkerülhetetlen annak tisztázása, hogy egyáltalán miben állt az ember *klasszikus görög értelemben* vett önmegvalósítási eszménye. A Politikából vett idézet csak abban az esetben válik veszélyessé a természeti környezetre, ha egy olyan társadalom tűzi ki maga elé, amelyik a *kalokagathia* helyett a napjainkban tapasztalható konzum értékrendet követi. Az anyagi javak halmozásáról Arisztotelész a Politikában – az idézett mondat után néhány sorral – Szolóntól ezt idézi: „*Nincs a gazdagságnak megmérhető határa az emberek szemében.*”<sup>366</sup> Az arisztotelészi erényetikában nem az anyagi javak halmozásában merül ki az ember boldogsága. A szolóni és arisztotelészi (valamint szókratészi és platóni) görög értékrendet példázza Szolón négysoros disztichon mértékű verse Kárpát Csilla fordításában:

„Sok gaz gazdag, amíg nyomorognak a legderekabbak,  
el ne cseréljük azért, kincseikért az erényt  
mert maradandó ez mindenkor, míg a világon  
kézről kézre tovább perdül örökkön a pénz.”<sup>367</sup>

Nehezen képzelhető el, hogy az egymást követő filozófus nemzedékek által oly finoman cizellált erénytanból kikristályosodott klasszikus görög erkölcsiség kontextusában vett emberközpontúság táptalajt adjon ahhoz a felesleghalmozáshoz, amely nélkül létre sem jött volna a jelenlegi, aggodalomra okot adó globális méretű környezeti krízis.

(v) Nem állja meg a helyét, hogy a keresztény antropocentrizmus miliójében feledésbe merül az ember próté hülé (πρώτη ύλη) vagy latin kifejezéssel *materia prima* létösszetevője. Márpedig ha Quinn a közönséges posványból való származás kihangsúlyozásával úgy lép fel, mintha a zsidó-keresztény hagyomány megfeledkezne az ember ugyanazon kö-

<sup>365</sup> Arisztotelész: *Eudemoszi Etika* VIII. könyv 3. fejezet

A *καλός* (kalosz) jelentése *szép*, a *καί* (kai) jelentése: *és*, az *ἀγαθός* (agathosz) jelentése *jó*. A három görög szóból származik a *καλοκαγαθία* (*kalokagathia*)

<sup>366</sup> Arisztotelész: *Politika* 1256 b

<sup>367</sup> Falus Róbert: *Görög költők antológiája* (Európa Könyvkiadó, Budapest 1959), pp. 256.

zönséges anyagi eredetéről, amelyből minden más dolog és élőlény származik. Az arisztotelészi lélektant adoptálta a kereszténység. Amint a 4. 1. részben az *analogia entis* tárgyalásánál említettem, a létezők hierarchiája nem az anyagi, hanem a formai (a létező érthető szerkezetére, struktúrájára) aspektus szerint szerveződik. Az élettelen anyagi test „első anyag” és forma egysége, a növény első anyag és magasabb rendű forma (vegetatív lélek) egysége. Az állat első anyag és még magasabb rendű forma (szenzitív lélek) egysége. Az ember első anyag és értelmes forma (értelmes lélek) egysége. Az ember közönséges anyagból való eredetének köztudottságára a hamvazószerdai hamvazkodás szertartás szövege is bizonyítékul szolgál: *Emlékezzél, ember, hogy porból lettél, és porrá leszel*. A kontextust tekintve a por nyilvánvalóan kevesebb dehonesztáló konnotációval bír.

### 5.6. Az első bűn

A *kilencedik* fejezet két közismert bibliai részt értelmez, Ádám bűnbeesését és Kain vétkét. Quinn értelmezésében Ádám bűnbeesése eredetileg egy közel-keleti meghagyó nép magyarázata volt, arra, hogy hogyan keletkeztek az elvevők. A jó és a rossz tudás fája gyümölcsének fogyasztása azt jelentette, hogy az ember egy olyan tudásra akart szert tenni, ami csak az istenek privilégiuma. Hatalmas erejű tudás, ami képessé teszi az isteneket a világ feletti uralkodásra anélkül, hogy bűnözőkké váljanak.<sup>368</sup> Konkrétan: *annak tudása, hogy ki éljen és ki pusztuljon el*.<sup>369</sup> Ez a tudás azonban megszerezhetetlen Ádámnak, vagyis az emberiségnek. Az igazi veszély nem is abban rejlik, hogy megszerezheti a tudást, hanem sokkal inkább abban, hogy *azt képzelheti, szert tett rá*.<sup>370</sup> Az istenekkel ellentétben az ember téved, ha így véli: „*Mindaz, amit meg tudok indokolni, jó, és mindaz, amit nem tudok megindokolni, rossz*.”<sup>371</sup> Ezzel a tévedéssel válik érthetővé, honnan van az elvevőknek bátorsága arra, hogy határtalan önző módon bármit elpusztítsanak annak érdekében, hogy ők növekedjenek. Innen azonban elindul a lavina, a gögös tévedés kódében már saját fajtársait is gyilkolja, azaz az egyik vidék népe neki esik a másik népnek, hogy még tovább növekedhessen.<sup>372</sup>

A törekvés, hogy Istent játszva csakis az ember éljen a világon, az emberiség végső kipusztulásához vezet. Ezért a Bibliában ezt a figyelmeztetést kapja Ádám: „*A kert minden fájáról ehetsz, kivéve a Jó és a Rossz Tudásának Fáját, mert azon a napon, amikor arról a*

---

<sup>368</sup> Quinn 138

<sup>369</sup> Uo. 139

<sup>370</sup> Uo. 140

<sup>371</sup> Uo. 141

<sup>372</sup> Uo. 143

*fáról eszel, meghalsz*”<sup>373</sup>. Izmael szerint azonban egyetlen bibliakiadás sem tartalmaz arra vonatkozó korrekt magyarázatot, hogy miért kellett volna eltüntetni Ádámot ettől a fától. Az összeegyeztethetetlen lenne az elvevők mítoszával, miszerint az *ember arra született, hogy a világot uralja*. Izmael és tanítványa úgy tudja, hogy a közismert magyarázatok megrekednek az ártatlanság elvesztésének üres frázisánál.<sup>374</sup> Mindketten egyetértenek abban, hogy ezek *semmitmondó*<sup>375</sup> kommentárok.

Kain és Ábel: Kain a kaukázusi eredetű elvevő földműveseket jelenti, Ábel pedig a meghagyó állattenyésztő szemitákat. Az elvevők terjeszkedésének határai mentén irtották a meghagyókat.<sup>376</sup> Izmael tanításában ezt szimbolizálja az első testvérgyilkosság. Ezzel szemben a legtöbben úgy olvassák a történetet mintha egy seholsincs országban játszódna, mint Ezópus egyik fabulája. „*Aligha jutna eszükbe, hogy a szemita háborús propaganda részeként értelmezzék.*”<sup>377</sup>

A bűnbeesést Quinn úgy kezeli, mint az élelmiszertermelési forradalom történelmi eseményének szimbolikus megörökítését. A keresztény értelmezés szerint viszont a bibliai szerzőt nem a történelmi értelemben vett történetírói szándék vezérelte, hanem vallásos magyarázatot keresett a jelenben tapasztalt diszharmóniára. Az, hogy hogyan zajlott le az első bűn, hogy az elvevők háborús propagandája volt-e vagy sem, hogy tényleg volt-e gyümölcsfa vagy sem, a keresztény tradícióban lényegtelen. Ellenben Izmael térképen mutatja a bűnbeesés területét, a Termékeny Félholdat.<sup>378</sup> A keresztény kommentátorok alapján pedig még a konkretizáló utalások - Pichon, Gichon, Tigris, Eufrátesz - sem jogosítanak fel arra, hogy a Paradicsomkertet földrajzilag rögzítsük.

Mindezek ellenére vannak közös jegyek: A keresztény olvasat szerint is *ismerni a jót vagy rosszat* egyedül és kizárólag Isten joga: „*A kísértés azt a teljes autonómiát ajánlja fel az embernek, hogy ő szabja meg egyedül tetteinek normáját, és ne rajta kívül álló határozza meg azt.*”<sup>379</sup> Véleményem szerint, amit Izmael az elvevők szemére vet, hogy önkényesen, lelkiismeretüket kiégetve eldöntik, hogy melyik élőlény éljen, és melyik ne, beleilleszthető egy eredendő bűnről szóló szentbeszédbe.

---

<sup>373</sup> Ter 2,16; Quinn 143

<sup>374</sup> Uo. 160

<sup>375</sup> Vö. Uo. 160

<sup>376</sup> Uo. 151

<sup>377</sup> Uo. 152

<sup>378</sup> Uo. 149

<sup>379</sup> Rózsa Huba: *Kezdetkor teremtette Isten* (Jel Kiadó, Budapest 1997), pp. 80.



Az egyházi kiadású szentírási szövegekben és magyarázatokban a paradicsomi ember csak növényt ehet.<sup>380</sup> De abból sem az összest, hiszen Isten az állatoknak is rendelkezésére bocsátotta a globális táplálékkészletet: „*A mező vadjainak és az ég madarainak és mindennek ami a földön mozog és lélegzik, minden zöld növényt táplálékul adok.*”<sup>381</sup> Őket is részesítette a termékenység és szaporodás áldásában,<sup>382</sup> ráadásul az ember segítőitársai. Az állatvilág jelenkori pusztításának tehát semmiféle ideológiai alapja sincs a keresztény kommentárokból. A keresztények paradicsomi embere harmonikus kapcsolatban van élőlénytársaival, akárcsak Quinn meghagyója. Istennel is harmóniában van, sőt még önmagával is – az első emberpár meztelenségét így értik a keresztény biblíamagyarázatokban.

A mainstream teológia is tudja, hogy az első emberek nem lettek olyanok, mint az Isten, hanem helyzetük rosszabb lett, mint eredetileg volt.<sup>383</sup> A meztelenség miatti szégyenérzet az ember saját magával való meghasonlását jelképezi, vagyis többé nem tud uralkodni vágyain, kívánságain. A munka többé nem alkotás számára, hanem robot. Az eredendő bűn önhittségében az anyaföld ellenséggé válik, mert a természet nem hagyja magát, hogy Istenként uralkodjunk rajta. Hiába vetjük be öntömjéző technokráciánk valamennyi vívmányát az elemek elleni küzdelemben, a gondok csak exponenciálisan növekednek, lásd környezet-szennyezés, éhezés, igazságtalanság, háborúk.

Összehasonlítva a bűnbeesés quinni és keresztény magyarázatát, arra jutottam, hogy az író túloz, amikor azt állapítja meg: a sajátja kivételével az összes kommentár semmitmondó, és az ártatlanság elvesztésének<sup>384</sup> sémájára készült. Káin és Ábel történetének értelmezése keresztény részről eltérő lehet.

Réz-Nagy Zoltán egyetért Izmael tanításával, amit bele is szőtt 2002. március 3-án tartott ígéhirdetésébe. Rózsa Huba ellenben arról ír, hogy mindamellett, hogy Az Újszövetség is úgy használja a testvérpárt, mint a gonosz és igaz vallás-etikai ellentétét<sup>385</sup>, nem ez a szöveg alapjelentése. Helytelennek tart minden olyan következtetést, amely szerint az isteni elfogadás vagy elutasítás oka a két fajta foglalkozás közötti minőségi különbség lenne<sup>386</sup>. A bibliai szerző a versengés, a gyűlölet és az élet kioltásának, a gyilkosságnak a magyarázatát

---

<sup>380</sup> Ter 1,29; 2,9

<sup>381</sup> Ter 1,30

<sup>382</sup> Ter 1,28

<sup>383</sup> Vö. Rózsa Huba: *Kezdetkor teremtette Isten* 81

<sup>384</sup> Vö. Quinn 82

<sup>385</sup> Mt 23,35; Lk 11,51; Zsid 11,4; 12,24; Júd 11; 1Jn 3,12

<sup>386</sup> Rózsa Huba: *Kezdetkor teremtette Isten* 96-97

akarja nyújtani.<sup>387</sup> A teológus a bűnbeesés utáni civilizált embert szimbolizáló Káin személyes felelősségét emeli ki. Az elkeseredésről és a harag érzéséről nem tehet Káin, viszont arról már igen, hogy átengedi magát ezeknek olyannyira, hogy a végén gyilkosságra vete-medik. Az emberi gyöngeség nem oltja ki a szabad akaratot, Káin előtt is nyitva volt a jó választásának lehetősége. Kain *Édentől Keletre*<sup>388</sup> való letelepedésén Káin istentől való el-távolodását érti és nem földrajzi megjelölést.<sup>389</sup>

Véleményem szerint ez utóbbi magyarázat sem jár szükségszerűen azzal, hogy bárki is úgy tekintsen a történetre, mint egy jelentéktelen kis tanmesére, főleg azoknál az elköte-lezett hívőknél, akik nem elégszenek meg a pusztá bibliaolvasással, hanem külön erőfeszí-tést tesznek az értelmezésre, akár prédikációk hallgatásán keresztül, akár teológiai irodalom olvasásával. Az író úgy érzi magáról, hogy a szent szövegek megfejtésével túl lépett azon a szinten, amelyen Ezópus fabulái vannak. Meglátásom szerint azonban pusztán már ahhoz is elég nagy merészség kell, hogy valaki azt gondolja magáról, hogy egy szinten van az Ezó-pusnak tulajdonított állatmesék szerzőjével. Több mint két és fél ezer éve fennmaradtak, a világirodalom kincseivé váltak, és aktualitásukból a mai napig semmit sem veszítettek. Em-beri gyengeségeket, bűnöket és társadalmi visszasságokat mutat be, amelyek a mai globális szennyezés kapcsán igenis időszerűek. A sólyom és a csalogány meséje<sup>390</sup> például a hatalom brutalitásáról szól, kiemelve, hogy az emberi életet az erkölcsnek kell irányítania. Keresz-tény szempontból Ezópus fabulái, az összes vallás, és minden jó szándékú, elkötelezett gon-dolkodó és író adhat olyan impulzust, amelytől végül gyökeresen megváltozhat egy ember hozzáállása a természethez és a társadalomhoz.

### 5.7. A visszatérés

Az utolsó négy (tizediktől tizenharmadik) fejezet az eddigi tézisek érzelmi elmélyítését szol-gálják. Arra próbálják rávenni az olvasót, hogy meghagyó életmódot vegyen fel. Nem sza-bad hinni Kultúra Anyának, hogy az élelmiszertermelési forradalommal kezdődő technikai civilizáció előtt az emberi élet teljességgel értelmetlen, ostoba üres, értéktelen és undorító volt.<sup>391</sup> Nem a vadászó-gyűjtögető életmódhoz akar visszatéríteni, hiszen a Meghagyók is élnek a technika adta lehetőségekkel mint mezőgazdászok. Azt kell mindenképpen megta-nulni tőlük, hogy a mezőgazdaságot nem úgy művelik, mint örökké tartó, a körülöttük lévő

---

<sup>387</sup> Uo. 93

<sup>388</sup> Ter 4,16

<sup>389</sup> Rózsa Huba: *Kezdetkor teremtette Isten* 101

<sup>390</sup> Hésziodosz: *Munkák és napok* (Akadémiai Kiadó, Budapest 1955), 276. sor

<sup>391</sup> Quinn 187

életközösség ellen viselt háborút.<sup>392</sup> A regény végén ismét megjelenik az a gondolat, hogy az elvevők világa olyan, mint egy börtön, ahol – mint minden börtönben – a börtöniparral terelik el a fogvatartottak figyelmét életük unalmas és értelmetlen voltáról. Az elvevő kultúra börtönipara a *világ fogyasztása*<sup>393</sup>, aminek célkitűzése a vagyon és a hatalom halmozása. Tudatosítani kell, hogy egy börtönipart működtetünk, mert az ember fajként való fennmaradása szempontjából nem a hatalom és a javak újraelosztása a döntő, hanem sokkal inkább magának a börtönnek lerombolása.<sup>394</sup>

Quinn regénye összességében véve komoly kihívást jelent a keresztények számára. A műben keverednek a keresztény értékrenddel összeférő és ellentétes motívumok. Világnézeti hovatartozástól függetlenül kihívás lehet bárki számára, hogy szembenézzen, vajon hol helyezkedik el az elvevő gépezetben. Például belegondol-e abba, amikor vásárol egy terméket, azzal mi mindent *vesz el* más élőlényektől? Mennyi szemetet hagy maga után? Viszont a túlnépesedést tárgyaló nyolcadik fejezet elbukik az *aranyszabályon*: „*Amit akartok, hogy veletek tegyenek az emberek, ti is tegyétek velük.*”<sup>395</sup>

Elkerülhetetlenül felmerül egy régi kérdés is, vajon milyen tapasztalatok indíthatták Quint és sok más gondolkodót a kereszténység nyílt elutasítására? Valószínűleg olyan negatív élmények, amelyekben az elmélettel ellentétes a gyakorlat. Azonban a történelem arra tanít, hogy a legjámborabb lelkiségi mozgalmakra is állandó veszélyként leselkedik a kiégés és képmutatás lehetősége, miután az intézményesülés stádiumába lépett. Sajnos, ha egy mozgalomban az önkéntes tagok létszáma generációról generációra gyarapszik, elkerülhetetlen az intézménnyé válás. Kellenek vezetők, dogmafelelősök, tisztségek, feladatmegosztás. Ezért van szükség Krisztus Egyházában is olyan karizmatikus egyéniségekre, akik újra felizzítják azt a tüzet, ami a megalakuláskor égett az alapítók szívében, csak az intézmény súlya alatt már-már kezdett kialudni. E miatt valamennyi történelmi egyház vallja a kálvini elvet: *Ecclesia semper reformanda*, vagyis az egyház szüntelen megújulásra szorul. A megújulást nem csak belülről jövő kezdeményezés serkentheti, hanem a kívülről jövő bíráló is. A regény lehet egy felrázás, egy *villámcsapás*, hogy a keresztény hívő a *metanoiát* a maga eleven dinamizmusában újra és újra magáévá tegye a természettel kapcsolatban, és gyakorolja a *Mammontól* való elszakadást, vagyis az *elvevői szemlélettől* való szakítás művészetét.

---

<sup>392</sup> Uo. 217

<sup>393</sup> Uo. 219

<sup>394</sup> Uo. 220

<sup>395</sup> Mt 7,12

## 6. John Nolt az antropocentrizmus és az egoizmus összefüggéséről

Az antropocentrizmust bíráló környezetfilozófiai gondolkodásmód megismeréséhez szükségesnek vélek egy olyan kritikai értekezés kiválasztását, melynek argumentációja az analitikus filozofálás módszerét követi. A környezetfilozófia azokban az országokban (például Ausztráliában, Egyesült Államokban, Egyesült Királyságban) vert gyökeret leginkább, ahol a filozófiaintézetek túlnyomó többsége analitikus beállítottságú.<sup>396</sup> Az analitikus filozófia a matematikai logikát tartja a tudományok eszményképének.<sup>397</sup> A nyelvi kétértelműségek kínos buzgalommal történő kerülésében, a részletekre való gondos odafigyelésben és a diszkusszióban határozza meg a fő feladatát.<sup>398</sup> Ebben hasonlít arra a tudományágra, amelyből eredt, és amelyet a tudományok eszményképének tart: a matematikai logikára. Az eddig tárgyalt antropocentrizmus-kritikák nem vegytiszta analitikus tanulmányok, hiszen a Szentírást vagy tekintélyes kontinentális filozófiatörténeti személyiségek (például Aquinói Tamás) rendszerét veszik célba. A soron következő kritikai elmélet viszont tisztán analitikus jellegű. A kritika kritikáját úgy igyekeztem megalkotni, hogy lehetőleg én is analitikus érvelésre támaszkodjam.

Jonh Nolt (1950-), a Tennesseei Egyetem Filozófia Tanszékének kutatója *Anthropocentrism and Egoism* című értekezésében rámutat arra, hogy az antropocentrizmusról szóló etikai vitákban hasonló gondolatok és érvek fogalmazódnak meg, mint az egoizmusról szóló vitákban.<sup>399</sup> Továbbá Nolt a lehető legtágabb értelemben vett antropocentrizmus és egoizmus cáfolására vagyis falszifikálására vállalkozik. Gondolatmenetét értékelve azt próbálom bemutatni, hogy Nolt kritikája valójában nem vonatkozik a keresztény antropocentrizmusra, mert azzal inkommensurábilis viszonyban van. Tehát Noltnak nem sikerült egy olyan antropocentrizmust absztrahálni, amelynek cáfolásával minden fajta antropocentrizmust falszifikál. Ezt az inkommensurabilitást részletes mutatom be fejezetről fejezetre haladva Nolt könyvében. Az értekezés öt fejezetre tagolódik: 1. Az etikai antropocentrizmus, 2. Etikai egoizmus, 3. Az analógia, 4. Az etikai antropocentrizmus és az etikai egoizmus melletti érvek, 5. Az etikai egoizmus és az etikai antropocentrizmus elleni érvek. Kritikámban megtartom ezt az 5 szerkezeti egységet.

---

<sup>396</sup> Searle, John: *Contemporary Philosophy in the United States* in *The Blackwell Companion to Philosophy* (szerk. Bunnin, N. és Tsui-James, E., P. Wiley-Blackwell, Hoboken, New Jersey 2003), pp. 1.

<sup>397</sup> Glock, Hans-Johann: *Was Wittgenstein an Analytic Philosopher?* in *Metaphilosophy* (35, 2004/7), pp. 419–444.

<sup>398</sup> Ullmann Tamás: *20. századi „kontinentális” filozófia* in *Filozófia* (szerk. Boros Gábor, Akadémiai Kiadó, Budapest 2007), pp. 1032.

<sup>399</sup> Nolt, John: *Anthropocentrism and Egoism* in *Environmental Values* (2013/8.4. White Horse Press, Winwick Cambridgeshire 2013), pp. 441–459.

### 6.1. Etikai antropocentrizmus

Először tekintsük át, hogy hogyan értelmezi Nolt az etikai antropocentrizmus fogalmát. Az amerikai professzor egy olyan definíciót kíván meghatározni az antropocentrizmusról, amely minden lehetséges értelmezést lefed. Az *etikai antropocentrizmus* fogalmában véli megtalálni a legnagyobb kiterjedésű antropocentrizmus fogalmat.<sup>400</sup> E szerint az *etikai antropocentrizmus* egy olyan elgondolás, amely alapján bármilyen 'A' cselekvés esetében, amennyiben A-t kell tennünk, akkor az A megtétele jó az embereknek.<sup>401</sup> Nolt emberfogalma alapján egy ember nem más, mint a *homo sapiens* faj egyik tagja. Az etikai antropocentrizmus nem tilt, és nem tesz kötelezővé semmiféle cselekedet, amely jó a nem-emberi lények számára. Pusztán azt az elvárás támogatja elénk, hogy cselekedeteinkkel mindenképpen az emberek javát kell szolgálunk.

Nolt a környezetetikában közkedvelt antropocentrizmus-definíciót – miszerint úgy definiálják antropocentrikus világnézetet, mint amely csak az embereknek tulajdonít *belső* értéket – szűkösen érzi, mivel azok a környezetetikusok, akik a *belső érték-eszköz érték* kategóriapárt használják környezetetikai írásaikban, eleve feltételezik, hogy amivel szemben kötelezettségünk van, akkor annak *belső* értéke kell, hogy legyen. A Nolt által javasolt antropocentrizmus-értelmezés nem viseli magán ezt a korlátozást

Nolt saját definícióját sem tartja tökéletesnek, mivel tudja, hogy a *jó* jelentésének konkretizálatlansága definíciója hiányossága. A *jó* jelenthet boldogságot, különböző kívánságok szerinti elégedettséget, továbbá ha valami időlegesen rossz, később jó színben is tűnhet. Nolt e hiányosságot úgynevezett *defenzív szkepszissel* igyekszik eltüntetni, amint kijelenti, hogy a *jó*, mint olyan *per se* definiálhatatlan, ezért kénytelenek vagyunk beérni azzal, hogy a *jóról* csak nagyon általános értelemben beszélhetünk. S bár az etikai antropocentrizmus definíciója magán viseli e hiányosságot, mégis a legnagyobb kiterjedésben használható definíció.<sup>402</sup>

Nolt koncepcióját a következőképp értékelhető keresztény szempontból. Noltnál a *jó* fogalma *bármit* jelenthet. Ez olyan súlyú kijelentés, amelyet nem lehet pusztán tudomásul

---

<sup>400</sup> A formális logika alapján minél szűkebb egy fogalom tartalma, vagyis minél kevesebb lényegi jegyet határoz meg egy fogalmat, annál tágabb a kiterjedése, annál több egyedre (pl. ember, tárgy, antropocentrizmus-definíció) terjed ki. Megfordítva: minél bővebb a tartalom, ill. a többi lényegi jegy (pl. gyenge, szekuláris, pánexperientialista), annál szűkebb a kiterjedése, annál kevesebb egyedre terjed ki a fogalom. Ld. Várnai Jakab: *Fogalom, szó, kép* (SZHF, Szeged 1991), pp. 4.

<sup>401</sup> Eredeti szöveg: „*Ethical anthropocentrism is here understood as the notion that for any action A, if we ought to do A, then doing A is good for humans.*”

<sup>402</sup> A defenzív szkepszis kifejezést innen vettem át: Szalai Miklós: *Létezik-e Isten, Ateista érvek a mai angolszász filozófiában* (L'Harmattan, Budapest 2005), pp. 90-125., 197-204.

venni csupán azért, mert valaki úgy véli, semmi lehetőség sincs arra, hogy konkrétan meghatározzuk a *jó* mibenlétét. Egy útépítőnek lehet, hogy az a *jó*, ha fontos élőlényfajok kipusztulnak, és így nem akadályozzák az építkezést, míg a természetvédőknek ezek ellenkezője a *jó*. Így a szabály, hogy *cselekedeteinkkel mindenképpen az emberek javát is kell szolgálunk*, azt jelenti, hogy cselekedeteinkkel *mindegy mit is* kell szolgálunk. Ezáltal a szabály igencsak keveset mond.

A *jó* meghatározatlansága miatt nem valósul meg Nolt célja, hogy az etikai antropocentrizmus fogalmával valamennyi antropocentrizmus-felfogást lefedjen, ugyanis a keresztény antropocentrizmussal csak egy konkrétan meghatározott *jó* (konkrét *jó*) egyeztethető össze, amely összeegyeztethetetlen a 'bármilyen'-vel (bármilyen *jóval*). A 'bármilyen'-be ugyanis beletartoznak azok a dolgok is, amelyek keresztény szempontból objektíve rosszak. Az objektív rossznak az ember által támogatott lehetősége is rossz, ezért a meghatározatlan *jó* (a rossz ember által előidézett lehetősége), keresztény értelemben rossz. Keresztény horizontban Nolt definíciója a következőt is jelentheti: 'A' cselekvés esetében, amennyiben A-t kell tennünk, akkor az A megtétele egyfajta rossz is lehet az embereknek. Ezért alkalmazhatatlan Nolt etikai antropocentrizmus definíciója a keresztény antropocentrizmusra.

## 6.2. Etikai egoizmus

Nolt háromféle egoizmus-definícióval számol. Az első az *univerzális etikai egoizmus*, amely egy olyan elgondolás, hogy egy A cselekedetet *x* ágensnek meg kell tenni, de csakis akkor, ha az A cselekedet *x* ágens számára *maximálisan* *jó*. Nolt szerint ez a legvitathatóbb egoizmus-fogalom. A *maximálisan* fokhatározó elhagyásával a második *gyengébb univerzális etikai egoizmus* definícióját adja meg, amely szerint egy A cselekedetet *x* ágensnek meg kell tennie, ha A cselekedet *x* ágens számára *jó*. E gyengébb változat Nolt szerint kevésbé támadható. A harmadik, a *perszonális etikai egoizmus* definíciója ennél is gyengébb, ezért a három közül Nolt ezt tartja a legtámadhatatlanabb változatnak. A perszonális etikai egoizmus azt az etikai elvet jelenti, miszerint *nekem* meg kell tennem egy A cselekedetet, ha A cselekedet megtétele *jó számomra*.

Nolt tehát egyre szélesebb vonatkozási körű egoizmus-definíciókat ad meg. Szerinte, ha a legszélesebb vonatkozási körű perszonális etikai egoizmust sikerül cáfolnia, az automatikusan magával vonja a szűkebb vonatkozási körű definíciók cáfolatát. Az egoizmus cáfolatával pedig az etikai antropocentrizmus cáfolását is megoldottnak véli. Ennek okát az antropocentrizmus és az egoizmus közötti analógiában látja.

A könyv első fejezetét keresztény szempontból értékelve a következő ellenérv merül fel. A jó definiálatlanságából eredő probléma miatt a három egoizmus definíció olyan elgondolást tartalmaz, amely keresztény szempontból hamis. Érvként ugyanazt hozom fel, mint az etikai antropocentrizmussal kapcsolatban. Nolt definíciója a következőt is jelentheti mindannak, aki az objektív erkölcsiségben hisz. „*Nekem* meg kell tennem egy *A* cselekedetet, ha *A* cselekedet megtétele *egyfajta rossz számomra*. Ahogy az etikai antropocentrizmus definíció nem fedi le a keresztény antropocentrizmust, hasonlóképpen az univerzális etikai egoizmus fogalma olyan imperatívuszt tartalmaz, amely ellentétben áll a kereszténységgel.

### 6.3 Analógia

Az etikai antropocentrizmus és az etikai egoizmus közötti analógia a morális ágensek (*moral agents*) és a morális páciensek (*moral patients*) összevetése során exponálódik. A morális *ágens* egy morálisan kompetens létező, aki egyáltalán rendelkezhet *morális kötelezettséggel*. A morális *páciens* pedig egy olyan létező, akinek a *javára* valamely morális ágensnek erkölcsi kötelessége van. Az ágensek egyben páciensek is, viszont nem minden páciens ágens, hanem némely páciens csak páciens. A keresztény hittétel, miszerint az emberek kapták a teremtet világot az Istentől, sokkal inkább, mint a többi teremtmény, azt vonja maga után, hogy az ember az egyetlen teremtmény, amely tudatosan és szándékosan képes cselekedni. Ezen emberi privilégium feltételezése pedig azon előfeltevésre alapul, hogy csakis emberek lehetnek morális ágensek, minden más pedig csak morális páciens.

Az etikai antropocentrizmus és a perszonális etikai egoizmus közötti analógia logikai alapja az, hogy az ágensek jócselekedetei kizárólag saját magukra, tehát ugyanazon ágensekre irányulnak. Az egoizmusban az *én* ágens és páciens egyszerre ugyanúgy, ahogyan az antropocentrizmusban az emberek egyszerre morális ágensek és páciensek. Nolt szerint, ahogy egy egoista fordulatban a morális *ágens kizárólagosan csak saját magának, mint páciensnek* akar kedvezni, ugyanúgy, ahogy egy morális ágens egy antropocentrikus fordulat után kizárólag csak az embereknek, mint olyannak az érdekeit fogja keresni. Nolt szerint a morális ágens mindkét esetben elveszti morális kompetenciáját, vagyis erkölcsileg értékelhető cselekedetekre nem lesz képes, azaz elveszíti ágensi mivoltát.

Ha Nolt definícióiban a definiálatlan *jó* fogalmát a keresztény értelemben vett *objektív jó* fogalmával helyettesítjük (*jó* az, ami az Isten terve szerinti üdvösséget előmozdítja), akkor mind az etikai antropocentrizmus, mind a perszonális etikai egoizmus egyaránt kereszténykompatibilis imperatívuszként is értelmezhető. A kereszténységgel kompatibilis széles érte-

lemben vett egoizmus helyett a sokkal egyértelműbb *keresztény önszeretet* kifejezést használom. De ebben az esetben nem érvényes az „*az önmagát szolgáló ágens nem ágens, csak páciens*” elv. Az egoizmusra adott definícióban, ha a keresztény értelemben vett *üdvös jó* a jó, akkor az 'én'-től ugyanazon 'én' felé irányuló jócselekedet szükségszerűen mások *üdvös jó* érdekét is szolgálja. Ekkor az egoizmus definíciója a keresztény önszeretet definíciójává változik.

Például ha egy sebész megreggelizik (önszeretet), azzal az aznap megműtendő betege érdekét (üdvös javát) szolgálja azzal, hogy meghosszabbítja földi életét, hogy még sok szeretet-cselekedetet tehessen, mielőtt meghal. Az önszeretet értékes a kereszténységben, amint Jézus mondja: „*Szeresd felebarátodat, mint önmagadat!*”<sup>403</sup> Aki magát nem szereti, keresztény értelemben bajban van, mivel az önszeretet (önelfogadás, önmagam fontosnak tartása, önmagam életére való igent mondás, önmagam szeretetre méltóságának elfogadása) a másokra (a páciensekre) irányuló szeretet mintája. Fordítva is érvényes: A mások önátadó szolgálata egyben saját magam üdvös érdeke is.

#### **6.4. Az etikai antropocentrizmus és az etikai egoizmus melletti érvek**

Nolt könyvének 4. fejezet foglalkozik az alcímekben megjelölt témával; elemzése során különböző általánosabb és speciálisabb érveket használ, amelyeket röviden bemutatok.

##### **(i) A jó kiterjedéséből vett érv**

a.) *Minden jóról, csak mint emberi jóról van értelme beszélni*, tehát egy cselekedet csak akkor jó, ha az embereknek jó. Bármely jócselekedeti kötelezettség csak ember javára kötelez. A feltételezés, amely szerint valamennyi jó csak emberi jó, széles körben elfogadott, s ez világosan megmutatkozik például a politikai döntéshozataloknál. Biran Norton úgy magyarázza az antropocentrikus jót, mint az emberi preferenciáknak való megfelelést, vagy az emberi ideálok megvalósítását, támogatását. A '*minden jó emberi jó*' antropocentrikus elv, maga után vonja a '*minden jó az én jó*' perszonális etikai egoista elvet.

b.) Nolt használja a *reductio ad absurdum* ellenérvet is. Szerinte, aki *tagadja*, hogy rajta kívül más ember is részesülhet jóban, az egy patológikus személyiség. Hasonlóképp bizarr lenne tagadni, hogy a nem-emberi lények is részesülhetnek jóban. A fiziológiai jók (például a víz, a levegő, az étel) és a pszichológiai jók (öröm, szenvedésmentesség) a nem-emberi állatok számára is éppúgy jók, mint az emberek számára. Nolt szerint a két érv (az

---

<sup>403</sup> Mt. 22,39



egyik a jót az énre, a másik az emberekre korlátozza) bár logikailag megállja helyét, de mégis abszurd. Nolt szembenéz a következő antropocentrikus védekezéssel is: Abból a belátásból, hogy nem-emberi lények is részesülnek a jókból, abból még nem következik semmiféle kötelezettségünk a nem-emberi lények felé. Tehát például azt elfogadhatjuk, hogy a jók megilletik a farkasokat vagy a gyomnövényeket, de ettől még tagadhatjuk, hogy ez bármiféle kötelezettséget róna ránk. Nolt e problémát ismét a perszonális etikai egoista analogátum abszurdításával oldja meg. Szerinte abszurd, hogy a perszonális etikai egoista következetesen belátja, hogy én és te egyaránt részesülhetünk jókból, viszont azt nem ismeri el, hogy ez bármiféle kötelezettséget róna rá.

A fenti érveket vizsgáljuk meg a keresztény horizont szempontjából is. A *'minden jó, csak emberi jó'* megállapítással kapcsolatban az első kérdés, hogy egzisztenciális vagy episztemológiai értelemben értendő-e.

*Ha egzisztenciálisan* értendő, akkor nem releváns a keresztény antropocentrizmus szempontjából. Ugyanis a keresztény horizont szerint Isten jónak teremtette a világot, annak nem-emberi részét is. A Biblia első teremtéstörténete arról tanúskodik, hogy az ember teremtése előtt Isten már minden teremtményét *jónak* látta.<sup>404</sup> Isten önnön jóságából részesítette a teremtményeit.

*Ha episztemológiailag* értelmezzük a megállapítást, akkor el kell fogadnunk az ember világon belüli egyedülállóságának alátámasztására, s így nem következik belőle abszurdum. Episztemológiailag a *'minden jóról, csak mint emberi jóról van értelme beszélni'* kijelentés a *felismert* jóra vonatkozik, vagyis arra a sajátosan emberi képességre, hogy a jót, mint olyat az ember képes felismerni, tudatosítani és kimondani. Így is fogalmazhatnánk: *'minden jó-felismerésről, csak mint emberi jó-felismerésről van értelme beszélni.'* A felismerésből pedig nem következik a nem-emberi lényeket megillető *jó* tagadásának abszurduma, hanem ellenkezőleg: a bennük lévő *jó* felé való tiszteletteljes odafordulásának emberi kötelessége. A nem-emberi lényeknek nincs ilyen tisztelet-tanúsítási kötelessége. Például egy tó eutrofizációja miatt nem vonhatóak felelősségre a túlszaporodó vízi növények. A műtrágya anyagát a tóba engedő ember viszont felelősségre vonható, mint az eutrofizáció *központi* alakja, akinek megvan a képessége, hogy felismerje a tavi ökoszisztémában adott *jó-t*, s mégis a rosszat választotta.

A perszonális etikai egoizmus, amely a *'minden jó az én jóm'* elvet egzisztenciálisan érti, valóban abszurd, de nem analóg a keresztény antropocentrizmussal. A perszonális etikai

---

<sup>404</sup> Ter 1,1-31

egoizmus episztemológiai változatában analóg a keresztény önszeretettel, és semmiféle abszurditással sem jár. Minden jóról ugyanis, amiről tudok, az én *saját megismerő tevékenységemen* keresztül tudok, még a *te jód*-ról is, hiszen ha elmondod nekem, hogy neked mi a jó, azt csak az én saját ismerettevékenységemen keresztül tudom megérteni. Röviden: *minden jó-felismerésemről, csak mint az én saját jó-felismerésemről lehet beszélni.*

(ii) Az egyenlő minőség érve:

Ezután vizsgáljuk meg az egyenlő minőség érvét. Nolt így fogalmazza meg az érvet: *Csak az embereknek vannak meg azok a tulajdonságai, amelyek miatt szükségszerűen morális pácienseknek kell tekinteni őket.* Ez egy érv annak alátámasztására, hogy bár a nem-emberek is részesülhetnek a jókból, az nem ró semmiféle kötelezettséget ránk emberekre. Olykor az emberiség bizonyos természetfeletti kvalitásait hozzák fel az etikai antropocentrizmus alátámasztására: például a halhatatlan lélek birtoklását, vagy az istenképmátságot. Csak hát Darwin óta ezeket a tulajdonságokat nehéz összeegyeztetni az ember eredetéről kimutatott tudományos tényekkel. Ezzel párhuzamosan egy etikai egoista is vélheti úgy, hogy ő egyedül rendelkezik ezekkel a tulajdonságokkal.

Lemondva a természetfeletti tulajdonságokról némelyek abban reménykednek, hogy meg tudnak nevezni olyan természetes tulajdonságokat, amelyek egyedülállóan emberiek, s amelyek nélkülözhetetlenek ahhoz, hogy egy lényt morális páciensnek tekintsünk.

– Felmerülhet, hogy az *érzelem* tekinthető az ember specialitásának. Azonban a tudomány mai állása szerint az érzelem nem sorolható az embert egyedüli morális pácienssé tevő tulajdonságok közé, mivel az embert és az állatot egyaránt jellemez.

– Felmerülhet, hogy a racionalitás tekinthető az ember specialitásának. Itt azonban számításba kell venni, hogy vannak nem racionális emberek, például kis gyerekek, vagy olyan emberek, akik születésüktől fogva szellemi fogyatékkal élnek, s mégsem vitatja el tőlük senki a morális páciens státuszt. Nem lehet tehát a racionalitás meglétét egy adott lény morális páciens mivolta melletti érvként használni.

– Felmerülhet, hogy maga a *homo sapiens fajhoz való tartozás* tekinthető az ember specialitásának. Ez alapján azonban a néhai *homo erectus* fajhoz tartozó egyedeket ki kell zárni a morális páciensek köréből. Azonban azt abszurdum lenne feltételezni, hogy a *homo erectus* egyedeinek ne lettek volna morális kötelezettségei egymás felé.

– Felmerülhet, hogy a '*miközénk-tartozás*' tekinthető az ember specialitásának. S ezen a ponton – érvel Nolt – az egoista analógiára ismét fény derül. Én perszonális egoistaként állíthatom, hogy az '*énként levés*' egy olyan kvalitás, amely szükségszerűen *morális*

*pácienssé* alakít engem. Azonban amikor kimondom, hogy *én*, akkor pusztán egy olyan valakiről állítom ezt, aki épp beszél. Magamról csak akképp beszélhetek, mint *én*, mint ahogyan te is csak úgy beszélhetsz magadról, mint *én*. Az *énség* (*I-ness*) tehát egy olyan egyedülálló kvalitás, amellyel csak a beszélő bír. Ez alapján kétséggé válik, hogy a '*miközénk való tartozás*' olyan kvalitás, amellyel csak az emberek bírnak, s emiatt egyedüli csak az emberek lehetnek morális páciensek.

Tehát a Nolt által célba vett, kissé bonyolultan megfogalmazott érv lényege a következő: Csakis az emberek rendelkeznek olyan specialitásokkal, amely miatt egy lényt erkölcsileg figyelembe kell venni.<sup>405</sup> A természetfeletti kvalítások szaktudományos tagadásának illetéktelenségéről már volt szó. A többi említett humán specialitást a keresztény antropocentrizmus szempontjából a következőképp értékelhetjük:

– Az érzellemmel való rendelkezés érvként való említését meglehetősen avítnak tartom, amikor az állatlélektan egyértelműen bizonyítja, hogy a magasabb rendű állatoknak is vannak érzéseik. Tehát a keresztény antropocentrizmus melletti érvként nem működik az érzelemre való hivatkozás. Az állat érzéseinek és érzelmeinek tagadása az állati lét descartesi megítélésének elavult része. Azonban mivel a Descartes szűklátókörű állat-felfogása sajnos a mai napig befolyásolja az állatokkal való emberi bánásmódot, abban egyetértek Nolttal, hogy említi ezt, mert manapság még széles körben fel kell hívni a figyelmet az állatok érzéseire és érzelmeire. Az állatokkal való kegyetlen bánásmódról való hírek sajnos gyakoriak.

– A racionalitással való rendelkezés szintén nem támasztja alá a morális páciens mi volt emberi privilégiumát, így nem alkalmas a keresztény antropocentrizmus alátámasztására, s ezért a cáfolat inkommenzurábilis a keresztény antropocentrizmussal. Az ember különlegességét keresztény horizontban az ember *személy* mivolta teszi. Ebből a szempontból közömbös, hogy kizárólag az emberek tekinthetők-e a morális pácienseknek. A személy mi volt lényege az Isten-képmásiaság, amely nem arra alapul, hogy a Földön az embereknek vannak a legkifinomultabb érzelmei, vagy, hogy az emberi értelem a legmagasabb rendű értelem.

E két specialitás nemcsak, hogy nem használható a keresztény antropocentrizmus alátámasztására, hanem bizonyos esetekben még szembe is állítható vele. Olyan tulajdonsá-

---

<sup>405</sup> Kant meglátása, mely alapján önmagunkat és mások személyét mindenkoron, mint célt és sohasem mint eszközt tekintí, szintén csak az ember-ember viszonyra vonatkozik „*Cselekedj úgy, „hogy az emberséget mind magadban, mind mindenki más személyében mindenkor mint célt is, sohasem mint pusztán eszközt használd!*” – Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* BA 67, magyarul: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája.* (Budapest, Gondolat 1991), BA 67.

gok kiemelése az ember világon belüli centrális pozíciójának igazolására, amelyek nem egyformán vannak jelen minden egyes személyben, keresztény szempontból veszélyes gondolatok, mert az emberek közötti diszkriminációt vonhatja maga után a 4. fejezetben taglaltak szerint. Gondoljunk az antiszemitizmusra és egyéb kirekesztő ideológiákra (például az élet-térelméletre, amely szerint az országon belül élő „idegen fajok” elfoglalják a helyet az „ár-ják” előtt és nem hagyják őket érvényesülni), Arthur de Gobineau-nak a fehér ember felsőbbrendűségéről és a többi emberi rassz feletti nevelőmunkájának szükségszerűségéről vallott téveszméire, a szociáldarwinizmusra, a malthusianizmusra és az eugenikára.<sup>406</sup>

– A felsorolt specialitások közül, a *homo sapiens fajhoz tartozás*-ra hivatkozás áll legközelebb a keresztény antropocentrizmushoz. Ha nem is az ember egyedüli morális páciens mivoltát, de az ember csúcsteremtényi státuszát némileg alátámasztja, mert a *homo sapiens fajhoz tartozó egyedek* bírják az istenképmátságot, és a földi élővilág iránti felelősséget. Azonban – mivel a *homo sapiens* nem filozófiai antropológiai, hanem biológiai fogalom – a *homo sapiens* fajhoz tartozás nem szerencsés érv a személyek emberi méltósága alátámasztására. Az emberi fajhoz tartozással kapcsolatos dilemmákról a 4. fejezetben volt szó részletesebben.

(iii) A pszichológiai antropocentrizmusból és a pszichológiai egoizmusból vett érvek Ezután tekintsük át Noltnek a pszichológiai antropocentrizmusból és a pszichológiai egoizmusból vett érveit. Az amerikai szerző szerint a perszonális etikai egoizmus melletti legnépszerűbb érv a pszichológiai egoizmusból vett érv. A pszichológiai egoizmus perszonális formában azt így hangzik: *'A' cselekedetet csak akkor cselekedhetem meg, ha 'A' cselekedet jó nekem*. Ha a pszichológiai egoizmust kantianus elvvel ötvözzük, akkor kategorikus perszonális etikai egoizmust kapunk: *Nekem meg kell cselekedni 'A' cselekedetet, ha 'A' jó nekem*.

Az etikai antropocentrizmus egyetemes érvénye mellett pedig pszichológiai antropocentrizmussal lehet érvelni. Ha az embernek van lehetősége olyat tenni, amely az emberiség javát szolgálja, akkor abból egyértelműen következik, hogy azt *kötelessége* megtenni. Viszont a nem-emberi létezők felé az embernek semmiféle kötelezettsége sincs.

Nolt úgy véli, hogy a pszichológiai egoizmus cáfolásával a vele argumentált pszichológiai antropocentrizmust is cáfolja. Szerinte a pszichológiai egoizmus két okból kifolyólag hamis. Először is olykor olyat cselekszünk, amely nem a mi saját javunkat szolgálja, hanem

---

<sup>406</sup> Miklós Attila: *Környezeti elképzelések és antropocentrizmus a magyar felsőoktatás környezetvédelmi alapképzéseiben* (Eötvös Loránd Tudományegyetem Pedagógiai és Pszichológiai Kar Neveléstudományi Doktori Iskola, Budapest 2013), pp. 135-136.

a másokét. Másodszor pedig az emberek gyakran olyan cselekedetek megtételére vannak nevelve, vagy manipulálva, amely nem jó nekik. Nolt Nietzschét idézi: *“Akármit is gondolnak és mondanak az egoizmusról, a túlnyomó többségük (ti. az emberek többsége) semmit sem tesz egójáért egész létén át. Ehelyett rendszerint egójuk fantomjáért cselekednek, amely a fejükben formálódott meg a körülöttük élők és a feléjük irányuló kommunikációnak köszönhetően.”*<sup>407</sup> Ha nem így lenne, akkor a reklámok nem lennének oly jövedelmezők.

Analóg módon a pszichológiai antropocentrizmus sem állja meg a helyét. Az ember ugyanis olykor jót cselekszik nem-emberi lényekkel, leginkább a kedvtelésből tartott állatokkal akkor is, ha abból a cselekvőnek semmi haszna sincs. Sőt mi több, az emberek olyat is szoktak cselekedni, amely sem emberi sem nem-emberi lény javát sem szolgálja. Ilyen például a gyilkosság. A két indok alapján a pszichológiai antropocentrizmus és az általa argumentált etikai antropocentrizmus is hamis.

Hogyan értékelhető Noltnak ez az okfejtése? Akár a pszichológiai egoizmus, akár a vele analóg pszichológiai antropocentrizmusról alkotott definíciót nézzük, mindkét definíció keresztény-kompatibilis, ha keresztény értelemben vesszük a *jó*-t. Csakhogy a keresztény önszeretetből nem következik az egón kívüli személyek szolgálata kötelességének elhanyagolhatósága. Egyrészt azért nem, mert *ami nekem jó, az szükségszerűen valaki másnak is jó, illetve az Isten Országának jó.*

A keresztény értelmében vett *jó* esetében nincs értelme Nolt ellenvetésének, hogy olykor olyat cselekszünk, amely nem a mi saját javunkat szolgálja, hanem a másokét. Az én önfeláldozásom ugyanis nemcsak a kedvezményezettem javát szolgálja, hanem a saját kiteljesedésem javát is.

Az, hogy az emberek gyakran olyan cselekedetek megtételére vannak nevelve, vagy manipulálva, amely nem jó nekik, nem cáfolja egyik definíciót sem. A pszichológiai egoizmus definíciójában szereplő angol *can* segédige és a kategorikus változatban levő *kell* (ought to), a keresztény önszeretet értelmében *belülről, a lelkiismeretből fakadó, autonóm erkölcsi döntés-alapú* cselekedetekre vonatkozik, amíg a kényszer-cselekedetekre nem. Azokat az eseteket, amikor javunk ellen vagyunk kénytelenek cselekedni, nem nevezném se jóra se rosszra irányuló cselekedeteknek, hanem kényszer alatti tengődésnek. A morálisan figyelembe vehető cselekedetek keresztény horizont szerint csak a *tudott és akart* cselekedetek.<sup>408</sup>

---

<sup>407</sup> Nietzsche, Friedrich: *Hajnalpír – Gondolatok a morális előítéletekről* (Attraktor, Budapest 2009), 105. szakasz

<sup>408</sup> Hittan Szótár. *Bűnbocsánat szentsége*, internetes hivatkozás: [http://szolgalohittan.hu/+KONYVTAR/Hitunk-HittanSzotar/HSzotar-1.Hitem/Hitem-6.Bunbanat\\_bunbocsanat.htm](http://szolgalohittan.hu/+KONYVTAR/Hitunk-HittanSzotar/HSzotar-1.Hitem/Hitem-6.Bunbanat_bunbocsanat.htm) (Letöltve 2017. augusztus 22.)

A nietzschei idézet a keresztény *jó* értelmében vett önszeretet cáfolatára nem alkalmas, sőt ellenkezőleg: Arra motiválhatja olvasóját, hogy megkeresse igazi önmagát, mert az *igazi én* fontosabb, mint a fantom én. Keresztény horizontban egy *meghaladni való* állapotra figyelmeztet ez az idézet.

Ebben a részben azt tartom Nolt leggyengébb ellenvetésének, hogy az ember olykor jót cselekszik nem-emberi lényekkel, akkor is, ha abból a jóból a cselekvőnek semmi haszna sincs. Az állatokon való gondoskodásnak ugyanis lelki haszna származik a gondoskodónak. Ennek alátámasztásához még külön hivatkozás sem szükséges. Még a távoli vadonban élő csimpánz megmentése is lelki haszonnal jár a lelkiismeret jutalmazó mechanizmusán keresztül.

Keresztény horizontban a gyilkosság említése nem a definíciókban foglalt szabályok érvénytelenségére vall, hanem a bűn valóságára. A gyilkosság bűnnek nevezése pedig épp hogy erősíti a szabályt: Ha az embernek van lehetősége olyat tenni, amely az emberiség javát szolgálja, akkor abból egyértelműen következik, hogy azt *kötelessége* megtenni. A gyilkosságra vetítve: ha valakin gyilkolási kedv lesz úrrá, annak *kötelessége* azonnal jót cselekedni, konkrétan ellene mondani a gyilkolási kedvnek. Az embernek ugyanis nem szabad olyat tenni, amellyel árt a másiknak.

#### (iv) Az adoptálhatatlanságból vett érv

Vizsgáljuk meg Noltnak az adoptálhatatlanságból fakadó érvét. Bár olyakor a nem-emberi lényeknek jót cselekszünk, viszont mégsem tudunk kollektívan egy olyan etikát *adoptálni* (*követni, alkalmazni*), amely *kötelezne* minket arra, hogy így tegyünk. Ami pedig adoptálhatatlan (követhetetlen, alkalmazhatatlan) az nem lehet érvényes morális princípium. Ennélfogva bármely etika, amely arra kötelez minket, hogy olyat cselekedjünk, amely a nem-emberi lények javát szolgálja, nem állja meg a helyét, tehát az etikai antropocentrizmus megdönthetetlen.

Nolt ellenérve szerint ez az érv egy empirikusan hamis állítást tartalmaz, ugyanis ismeretesek olyan társadalmak, amelyek olyan etikát követtek (adoptáltak), amelyek arra kötelezték az embereket, hogy különféle nem-emberi lényeknek tegyen jót. Gondoljunk csak a szellemekre, újjászülető lelkekre, állatokra, növényekre, amelyekkel még viszonzást nem várva is jót kell tenni. Vannak olyan társadalmilag elfogadott etikák, amelyek Isten dicsőítését írják elő, attól függetlenül, hogy a dicsőítésből bárkinek származik-e java vagy sem. Ezek az etikák nem antropocentrikusak, ennél fogva ezekből az esetekből induktív úton arra

az általános megállapításra juthatunk, hogy az ember képes nem-antropocentrikus etikát követni (adoptálni).

Az antropocentrizmus alkalmazhatatlanságából (adoptálhatatlanságból) vett érv egoista változata így szól: „*Abból, hogy nem tudom adoptálni a nem-egoizmust, és abból, hogy csak számomra adoptálható morális alapelv lehet igaz, az következik, hogy a perszonális etikai egoizmus igaz.*” Ez pedig Nolt szerint abszurdum. „*Megkérdeshetnénk az egoistát: Miért lenne egy etika pusztán azért hamis, mert te nem tudod követni? Nőj fel!*” – fogalmaz Nolt. Ráadásul, attól még hogy egy partikuláris nem-antropocentrikus etikát képtelenek vagyunk követni *most*, még nem jelenti azt, hogy hamis az az etika. Az etika követhetlensége lehet időleges is, s talán léteznek olyan utak, amelyek mentén teljes társadalmak képesek eljutni a morális felnőtttség azon szintjére, amelyen a környezetünk javát szolgáló nem-antropocentrikus etikát adoptálnak.

Hogyan értékelhetjük Nolt érvelését? A Nolt által citált antropocentrikus érv nem bizonyítja, hanem csak kijelenti, hogy adoptálhatatlan az olyan etika, amely arra kötelez minket, hogy nem-emberi lényekkel jót tegyünk. Ha tényleg létezik ilyen antropocentrikus etika, amely azon alapulna, hogy senki sem kötelezhető arra, hogy nem-emberi lényekkel jót tegyen, az biztosan különbözne a keresztény antropocentrizmustól. A keresztény antropocentrizmus alátámasztására logikusabbnak tartom ezt: *Adoptálhatatlan (alkalmazhatatlan) minden olyan etika, amely az ember kárára van.* A totális diktatúrák összeomlása is ezért szükségszerű. A nem-emberi lények javára való cselekvést tiltó etikák pedig nemcsak, hogy nem-ökocentrikusak lennének, hanem keresztény horizont szerint emberellenesek is. A nem-emberi lények támogatása ugyanis szükséges annak az ökológiai egyensúlynak a megőrzéséhez, amelytől mi emberek is függünk.

Nolt ellenérve alkalmatlan a keresztény antropocentrizmus cáfolatára. Az általa említett szellemekre, újjászülető lelkekre, állatokra, növényekre fordítandó viszonzás nélküli jócselekedetek vagy az ember javát szolgálják vagy sem. Az, hogy az Észak-Koreaiaknak kötelességük *Kim Ir Szen* apjának első kaszáját megkoszorúzni, vagy *Decius*, római birodalmi császár (249-251) idején a pogány isteneknek való áldozatbemutatás kötelessége, társadalmilag nem tartósan követhető. Bizonyos szellemek, újjászülető lelkek tevőleges rituális tisztelete is *jó* mint az emberben eredendően meglevő vallási-spirituális szükségletek egészséges érvényesülése. A letisztult nagyvallások Isten-dicsőítése is *jó* az embernek, egy jó gospel koncert jó érzelmeket, üdvösség ébreszt.

Egy olyan egoizmus, amelyet a Nolt által leírt alkalmazhatatlanságból vett érvvel

támasztanak alá, nem azonosítható a keresztény önszeretettel. A keresztény antropocentrizmussal való hasonlósága ebben az esetben önkényes állítás lenne. Az érv cáfolata inkomenzurábilis a keresztény antropocentrizmussal. A kereszténység etikája teljes egészében szemben áll az önzéssel.

Nolt vágya, hogy a társadalmak jussanak a morális felnőtté azon szintjére, hogy képesek legyenek követni a környezetünk javát szolgáló *nem antropocentrikus* etikát, elfogadható keresztény horizontban is a *nem antropocentrikus* jelző elhagyásával. Keresztény horizontban nem választható el egymástól a környezet java az ember javától. Ebből a szempontból a kereszténység *kvázi holisztikusabb*, mert a környezet és az ember javát egységben látja. A Nolt által képviselt antropocentrizmust bíráló etika pedig *kvázi dualista*, mivel az ember javát szembeállítja a környezet javával, mintha két különálló érdekszférát alkotna az ember és a környezet érdeke.

(v) A racionális egoizmusból vett érv:

Vizsgáljuk meg a racionális egoizmusból vett érvet. A Nolt által elemzett érvet szillogisztikusan foglalom össze: *Főtétele (maior)*: Minden ember csak abban az esetben cselekszik racionálisan, ha saját magának (vagy fájának) tesz jót. *Altétele (minor)*: Minden ember csak racionális cselekedetekre van kötelezve (irracionálisra nem). *Következmény (conclusio)*: Minden ember arra (s nem másra) van kötelezve, hogy saját magának (vagy fájának) tegyen jót. A konklúzió jelenti a racionális egoizmus és antropocentrizmus lényegét. Ez alapján, ha ugyan elméletileg alkalmaznánk is egy nem-antropocentrikus etikát, *irracionális* maradna a gyakorlatban. Nolt szerint a legfontosabb ellenérv abban áll, hogy a racionalitásról való emberi koncepcióink olyannyira bizonytalanok, hogy az etikai racionalizmusból kiinduló valamennyi etika igazolhatatlan.

Hogyan értékelhetjük Nolt érvelését? A *jó* keresztény értelmezésének kikötésével a szillogizmus összeegyeztethető a keresztény antropocentrizmussal. Erkölcsi értelemben *racionálisan megtenni érdemes* cselekedet egyben *jó* cselekedet is, hiszen morálisan csak olyan cselekedeteket racionális megtenni, amelyek *jó* cselekedetek.

Nolt ellenérvében a racionalitás *relativitását* emeli ki, amely azért érdekes, mert *a jó relativitását nem említi* egyetlen ellenérvében sem, pedig a racionalitás bizonytalanságának logikájával együtt a *jó* bizonytalanságának kritikáját is megfogalmazhatná így: „*a jóról való emberi koncepcióink igen bizonytalanok, annyira, hogy valamennyi olyan etika, amely a jóra való irányultságból indul ki, igazolhatatlan.*” Ha ezt tette volna az értekezése elején, akkor nehezen lett volna értelme a további fejtegetésének.



(vi) A moralitás szándékával kapcsolatos érv

A moralitás szándékával kapcsolatos érvet is megvizsgálja Nolt. Talán még ha el is tudnánk fogadni társadalmilag egy nem-antropocentrikus etikát, ráadásul a racionalitásában sem találnánk kifogást, akkor sem biztos, hogy *képesek lennénk* a szerint cselekedni. A moralitás ugyanis emberi konstrukció. Emberek alkotják a szabályokat, hogy segítsék önnön céljaikat, így e szabályok arra épülnek, hogy alapvetően arra vagyunk kötelezve, hogy olyat cselekedjünk, ami emberi érdeket szolgál.

Peter Carruthers a *The Animals Issue*<sup>409</sup> című írásában foglalkozik a kérdéssel védelembe véve az etikai antropocentrizmust Rawls konstruktualizmusából merítve az inspirációt. Carruthers egyetért Rawls-szal, hogy a *moralitás emberi konstrukció*, melynek rendeltetése, hogy megkönnyítse az emberek közötti interakciókat, és lehetővé tegye, hogy kooperatív emberi közösségek alakuljanak. Na mármost, ha feladjuk ezt az álláspontot azért, hogy a nem-emberi lényekre is kiterjesszük a moralitást, akkor elvesztjük annak lehetőségét, hogy megértsük, honnan is származnak a morális fogalmak, illetve, hogy egyáltalán miért is kell velük foglalkoznunk. Tehát ha feladjuk az antropocentrikus etika egyedüli érvényességét, akkor értelmét veszti minden etikai gondolkodás, vagyis magát az erkölcsöt, mint olyat hagyjuk veszni.

A fentiekre Nolt a következőképpen válaszol. Nolt egyszerűen csak átírja Carruthers okfejtését egoista változatra, s az így kapott okfejtés abszurdításával kívánja érvényteleníteni az etikai antropocentrizmus melletti konstruktivista érvet: „*Ha az egoista feladja egoista etikai álláspontját azért, hogy a másokra is kiterjessze a moralitást, akkor elveszti annak lehetőségét, hogy megértse, honnan is származnak morális fogalmi, illetve, hogy egyáltalán miért is kell neki ezzel foglalkoznia.*” Az egoizmus védelme gyanánt e gondolatmenet meglehetősen abszurd és üres, mert a moralitás nem pusztán arra a célra irányul, hogy egy egoistának kielégítse egyéni vágyait. Hasonlóképp Carruthers félelme is alaptalan, hogy elvesztjük a lehetőségét annak, hogy megértsük, honnan is származnak a morális fogalmak, illetve, hogy egyáltalán miért is kell velük foglalkoznunk. Sokaknak ugyanis, akik nem antropocentrikus etikára tértek át, morális elkötelezettség-tudatuk mélyült, morális kitekintésük tárgult, gazdagodott például azzal, hogy már nem csak az emberiség virágzásában látják a moralitás célját, hanem az egész földi élet virágzásában.

---

<sup>409</sup> Carruthers, Peter: *Against the Moral Standing of Animals* (1992), internetes hivatkozás: <http://faculty.philosophy.umd.edu/pcarruthers/The%20Animals%20Issue.pdf> (Letöltve: 2017.szeptember 27.)

Hogyan értékelhetjük Nolt érvelését? A moralitás nem-emberi lényekre való kiterjesztése nem probléma a keresztény antropocentrizmusban, s meglátásom szerint az egyéb gyenge értelemben vett antropocentrizmusban sem. Carruthers aggálya túlzó. Attól ugyanis, mert a moralitás emberi konstrukció, még lehet antropocentrizmust bíráló. A nem-antropocentrizmus is emberi morális állásfoglalás, emberi konstrukció, amely az ember központi helyzetét tagadja. A moralitás kiterjesztése a nem-emberi lényekre egyáltalán nem ütközik a keresztény antropocentrizmussal.

Nolttal egyetértek abban, hogy abszurdumhoz vezet az olyan egoizmus, amely azért nem adja fel egoista etikai álláspontját, nehogy másokra is kiterjessze a moralitást, attól tartva, hogy elveszti annak lehetőségét, hogy megértse, honnan is származnak morális foglalkozások, illetve, hogy egyáltalán miért is kell neki ezzel foglalkoznia. Azonban ez a hozzáállás a keresztény antropocentrizmussal és a keresztény önszeretettel kontradiktórikusan ellentétes, tehát a keresztény antropocentrizmus ellen felesleges a moralitás kiterjesztésének szükségességével érvelni.

Azzal is egyetértek, hogy az antropocentrikusról a nem-antropocentrikus etikákra váltóknak tágulhat a morális kitekintésük. Azonban a nem antropocentrikusról antropocentrikus etikára váltóknak is szélesedhet a morális kitekintése. Egy vallásról egy másik vallásra, vagy egy etikai megközelítésről egy másikra való váltás során az ember vallási vagy morális problémaérzékenysége növekedhet. Például ha hiteltelen életű szülők erőltetik nézeteiket gyermekükre, idővel kiábrándulnak szüleik nézeteiből, és egy általuk választott új vallás vagy nézet irányába nyitottabbakká válnak. Vagy például valamely vallási vagy ideológiai közösségben, amikor a közösségvezetők egyre távolabb kerülnek a tagoktól, a tagoknak meggyengülhet a valláshoz vagy ideológiához való kötődésük.<sup>410</sup>

#### (vii) A konvergencia érv

Empirikus tény, hogy sok magát nem-egoistának valló ember úgy szolgálja a közjót (az emberek javát), hogy közben saját magának is jót tesz, vagyis akarva-akaratlanul a cselekedetek altruista indíttatásai szükségszerűen egoista indíttatásokkal konvergálnak. Az etikai egoizmus alapvetően nem pejoratív értelemben vett egoizmus, sőt összeegyeztethető az altruizmussal.<sup>411</sup>

---

<sup>410</sup> Vö. Tomka Ferenc: *Intézmény és karizma az egyházban, vázlatok a katolikus egyház szociológiájához* (OLI, Katolikus Társadalomtudományi Akadémia, Budapest 1991), pp. 68.

<sup>411</sup> Pojman, Louis: *Lecture Supplement on Medlin's Ultimate Principles and Ethical Egoism: The hypothetical egoist is not a real egoist at all*, in *Australasian Journal of Philosophy* (35, 1957), pp. 111-118.

Az érv antropocentrikus verzióját Byran Norton *konvergenca hipotézisnek* (convergence hypothesis) nevezte. Lényege, hogy nem létezik olyan nem-antropocentrikus környezetvédő cselekedet, amely nem szolgálná az emberiség érdekét. Például egy nem-emberi faj vagy egy tájegység védelme végső soron annak a globális bioszférának az épségét védi, amelyre az ember is teljesen rászorul. Ebből következik, hogy nem-antropocentrikus etika, mint olyan nem is létezik, hiszen akarva-akaratlanul a nem-antropocentrikus etikák az antropocentrikus etikákkal konvergálnak.

Norton konvergenca hipotézise alapján mind az antropocentrikus mind pedig a nem-antropocentrikus etikai alapokra épülő környezetvédelmi politika – amely optimálisan számol az ember hosszú távú érdekeivel, mint például az eljövendő emberi generációk életlehetőségével – közel azonos eredményeket érhet el, tehát felesleges külön nem-antropocentrikus etikát létrehozni.<sup>412</sup>

A konvergenca érvvel kapcsolatban Nolt három különböző kritikát is megfogalmaz: a.) empirikus kritika, b.) az emberi identitás kiterjesztésének a kritikája és c.) mélyökológiai kritika. Ebben a részben az első kettőt fejtem ki, a mélyökológiát pedig egy újabb alfejezetben tárgyalom.

a.) Az egoisztikus verzió leggyengébb pontja az *empirikus premissza*<sup>413</sup>, ugyanis mindnyájan tudunk olyan esetekről, amikor valaki úgy szolgálja a közjót, *hogy közben abból önmagának semmi előnye sem származik*. Például morális okokból sokan a közjót szolgálva olyan adókat is befizetnek, amelyeket, ha nem fizetnének be, büntetlenül megúsznák. A jócselekedetért járó *menyországi jutalmat*, illetve azt, hogy az ember becsületesen élve bizonyos transzcendens reményre, boldogságra tehet szert, Nolt érvénytelen érvnek tartja.

Nolt szerint Norton konvergenca hipotézise azért kétséges, mert az antropocentrikus közjó és a nem-antropocentrikus közjó nem szükségszerűen konvergál. Az ipari forradalom óta végbement jelentős fejlődés az emberi egészségmegőrzés és az általános emberi jóllét terén kifejtett következetes antropocentrikus politika eredménye, amely közben bolygószerte tapasztalható természetpusztulást okozott. Ha az utóbbi két évszázadban jobban törekedtünk volna előmozdítani a nem-antropocentrikus jót, akkor jóval kevesebb antropocentrikus közjó jött volna létre, de a természetből is sokkal több maradt volna meg.

Norton erre feltehetően azt válaszolná – így Nolt – hogy az emberi javak szolgáltatá-

---

<sup>412</sup> Norton, Bryan G.: *Sustainability: A Philosophy of Adaptive Ecosystem Management* (University of Chicago Press, Chicago 2005), pp. 508.

<sup>413</sup> „Minden ember csak abban az esetben cselekszik racionálisan, ha saját magának (vagy fájának) tesz jót.”

nak jelenlegi környezetromból gyakorlata antropocentrikus megfontolásból sem folytatódhat sokáig. Hosszú távon az ember java azt követeli tőlünk, hogy sokat megőrizzünk abból, ami még napjainkban megmaradt a természetből. Tehát – következethetne Norton – az antropocentrikus és a nem-antropocentrikus politikáknak mostantól kezdve konvergálniuk kell.

Nolt szerint mindez a gyakorlatban nem tud megvalósulni. A globális klímaváltozáshoz kapcsolódóan az adaptacionisták és a mérséklők (mitigationists) közötti vitára utal. Az adaptacionisták arra törekednek, hogy alkalmazkodjunk melegebb planétánkhoz. A mérséklők viszont arra, hogy amilyen gyorsan csak lehet, stabilizáljuk vagy akár csökkentjük az üvegházhatású gázok légköri koncentrációját. Nolt szerint az antropocentrikusok az adaptacionista oldalt támogatják, amíg a nem-antropocentrikusok a mérséklőket. Ez olyannyira jelentős gyakorlati különbség, amely önmagában is megdönti a konvergencia-hipotézisét.

A fentiek keresztény értékelése: Meglátásom szerint a konvergencia-hipotézis és annak egoisztikus analogátuma alkalmas a keresztény antropocentrizmus és a keresztény önszeretet melletti érvelésre, de Nolt ellenérveit nem tartom meggyőzőnek keresztény horizontban. Nolt, bár relativizálja a *jó* jelentését, mégis kizárja annak lehetőségét, hogy *jó* legyen valakinek az, hogy önzetlenül szolgál másokat. Hasonlóképpen a transzcendens jó realitását is kizárja bizonyítás nélkül. Továbbá Nolt önkényesen feltételezi, hogy az antropocentrikus közjóba beletartozhat egy olyan tényező (ipari forradalom), amely bolygó-szerte tapasztalható természetpusztulást okozott.

A keresztény erkölcsan a *kettős hatás* (duplex effectus) elvén különválasztja a cselekedetek elsődleges direkt hatását és másodlagos indirekt hatásától.<sup>414</sup> Az erkölcsi megítélés tárgya mindig az *elsődleges hatásra irányuló szándék* alapján releváns, mivel az *indirekt következmény nem szándékosan előidézett* eredmény. A másodlagos, indirekt hatás erkölcsi megítélhetetlensége abból adódik, hogy a keresztény erkölcsan csak olyan cselekedetek mérlegelésére kompetens, amelyet valaki *tudatosan* és *szándékosan* visz végbe. Azok a cselekedetek, amelyek az ipari forradalom óta a technika fejlődését eredményezték (tisztán az emberiség fejlődése céljából), azok a keresztény felfogás szerint is antropocentrikus jellegű jó cselekedetek. Ellenben a környezetpusztítás cselekedetéről csak abban az esetben beszélhetünk, ha *szándékos mulasztás* eredménye. A történészek feladata eldönteni, hogy az ipari forradalom óta végbement technikai fejlődés történetében kimutathatóak-e olyan szándékos mulasztások, amelyekben valaki tudott valamely ipari aktus jelentős környezetdestruáló következményéről, és mégis direkt elhallgatta, vagy elhallgattatta. Amennyiben kimutatható

---

<sup>414</sup> Vö. Flannery, Kevin L. SJ.: *Acts Amid Precepts: The Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas's Moral Theory* (CUA Press, Washington 2001), pp. 167-194.

ilyen szándékos hallgatás, az nem elfogadható a keresztény antropocentrizmus alapján sem, sőt, emberellenes, bűnös magatartásnak minősül. Szándékos mulasztás híján csak pusztán tévedést lehetne feltételezni. Tehát a bolygó-szerte tapasztalható természetpusztulás semmi képp sem róható *erkölcsileg* az antropocentrikus közjót szolgáló cselekedetek számlájára. Hangsúlyozom: *erkölcsileg*. Az ipari fejlődést segítő tiszta szándékú cselekedetek, még ha erkölcsileg elfogadhatók is, *fizikailag* lehetnek a természetpusztulás okai. Önmagában a fizikai okság azonban erkölcsileg megítélhetetlen.

Jó és bűnös tendenciák képesek szimultán érvényesülni, de sosem moshatóak egybe, amint erre a búzáról és a konkolyról szóló példabeszéd utal.<sup>415</sup> Azon személyek, akik *tiszta jó szándékból* végbevitték az ipari forradalommal kezdődő fejlesztéseket, ha tudták volna, hogy a fejlesztések micsoda károkat okoznak a környezetnek, s így a jövő generációnak, biztosan tettek volna erőfeszítéseket a károk megelőzésére. Ha nem így tettek volna, akkor nem is *tiszta jó szándékból* fejlesztettek volna, hanem szándékosan rövidtávú sikereket hajszoló *bűnös* megfontolásból, amely nem tekinthető az antropocentrikus közjó előmozdításának, hanem inkább bűnös hátráltatásának.

Norton helyesen antropocentrikus érdeknek nevezi a jelenlegi környezetromboló gyakorlata megszüntetésének követelményét. S ezzel is példázza a nem-antropocentrikus környezetvédelmi érdekek elválaszthatatlanságát az antropocentrikus érdekektől. De a szomorú gyakorlat, amire Nolt rámutat az adaptacionisták és a mérséklők közötti vita kapcsán, nem igazolja ezt a várakozást. A keresztény perspektíva inkább a bűnös és a jó szándék konkurenciáját mutatja a két lobby harcában, feltéve, hogy a mérséklők által javasolt stratégiák hosszútávon valóban jobban szolgálják a környezet és benne az emberiség javát, mint az adaptacionisták stratégiái. Ennek eldöntése azonban szaktudományos kérdés, amely nem tartozik e filozófiai értekezés kompetenciájába.

b.) Norton a humánidentitás kiterjesztésének a kritikája során a *mélyökológiából* (deep ecology) vett emberfogalmat is alkalmazza annak érdekében, hogy alátámassza konvergencia hipotézisét. A mélyökológia az a környezetfilozófiai irányzat, amely határozottan szembe fordul az emberi vs. nem emberi szférára osztottság dualizmusán. A mélyökológia

---

<sup>415</sup> Mt 13,24-30: „A mennyek országa hasonlít ahhoz az emberhez, aki jó magot vetett a földjébe. Amikor szolgálai aludtak, jött az ellensége, és konkolyt szórt a búza közé, aztán elment. A vetés szárba szökött és kalászt hányt, de a konkoly is felütötte a fejét. A szolgák elmentek a gazdához és megkérdezték: Uram, ugye jó magot vetettél földedbe? Honnét került hát bele a konkoly? Az így válaszolt: Ellenséges ember műve. A szolgák tovább kérdezték: Akarod, hogy elmenjünk és kigyomláljuk? Nem – válaszolta –, nehogy a konkolyt gyomlálva vele együtt a búzát is kitépjétek! Hagyjátok, hadd nőjön mind a kettő az aratásig! Aratáskor majd szólok az aratóknak: Előbb a konkolyt szedjétek össze, kössétek kévébe és égessétek el, a búzát pedig gyűjtsétek csűrömbel!”

szerint azért kell gondoskodnunk a környezetről, mert *az* a *mi* részünk, mint ahogyan *mi* is a környezet része vagyunk. Hasonló gondolatmenetet használnak az etikai egoizmus védelmezői is, akik szerint az *én* (self) bizonyos értelemben másokat is magában foglal, tehát az én javam a másik java is, és fordítva is igaz.

Nolt ellenvetése szerint, ha még az énem magában is foglal másokat, akár embereket, akár állatokat, az ő javuk attól még különbözni fog az én javamtól. Tegyük fel, hogy megmentek néhány vadonélő teremtmény életét, de a processzus során halálra dolgozom magam. Ez *jó* az általam megmentett vadon élőknek, de nem jó nekem. Az általam megmentett vadon élő teremtmények hiába lettek volna az én részeim, amíg éltem, ők már többé nem részeim, miután meghalok. Tehát nem föltétlenül igaz, hogy mások java egyben az én javam, még akkor sem, ha azok a mások az én részem.

Hasonlóképp, ami az élővilág egészének javát szolgálja, nem szolgálja föltétlenül az emberiség javát akkor sem, ha negligáljuk az ontológiai különbséget ember és az embert körülölelő nem-emberi természet között. Például ha az emberiség egyszerűen kihalna (például nem születne több gyerek) az az élőlények túlnyomó többségének a javát szolgálná, de semmiképp sem az emberiség javát. Tehát nem bír feltétlen bizonyossággal a konvergencia-hipotézis azon premisszája, hogy a nem-antropocentrikus közjó mindig jó az embereknek is.

Hogyan értékelhető Noltak ez az érvelése keresztény szempontból? Mivel Nolt a mélyökológiára hivatkozó érvet cáfolja, ezért a korrekt értékeléshez mélyrehatóbban kell a mélyökológiára fókuszálni.<sup>416</sup> Erre azért is szükség van, mert a mélyökológia a környezetfilozófiai gondolkodásnak egy nagyon fontos és részletesen kidolgozott része, ráadásul ebből a keresztény antropocentrikus környezetvédelem is sokat tanulhat.

#### 6.4.1 Mélyökológiai kitekintés

A mélyökológia elmélyülten elemzi a rendszer és azon belül a személy és a környezet közötti viszonyt. Így adódik a kérdés, hogy a térben pontosan definiálható-e a rendszer (illetve a személy) határa, továbbá, hogy a személy és a környezet között létezik-e egy egyértelmű választóvonal. Nehéz a válasz, mert az élő rendszerek és így az emberek nyílt rendszerek, amelyek anyagcserében állnak a környezetükkel. Szűk értelemben a személy határa a fizikai

---

<sup>416</sup> Tóth I. János; Hérány Ferenc: *A személy környezetetikai vonatkozásai in A személy bioetikai kontextusa* (szerk. Kőműves Sándor, Rózsa Erzsébet, Meditor bioetikai sorozat 4., Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen 2013), pp. 239-258.

test. Szélesebb értelemben azonban a személy határa sokkal elmosódottabb, és mélyen bele-nyúlik a környezetébe. Előfordulhat, hogy a szélesebb értelemben vett személyek érdekei ütköznek a szűkebb értelemben vett személyek érdekeivel.

A szélesebb értelemben vett személy fogalmára épül Arne Naess mélyökológiája, melynek fontos tétele, hogy a természeti entitások nem izoláltak, hanem folyamatos kölcsönhatásban vannak a környezetükkel. A dolgok gócpontokként vannak jelen a viszonyok hálójában. „*Ugyanazok a dolgok másként is megjelenhetnek nekünk, más-más időpontokban más-más tulajdonságokkal, de attól még ugyanazok a dolgok...A dolgokról tett minden kijelentés viszonyokról tett kijelentés.*”<sup>417</sup> A valóság tehát kapcsolatok hálójaként létezik, amelyben az emberek és az egyéb létezők gócpontokként jelennek meg. Tehát az ember nem emelhető ki környezetéből, a természetből; más létezőkhöz hasonlóan a természet része, és kapcsolatai által válik valamilyenné. A kapcsolatok csak akkor jöhetnek létre, ha az énen kívül is létezik valami, amit szemlélhetünk, amivel kapcsolatba léphetünk.

Naess az *én* fejlődésében három szintet különböztet meg. A szűk *ego*-t, az őt magába foglaló társadalmi ént, és végül a legtágabb metafizikai ént. Ezek a szintek azonban az embert pusztán a társadalmon belül jellemzik; a természethez fűződő kapcsolataira nem vonatkoznak. „*A filozófiai, pszichológiai és szociálpszichológiai gondolkodásnak több ezer év alatt sem sikerült kidolgoznia az 'én', az 'ego' megfelelő elméletét.*”<sup>418</sup> Ezért Naess bevezeti a személyiség fejlődésének új stádiumát: az *'ökológiai én'*-t, ami kiterjed arra a természeti környezetre is, amivel az ember azonosul. Így az én fogalmáról, a hangsúly átkerül az azonosulás mikéntjére, mind az emberi mind a nem emberi létezőkkel kapcsolatban.<sup>419</sup>

Naess támaszkodik a Távols-Keleti vallások által kidolgozott én-fogalomra, amely alapján szintén különbséget tesznek a szűk értelemben vett én vagy ego és az univerzális én vagy *atman* között. Ez az álláspont megtalálható a hinduizmusban, buddhizmusban és a dzsainizmusban is. Buddha tanítása szerint „*az énnel körbe kell ölelnie minden élő.*”<sup>420</sup> Ghandi egy nagy egységben képzelte el az egész világot, és benne mindent, ami él és mozog. Az élethez való jogot minden lény sajátjának tekintette. Ennek jegyében Ghandi és a vele együtt élők nem akadályozták az állatok mozgását házukban, legyenek azok kígyók vagy skorpiók.

---

<sup>417</sup> Naess, Arne: *Az ökológiától az ökozófiáig in Természet és szabadság* (szerk. Lányi András, Osiris Kiadó, Budapest 2000), pp. 64.

<sup>418</sup> Naess, Arne: *Az önmegvalósítás avagy a világbanvaló-lét ökológiai megközelítése in Liget* (1996/12), pp. 77.

<sup>419</sup> Uo.

<sup>420</sup> Uo. 83

Ha a létezők tisztelete és szeretete megvalósulna az azonosulás révén, akkor nem lenne szükség külön környezeti etikára és moralitásra. „*Ha énünk magába foglal egy másik lényt, nincs szükség morális buzdításra, hogy törődjön vele.*”<sup>421</sup> Ha táj az ökológiai én része, elég pusztán az ökológiai én önvédelmét érvényesítenünk. Másképp fogalmazva, ha elfogadjuk, hogy az én és annak természeti környezete közt szoros kapcsolat áll fenn, akkor „*felismerjük, hogy a Természet pusztítása – a személyiségünkhöz tartozó nem-emberi létezők veszélyeztetése által legbelsőbb énünkben fenyeget bennünket.*”<sup>422</sup> Az azonosulás és a szeretet révén meg akarjuk óvni az énünkhöz tartozó kapcsolatokat. Vagyis a környezetvédelem nem más, mint a tágan értelmezett ökológiai én „önvédelme”, amely pedig minden ember elidegeníthetetlen joga.

Norvégiában a kormány a nagy távolságokra lévő, gazdaságtalannak minősített falvak lakosait városok környékére telepítette át. Az ott lakók tiltakoztak a költöztetés ellen, és ragaszkodtak megszokott környezetükhöz, amit így indokoltak: „*Ha az embert áthelyezik, vagy inkább átültetik a magas hegyek közül a síkságra, felismeri (de túl későn), hogy szűkebb hazája lényének része volt, és hogy azonosult annak a helynek a sajátosságaival.*”<sup>423</sup> Naess felidézi egy lapp halász esetét, aki Norvégia északi részén, egy folyó partján élt. A folyón egy szép napon vízi erőművet kezdtek építeni. A helybeliek tiltakoztak, majd egyikük megpróbálta megakadályozni az építkezést. Ezért bíróság elé került, ahol a halász azzal védekezett, hogy önvédelemből cselekedett. A folyó – állította – része a lényének, tehát vele szemben követ el erőszakot, aki gátat emel rajta.

Vegyünk egy másik példát. Legyen egy izolált faluközösség, amely a víz szükségletét egyetlen forrásból a közeli tóból biztosítja. Tegyük fel, hogy az állam vagy önkormányzat privatizálja a tavat, hogy bevételhez jusson. S így egy gazdag városi ember megveszi ezt a tavat, és kizárja a falusiakat a tó használatából. A tó tulajdonosa kizárólag saját maga örömeire akarja hasznosítani a tavat: strandol, horgászik, partit rendez, stb. A jelenlegi jogrendszer szerint ehhez a gazdag embernek joga van. A mélyökológiai nézőpontja szerint ez a privatizálás azonban támadás a falusi emberek ökológiai énje ellen, akik így létezésükben fenyegetnek, és ezért joguk van az önvédelemre. Vagyis a falusiak a vízhez való hozzáférést erőszakosan is biztosíthatják maguknak, analógiában azzal, hogy az ember erőszakos eszközökkel is megvédheti a saját életét. A falusiak joggal hivatkozhatnak arra, hogy a kérdéses tó az ökológiai énjük része, s ezért elfogadhatatlan az, hogy kizárják őket az ökológiai énjük

---

<sup>421</sup> Uo.

<sup>422</sup> Uo. 80

<sup>423</sup> Uo.



részét képező természeti entitásokból. Érdekes, hogy a magyar valóság is produkált egy a fenti példához nagyon hasonló esetet. Ahogy arról a bulvár sajtó is beszámolt, monumentális építkezésbe fogott diósjenői birtokán Oszter Sándor. A színész két új dísztervet telepített a kertjébe, melyek ellátásához a falu patakját terelte el.<sup>424</sup>

A modernitás szűken értelmezi az ént, vagyis azonosítja az őt reprezentáló testtel, ezzel szemben a magántulajdon intézményét kiterjeszti minden olyan entitásra, amely kívül van a szűken értelmezett én testén. E logika jól működhet, ha a környezet olyan gazdag a természeti erőforrásokban, ahogy az alapvető szükségleteit mindenki ki tudja elégíteni. Azonban ez a rendszer működésképtelenné vagy legalábbis embertelenné válik, ha a privatizálás emberek sokaságát fosztja meg az őket tápláló természeti erőforrásoktól.

A modernitás értelmezésével szemben a mélyökológia tágan értelmezi az ént, vagyis az ökológiai én fogalmába a szűken értelmezett én mellett az én fenntartásához szükséges erőforrásokat is beleérti. Ebből következik, hogy a kérdéses erőforrások már eleve az ökológiai énhez tartoznak, s mint ilyenek egyáltalán nem tekinthetők szabad jószágnak, vagyis olyan tulajdontárgynak, ami bárki által megvehető és birtokolható.

Nyilvánvaló, hogy a modernitás és a mélyökológia logikája ütközik egymással. S tekintettel arra, hogy a természeti források kimerülőben vannak, ebből az következik, hogy a modernitás logikája egyre gyakrabban okoz humanitárius katasztrófát. S ezért sürgető az igény, hogy meghaladjuk a világnak azt az dualista (modern) felfogást, amely az embert és annak természeti környezetét szétszakította egymástól, és a természeti javakat és erőforrásokat mint szabad jószágokat tekintette.

a.) Meglátásom szerint illogikus Nolt mélyökológia kritikája. Nolt szerint, ha életemet elveszítem azokért az entitásokért, amelyekkel ökológiai énem által azonosulok, megdől a humánidentitás kiterjesztésére épülő konvergencia-hipotézis. Hiszen akár hősie önfeláldozásnak is tekinthetjük azt, amikor valaki egy olyan természeti egység megvédésért áldozza fel magát, amelynek fennmaradásán sok ember élete múlik.<sup>425</sup> Másrészt az önfeláldozás ugyanakkor téves fanatizmus eredménye is lehet, különösen, ha csak felületesen ismert elvhez való beteges ragaszkodás eredménye. Ide sorolom a radikalizálódott környezetvédelmi

---

<sup>424</sup> Oszter Sándor miatt száradhat ki a diósjenői halastó in *Nlcafé*, (2017. Augusztus 07.) internetes hivatkozás: [http://www.nlcafe.hu/tv\\_sztarok/20170807/oszter-sandor-diosjeno-epitkezés-kastely-felujítás-patak-halasto/](http://www.nlcafe.hu/tv_sztarok/20170807/oszter-sandor-diosjeno-epitkezés-kastely-felujítás-patak-halasto/) (Letöltve: 2017. november 13.)

<sup>425</sup> Boda László: *Emberré lenni vagy birtokolni* (Szent József Kiadó, Budapest 1994), pp. 107-108. A hősiességet a keresztény erkölcsstan méltatja.

aktivisták robbantásos merényleteit, gyűjtogatásait.<sup>426</sup> A keresztény felfogás szerint a *hősiesség* vállalása az én kiteljesítése, tehát az *én* javára is vállalt nagy értékű cselekedet. Ebben az esetben a hősi áldozatot vállaló személy, és a hősi áldozat kedvezményezettjei nem ellenérdekeltek, hanem kölcsönösen érdekeltek.

Meglátásom szerint a fanatizmus – adott esetben a mélyökológiai elvek fundamentalista kiforgatása – esetében nem beszélhetünk a környezet hatékony védelméről. Ugyanis a fanatikus cselekedetek szükségszerűen káoszt és rettegést generálnak úgy, hogy a fanatikusok által védelmezett eszmék lejáratódnak, társadalmi elfogadottságuk csökken. A zöld terrorizmus jelensége is kártékonyan hat a környezetvédelem társadalmi megítélésére. Mind-ebből kifolyólag a fanatikus önfeláldozó árt saját magának és az általa képviselt ügy kedvezményezettjeinek is. A környezetvédelem társadalmi lejáratásának pedig maga a környezet is kárát látja.

Ezen eshetőségeket végiggondolva véleményem szerint a mélyökológia alkalmas Norton konvergencia-hipotézisének alátámasztására, hiszen az ökológiai én részét alkotó természeti entitásokért vállalt hősi (nem fanatikus!) áldozatok során nem keletkezik érdekkonfliktus az áldozathozó és kedvezményezettje között. Másrésről a mélyökológia eredeti koncepciója nem egyeztethető össze a keresztény antropocentrizmussal, a nyilvánvaló horizont-eltérés miatt. Naess a szekuláris-panteista (immanens) horizontban maradva azt mondja, hogy az ember metafizikai énje az embert pusztán a társadalmon belül helyezi el. Keresztény horizontban azonban a meta-fizikai (fizikain túli) énnak nem csak társadalmi, hanem transzcendens vonatkozása is van, amely megköveteli az Istentől kapott természettel való etikus bánásmódot. A metafizika Arisztotelészig (mások szerint a milétosziakig) visszanyúló filozófiai megközelítési mód.<sup>427</sup> A metafizika sokáig pusztán azért nem fordított különös figyelmet az ember és a természeti környezet viszonyára, mert az nem volt problematikus. A környezeti probléma csak a 20. század 70-es éveitől kezdve jelentkezik.

A metafizikai hagyományt manapság főleg a kereszténység alkalmazza a személy és a természet kapcsolatával összefüggésben is. A teremtet világgal való megfelelő kapcsolat érdekében a *Laudato si* enciklika szükségesnek tartja az emberi személy szociális dimenzióját és transzcendens dimenzióját is, az isteni *TE* felé való nyitottsággal együtt. „*Mert nem lehet olyan kapcsolatot javasolni a környezettel, amely elszigetel a többi személlyel és az*

---

<sup>426</sup> Long, Douglas: *Ecoterrorism* (Facts on File, New York 2004.)

<sup>427</sup> Sweeney, Leo SJ.: *Infinity in the Presocratics: A Bibliographical and Philosophical Story* (Springer Science & Business Media, New York 2012). A monográfia a metafizikai megközelítési mód preszókratikus gyökereit kutatja.

*Istennel való kapcsolattól. Ez ökológiai mázzal álcázott romantikus individualizmus és fulasztó immanenciába zártság lenne.*”<sup>428</sup>

Meglátásom szerint a keresztény értelemben vett én-nek, ha nem is ontológiai része, de *szívügye* lehet a természeti környezete. A keresztény spirituális teológia nagy jelentőséget tulajdonít a szívnek, ezért választottam a szívügy szót. Az szív a kereszténységben szó szerint kardinális metafora, a szív szóra a Biblián belül 615 találatot adott az internetes katolikus biblia-szoftver.<sup>429</sup> Jézus szívének külön tisztelete alakult ki.<sup>430</sup> A Szentírásban és a teológiai hagyományban a szív nem lélektani, hanem az egész embert kifejező fogalom, olyan ősfogalom, amely egyszerre fejezi ki a testi és a lelki valóságot. A szív a testben megnyilvánuló személyesség belső központja, ahol a személyes elhatározások és a külső kapcsolatok megszületnek.<sup>431</sup> A jezsuiták körében közkedvelt Pascal (1623-1662) által írt 'Gondolatok'-ban is központi tényező a szív, amint a közismert idézet is erre utal: „*A szívnek megvannak a maga érvei, melyeket az ész nem ismer.*”<sup>432</sup> Pascal a szívet az ész melletti másik megismerő médiumnak tartotta. „*Nemcsak eszünkkel ismerjük meg igazságot, hanem szívünkkel is. Ez utóbbi révén fedezzük fel az alapelveket, s az okoskodás, amelynek semmi szerepe sincs benne, hiába igyekszik cáfolni őket.*”<sup>433</sup> Pascal rámutat, hogy Jézus Krisztus a szív szeméinek jött el, amelyek látják a bölcsességet.<sup>434</sup> „*Pascal szerint három rendje van az embernek, a nagyság három fajtája: a testeké, a szellemé, (értve az értelmet és intelligenciát), végül a bölcsesség és szeretet nagysága.*”<sup>435</sup> Pascalt elemezve Boulad a harmadik és legfontosabb rendet a szív bölcsessége, ill. a szeretet rendjének nevezi.<sup>436</sup> A Laudato si az ökológiai megterésre biztatva azzal bátorítja az embereket, hogy nincsenek rendszerek, amelyek teljesen kiirtanák a jóra, az igazságra és a szépségre való nyitottságot, sem azt a válaszadó képességet, amelyet *Isten folyamatosan bátorít az emberi szív legmélyén.*<sup>437</sup>

Akár a humánidentitás kiterjesztését, akár a természet ügyének szívüggé tevését vesszük, keresztény horizontban egyik változatra sem igaz, hogy az ember és a környezete ellenérdekeltségbe lehetnek egymással.

---

<sup>428</sup> Ferenc pápa: *Laudato si* (Szent István Társulat, Budapest 2015), 119. szakasz

<sup>429</sup> A keresést az Internetre feltöltött Bibliával végeztem. Forrás: internetes hivatkozás: <http://szentiras.hu/kereses/search?textToSearch=sz%C3%ADv> (Letöltve 2017. június 23.)

<sup>430</sup> Katolikus Lexikon: *Jézus Szíve-tisztelet*, internetes hivatkozás:

<http://lexikon.katolikus.hu/J/J%C3%A9zus%20Sz%C3%ADv-tisztelet.html> (Letöltve: 2017. augusztus 23.)

<sup>431</sup> Uo.

<sup>432</sup> Pascal, Blaise: *Gondolatok* (Gondolat Kiadó, Budapest 1983), pp. 277.

<sup>433</sup> Uo. 282

<sup>434</sup> Uo. 793

<sup>435</sup> Boulad, Henri SJ.: *A szív okossága* (Ecclesia, Budapest 1996), pp. 76.

<sup>436</sup> Uo. 77

<sup>437</sup> Ferenc pápa: *Laudato si* 205

### 6.5. Az etikai egoizmus és az etikai antropocentrizmus elleni érvek

A perszonális etikai egoizmus elleni érvekben Nolt igyekszik kimutatni, hogy vannak olyan cselekedetek, amelyeket *nekem* akkor is meg kell tennem, ha annak megtétele nem jó nekem. Itt a „*nem jó nekem*” nem feltétlenül azt jelenti, hogy „*rossz nekem*”, hanem akár azt is, hogy *közömbös* számomra. Az antropocentrizmust cáfoló analóg érvek lényege pedig: Vannak olyan cselekedetek, amelyeket akkor is meg kell tennünk, ha annak megtétele nem jó nekünk, embereknek. Nolt szerint, ha ez bizonyítható, akkor az antropocentrizmus valamennyi formája falszifikálható.

a.) Nolt a perszonális etikai egoizmust a bibliai *jó samaritánus* esetéhez hasonló esetek előfordulása cáfolja. Íme, egy valós példa. Épp túrázom egy idegen földön egy meredek sziklán vezető ösvényen. Elöttem egy mozgásában korlátozott idős ember halad, aki elveszíti egyensúlyát, és igencsak úgy tűnik, hogy mindjárt elesik. Mindössze annyi a teendőm, hogy megtámogassam, hogy el ne essen. Ez az idős ember számomra teljesen közömbös és valószínűleg soha többé nem találkozom vele. Ha segítséget nyújtok neki ott, épp akkor, abból nekem semmi hasznom nem származik. E feltételek dacára, mégis úgy vélem, hogy segítenem kell neki. Mivel efféle esetek rendre előfordulnak a valóságban, az etikai egoizmus hamis.

Analóg módon cáfolható az etikai antropocentrizmus, mindössze a nehezen mozgó idős embert egy nehezen mozgó idős állattal, például egy birkával kell helyettesíteni, mondja Nolt.

Hogyan értékelhetők ezek az érvek keresztény szempontból? Érdekes, hogy Nolt épp a legantropocentrikusabbnak tekintet vallás, a kereszténység Bibliájából veszi az egyik antropocentrizmus elleni érvét. Szerencsére a példabeszéd nolti értelmezése nem tér el a keresztény értelmezéstől. Egy önzés elleni vasárnapi prédikáció része is lehetne a mozgáskorlátozott idős ember segítségének története, amennyiben a prédikáló pap az anyagi haszon hiányán túl rámutat a magasabb rendű haszonra (például nyugodt lelkiismeret stb.). Nolt akkor téved, amikor azt állítja, hogy a segítőnek, az irgalmas samaritánus követőjének semmi haszna sem származna lelkiismerete szava követésétől. Maga az irgalmas samaritánus bibliai elbeszélése arra a kérdésre adott válasz, hogy „*Mester! Mit tegyek, hogy elnyerjem az örök életet?*”<sup>438</sup> Elég, ha csak a lelkiismeret működésének pszichoszomatikus neuro-hormonális vetületére gondolunk.<sup>439</sup> A környezetért vállalt irgalmas samaritánusi magatartásra

---

<sup>438</sup> Lk 10, 25

ugyanez érvényes.

b.) Noltnak a másik ellenérve az antropocentrizmussal szemben az igazságosságból vett ellenérv. Az egoisztikus változat szerint, ha én csak arra vagyok kötelezve, hogy olyat tegyek, ami jó nekem, semmi okom nincs azt feltételezni, hogy mások ne ugyanúgy gondolkodjanak, mint én, hogy csak olyan cselekedetekre vannak kötelezve, amelyek nekik (az énjüknek) jók. Így, aki a perszonális etikai egoizmust magáénak vallja, kénytelen számolni az univerzális etikai egoizmussal. Az antropocentrikus változat szerint az univerzális etikai egoizmus antropocentrikus analogátuma az *univerzális etikai specizmus*, amely szerint egy  $x$  morális ágensnek meg kell cselekednie azokat a cselekedetet, amelyeket megtehet, és jó  $x$  fajtársainak.

Nolt itt is azt állítja, hogy a két értelmezés között analógia van. Ahogy *a perszonális etikai egoizmus magával vonja az univerzális etikai egoizmust*, ugyanígy *az etikai antropocentrizmus is magával vonja az univerzális etikai specizmust*. Nincs okunk feltételezni ugyanis, hogy más fajok tagjai hozzánk hasonlóan ne csak saját fajtársaik javára cselekedjenek. Nolt szerint elvileg nem csak emberek lehetnek erkölcsi ágensek. A világmindenségben élünk, ahol az emberen kívül létezhetnek erkölcsi ágens racionális lények. Sőt Nolt szerint arra is van esély, hogy egyszer a jövőben az ember alkot ilyen lényeket, akikkel együtt élve egyszer csak azon találja magát, hogy versenyhelyzetbe került vele. Az univerzális etikai specizmus kínossá válna, ha versenyben találnánk magunkat intelligens, erős, agresszív földön-kívüliekkel, akik ugyancsak egy általános specizmus szemüvegén át tekintenének magukra és ránk. H. G. Wells alapműve, világok harca óta számos könyv és film szól erről a problémáról.

Az univerzális etikai egoizmus az erős egyéneknek kedvez, az univerzális etikai specizmus pedig az erős fajok tagjainak kedvez. A mindkettőben megbúvó abszurditás nem szorul külön bizonyításra. Ha el akarjuk kerülni az igazságtalan abszurdumokat, és egy igazságosabb morálhoz szeretnénk jutni, akkor le kell mondanunk az etikai antropocentrizmusról, és a perszonális etikai egoizmusról.

Hogyan értékelhető Noltnak ez a kritikája keresztény szempontból? Itt újfent egy kvázi-dualizmussal szembesülhetünk, amelyet az adoptálhatatlansághoz érv cáfolatában már vizsgáltunk (6.4./iv rész). Így ebben a részben sem sikerült Noltnak egy olyan antropocentrizmust gócsó alá venni, amely mindenféle antropocentrizmust lefed, mivel elemélete inkommenzurábilis a keresztény antropocentrizmussal. Ez az összemérhetetlenség ismét abból fakad, hogy a keresztény értelemben vett *jó* és a Nolt értelmében vett relatív *jó* között lényegi különbség áll fenn.

Összegzésként megállapítható, hogy annak ellenére, hogy Nolt antropocentrizmus-kritikája inkommenzurábilis a keresztény antropocentrizmussal, a részletes analitikus értekezés alkalmas arra, hogy a keresztény antropocentrizmust magukénak valló emberek részletekbe menően önvizsgálatot tartsanak. Ennek során meg kell vizsgálniuk, hogy antropocentrizmusuk mindennapi gyakorlásában mennyire vannak jelen a bűnös, a rövidlátó és a kapzsi megfontolások, amelyeket joggal bírálhatnak az az antropocentrizmust bírálók.

Nolt értekezése, kellő befogadói nyitottsággal, hozzájárulhat egyfajta keresztény környezetetika *via negationis*-hoz, tagadás útjához.<sup>440</sup> A Noltéhoz hasonló részletesen kidolgozott antropocentrizmus-kritikákat fontosnak tartom, hiszen arra mutatnak rá, hogy *mi mindenre kell odafigyelnünk ahhoz, hogy antropocentrizmusunk valóban a környezeti krízis mérséklésére és megállítására irányuljon az egész teremtett világ javára, és ne ennek az ellenkezőjét eredményezze, továbbá ne rekedjen meg a tétlen langyosság szintjén.*

A langyosságra, mint a keresztény élet kerülendő veszélyére Ferenc pápa rendszeresen felhívja a figyelmet. A langyosság a keresztény aktivitás ellentéte, a nem-keresztény, pusztán anyagiakra korlátozott önmegvalósítás csendes, álszent követése, és az evangéliumi szeretetért tanúsított tettekreklés hiánya. Ferenc pápa így fogalmaz: „*A gonosz lélek szereti a kockázat nélküli, nyugodt egyházat, az üzlet egyházát, a kényelmes egyházat, a langyosság kényelmét. Óvakodni kell a rossz szellemtől, mert a zsebeken, a pénzen keresztül lép be az ember életébe...Amikor az egyház nyugodt, amikor minden meg van szervezve és nincsenek problémák, akkor a gonosz lélek belép a zsebünkön keresztül.*”<sup>441</sup> A langyosság a kereszténység mai, ökológiai küldetésének is komoly ellensége.

---

<sup>440</sup> Az Istenről való beszéd három lehetséges módozata közül egyik a *via negationis*. Dionüsziosz Areopagitész (V-VI. század) írásainak középkori recepciója nyomán terjedt el és vált általánosan ismertté a három beszédmód. A *via affirmationis*, az állítás útja: Istenről mindazt állítjuk, amit értéként, pozitív hozományként, tökéletességként tapasztalunk meg a világban és önmagunkban. A *via eminentiae*, a fokozás útja: Isten valóságának minden véges fogalmi meghatározottságon túlemelkedő megismerése, mely a tagadás által helyesbített állítás következményeképp adódik. A *via negationis* (via negativa) az eltávolítás, vagy más szóval a tagadás útja. Ennek lényege, hogy a véges, teremtményi létmódot, illetve ennek következményeit Istenről szóló állításainkból kiküszöböljük.

Ld. Weismar Béla: *Hogyan beszélünk helyesen Istenről* in *A Kinyilatkoztatás Istene a Szentháromság* (szerk. Ladócsi Gáspár, PPKHE, Budapest 1993), pp. 11-16.

<sup>441</sup> Vértessaljai László SJ.: *Ferenc pápa kedd reggeli homíliája: langyosság helyett lépünk Jézus örömébe* in *Vatikáni Rádió, internetes hivatkozás:*

[http://hu.radiovaticana.va/news/2017/05/23/ferenc\\_p%C3%A1pa\\_kedd\\_reggeli\\_hom%C3%ADli%C3%A1ja/1314284](http://hu.radiovaticana.va/news/2017/05/23/ferenc_p%C3%A1pa_kedd_reggeli_hom%C3%ADli%C3%A1ja/1314284) (Letöltve: 2017. augusztus 24.)

## 7. A Gaia-elmélet és a keresztény antropocentrizmus

A Gaia-elmélet az antropocentrizmust bíráló környezetfilozófiai egyik oszlopa. Eredendően természettudományos koncepció, de óriási hatást gyakorolt a környezeti mozgalmak etikai-filozófiai üzeneteire.<sup>442</sup> A Gaia elmélet ellentmond a kereszténység filozófiai (ontológiai, antropológiai, kozmológiai és etikai) konzekvenciáinak. A Gaia elmélet kereszténység-kritikája azonban abban is különleges, hogy a kereszténységgel szemben nemcsak filozófiai, hanem *vallási* téziseket is tartalmaz. Bár Lovelock tartózkodik, hogy irányzatát vallásnak vagy akár panteista elméletnek tekintsék, mégis a hagyományos kereszténységnek, mint *vallásnak* a legjelentősebb kihívója lett a Gaia elmélet, amint az ember transzcendencia-igényéhez szóló *modern mitológiává* vált.<sup>443</sup> Ezt nem közvetlenül Lovelock-nak, hanem a Gaia elmélet *különböző értelmezéseinek* köszönheti. Ezen értelmezések a következő kérdéseket hozzák felszínre: Élő egységnek tekinthető-e a Bioszféra? Célszerűség jellemzi-e a Bioszféra tevékenységét? Tudatos rendszer-e az organikus egészként jellemezhető Bioszféra? S a leginkább vallási vonatkozású kérdés: Istennek tekinthető-e Gaia?<sup>444</sup> A Gaia elmélet antropocentrizmus kritikáját és a kritika kritikáját ebből az aspektusból tárgyalom.

### 7.1 A Gaia elmélet dióhéjban

Lovelock szerint „*A Föld teljes élővilága, a bálnáktól a vírusokig, a tölgyfáktól a moszatokig olyan közös élő egységnek fogható fel, amely képes a Föld légkörét az általános szükségleteihez igazítani, lehetőségei és hatalma ugyanakkor messze meghaladja az alkotórészekét.*”<sup>445</sup> Ezt az egységet nevezi Lovelock Gaia-nak.

A folyamatosan megújuló vagyis halhatatlan Gaia nem egyszerűen alkalmazkodik az anorganikus földi környezethez, hanem olyan környezetet alkot, amely számára megfelel. Az élettelen Föld légkörének az összetétele olyan lenne, mint a Vénusz vagy a Mars légköre (például 98%-os CO<sub>2</sub> tartalom), s bolygónk felszínének hőmérséklete 290 Celsius-fok körül ingadozna. A földfelszínt azért nem jellemzi ez a termodinamikai egyensúlyi állapot, mert a bioszféra egy magasan szervezet egység, amely folyamatosan alakítja és szabályozza a földfelszínének a fizikai paramétereit is. S így a Gaia az egész földfelszínt egy a termodinamikai

---

<sup>442</sup> Tóth I János: *Fejezetek a környezetfilozófiából* 102-122.

<sup>443</sup> Uo. 116

<sup>444</sup> Uo.107-117

<sup>445</sup> Lovelock, James: E.: *Gaia, A Földi élet egy új nézőpontból* pp. 7., internetes hivatkozás: [http://elte.pene.hu/foldtud/speckoll/kornyezeti\\_foldtudomany\\_alapjai/gaia.pdf](http://elte.pene.hu/foldtud/speckoll/kornyezeti_foldtudomany_alapjai/gaia.pdf) (Letöltve: 2017. szeptember 27.)

egyensúlytól távoli (alacsony entrópiájú), de stabil, stacionárius (vagyis időben állandó) és fenntartható állapotban tartja.

A Gaia működése jól modellezhető a *Daisyworld* nevű számítógépes modell segítségével (1983).<sup>446</sup> Tegyük fel, hogy egy bolygón a növényzetet kizárólag sötét és világos színű százszorszépek képviselik, amelyek fényvisszaverő képessége nagymértékben különbözik. Így a növénytakaró arányának a megváltozásával a bolygó széles tartományban tudja kompenzálni éltető csillagjának melegítő hatását vagy a lehűlését. Az élettelen Föld légkörének az összetétele olyan lenne, mint a Vénusz vagy a Mars légköre (például 98%-os CO<sub>2</sub> tartalom), s bolygónk felszínének hőmérséklete 290 Celsius-fok körül ingadozna. A földfelszínt azért nem jellemzi ezzel a termodinamikai egyensúlyi állapottal együtt járó hőség, mert a bioszféra egy magasan szervezett egység, amely folyamatosan alakítja és szabályozza a földfelszínének a fizikai paramétereit is. Azaz Gaia az egész földfelszínt egy a termodinamikai egyensúlytól távoli (alacsony entrópiájú), de stabil, stacionárius állapotban tartja. Lovelock szerint Gaia nemcsak a földfelszín hőmérsékletét, hanem más fizikai és kémiai paramétereit (például oxigén tartalom, az élet szempontjából alapvető elemek körforgása, felhőképződés) is szabályozza.

## 7.2 Gaia és a transzcendencia

(i) Lovelock bármennyire is próbált a természettudományos modellálás területén maradni egy *modern mitológiát* teremtett. Lovelock Gaia-képe kimondottan panteisztikus istenséget mutat, aki összetett szuperélőlényként *a bioszféra egészével azonos, és az önszabályozó élet oka*.<sup>447</sup> A Gaia működését tehát a központi sajátossága a komplex önszabályozás teszi lehetővé. Ez a tökéletes önszabályozó rendszer azonban a Gaia hívők körében már panteisztikus sajátosságokat kölcsönöz Gaia-nak.<sup>448</sup>

A panteizmusra egy *gyenge értelemben vett transzcendencia* felfogás jellemző, ami már a görög-római mitológia politeizmusát is jellemzi. Az istenek összessége, a panteon annak a kifejezése, hogy az emberi tapasztalatban feltárulkozó lét azonos az istenséggel, hiszen az istenek fölnagyított természeti erők.<sup>449</sup> A politeista vallások természetfeletti lényei,

<sup>446</sup> Watson, A.J.; J.E. Lovelock: *Biological homeostasis of the global environment: the parable of Daisyworld* in *Tellus B. International Meteorological Institute* (35, 1983/4), pp. 286–289.

<sup>447</sup> Tóth, I. János: *Spinoza etikája és a környezetfilozófia* in *Acta Academiae Pedagogicae Agriensis Nova Series Tom. XXV. Sectio Philosophica* (szerk. Loboczky János, Eger 1999), pp. 69–77.

<sup>448</sup> Rowe, Stan J.: *Ecocentrism: the Chord that Harmonizes Humans and Earth* in *The Trumpeter* (11, 1994/2), pp. 106–107., internetes hivatkozás: <http://www.ecospherics.net/pages/RoweEcocentrism.html> (Letöltve: 2016-11-08)

<sup>449</sup> Magyar Katolikus Lexikon: *Panteizmus*, internetes hivatkozás: <http://lexikon.katolikus.hu/P/panteizmus.html> (Letöltve: 2017. szeptember 27.) 2017. november 13.



Gaiát is beleértve – pusztán azzal, hogy egynél többen vannak, keletkeznek, születnek, le-  
győzetnek, függenek másoktól – a végesség olyan jegyeit hordozzák magukon, amelyek mi-  
att nem teljes, hanem gyenge értelemben transzcendensek. Teljes értelemben a monoteista  
vallások istene transzcendens, mivel a kontingens létezőknek apodiktikusan szükségszerű  
létalapja, a térnek és időnek is feltétlen végső oka. A teljes értelemben vett transzcendens  
istenkép csak keresztény horizontban vagy az ugyanolyan kiterjedésű egyéb monoteista ho-  
rizontban érvényes.

(ii) Ami a monoteista vallásokban a világ kialakulása transzcendens szándékosság  
(Isten teremő aktusából) eredménye. Lovelock elméletében Gaia kialakulásához viszont a  
puszta véletlen vezetett.<sup>450</sup> Lovelock szerint, ha el tudunk képzelni egy olyan bolygót, ami  
nem áll semmi másból, mint órák alkotórészeiből, jogosan feltételezhetjük, hogy az idők  
folyamán – nagyjából egymilliárd év alatt – a gravitációs erők és a szél állandó mozgása  
képes lenne legalább egy működő órát összeállítani. A földi élet valószínűleg hasonló módon  
keletkezett.<sup>451</sup> A gyenge értelemben vett transzcendens filozófiai kozmológiai magyarázatok  
a materializmushoz hasonlóan a véletlenbe tévednek, amikor a világ működésének legvégső  
okát magyarázzák.

(iii) Viszont Lovelock a Gaia szervezetén belüli történésekből kizárja a véletlent:<sup>452</sup>  
*Hogyan tudjuk hát Gaia művét azonosítani és a természeti erők véletlen képződményeitől  
megkülönböztetni? Olyan eloszlás, ami kellőképpen különbözik a háttérállapottól ahhoz,  
hogy önálló egységnek tekinthessük.*<sup>453</sup> Lovelock koncepciójában a bioszféra megteremtett  
egyfajta aktív – noha kezdetleges – szabályozórendszert, és ez lehetett az első jele annak,  
hogy Gaia a részek összességéből létrejött. Az ősi bioszféra már több volt, mint a fajok egy-  
szerű gyűjteménye, és el tudta sajátítani az egész bolygóra kiterjedő szabályozás képessé-  
gét.<sup>454</sup>

Az ókori Gaia tisztelet sem engedett teret a létezők szabadságának. Az ókori polite-  
izmus a káoszt maga mögött hagyó struktúrában, semmiféle függetlenséget és szabadságot  
sem engedett a *nem-emberi* világnak. Valamennyi természeti jelenség a politeista panteon-

---

<sup>450</sup> Lennox, John C.: *A Tudomány valóban eltemette Istent?* in *Annual Reviews of Astronomy and Astrophysics*  
[*Csillagászati és asztrofizikai szemle*], (20,1982), pp. 16., internetes hivatkozás:  
<http://teremttestudomany.hu/idezetek/> (Letöltve: 2017. szeptember 27.) Azt, hogy a kozmosz *véletlen folyamán*  
alakult ki, nem csak teológiai és filozófiai, hanem természettudományos oldalról is vitatható.

<sup>451</sup> Lovelock, James: *Gaia A földi élet egy új nézőpontból* (Göncöl, Budapest 1987), pp. 20.

<sup>452</sup> Lovelock, James: *Gaia halványul arca* (Akadémiai Kiadó Zrt., Budapest 2010), pp. 160. Eredeti  
megjelenés: Lovelock, James: *The Vanishing Face of Gaia* (Basic Books, London, 2009)

<sup>453</sup> Uo. 19

<sup>454</sup> Uo. 136

ban lezajló folyamatoknak, például az istenek közötti viszályoknak, egyesüléseknek, szerelmeknek függvénye volt. Ugyanígy az istenek élete, önértékesítése sem bírt függetlenséget a természeti folyamatoktól, mivel az istenek azonosak voltak a nyers természeti tényezőkkel (például Boreasz az északi széllel, Gaia a Földdel stb.). Így csak a természetben keresztül tudták megvalósítani és kifejezni magukat.

(iv) Az ókori politeizmusban az *ember is kölcsönös függésben volt az istenekkel*. Gaiának *szüksége volt* az ember hódolatára, mint a politeizmus isteneinek általában. Lovelock Gaiája sem engedhet meg semmiféle szabadságot a szervezetét alkotó részeknek, hiszen Gaia teljesen rászorul arra, hogy az őt alkotó részek szigorúan meghatározott rendben működjenek együtt. Ha az ember nem működik együtt Gaiával, akkor Gaia szervezete könnyörtelenül megszabadul a *szabálytalanul* működő, számára betegséget okozó részekről, a felesleges embertömegektől is. A létezők spontaneitását, benne az emberi szabad akaratot csak egy teljes értelemben vett transzcendens létalap (istenség) engedheti meg, akinek léte és boldogsága nem függ véges teremtnyek támogatásától, sem az emberek szófogadásától, sem imájától. Az immanens véletlen és az emberi szabad akarat tagadása kontextusában válik érthetővé az ember jelentősége a Gaia hipotézisben.

A fentiekkel összhangban Lovelock Gaiája nem mutatja a zsidó-keresztény istenségre jellemző abszolút szuverenitás jegyeit, tehát gyenge értelemben transzcendens, aki *kölcsönösen függ az őt alkotó részekről*. Gaia valamennyi összetevője Gaia, mint szuperorganizmus vagy szupraindividuális élőlény egységét és működését szolgálja.<sup>455</sup> Mi emberek a többi élőlényrel együtt részei vagyunk e hatalmas lénynek, amely a maga teljességében képes bolygónkat az élet számára megfelelő és kellemes lakóhelyként fenntartani.

Lovelock szerint intelligens lényként megvan bennünk a potenciál, hogy továbbfejlődve éppoly hasznos részei legyünk Gaiának, mint amilyenek a fotoszintetizáló egyedek voltak. A fotoszintetizáló baktériumok, amikor először megjelentek a bolygón, hatalmas kárt okoztak Gaia egyensúlyában az oxigén – egy csúnya, mérgező gáz – kibocsátásával. Értelmetlen lenne a fotoszintetizálókat bűnösnek nevezni, bár hosszú időbe telt, mire a fotoszintézist előnyére fordította Gaia. Az emberek is egyelőre még csak kártékonyak, mégis a Földön az ember az első olyan értelmes és kommunikáló faj, amely figyelembe tudja venni az egész rendszer érdekeit. „*Még nem vagyunk elég okosak, még sokat kell fejlődniük, de a*

---

<sup>455</sup> Uo. 83

*bolygó jólétéhez nagyon pozitívan járulhatnánk hozzá.*<sup>456</sup> Az ember abban hasonlít a pusztító oxigénhez, hogy pusztítva újjáalkot. Az ember nívuma, hogy általa válhat lehetségessé egy intelligens bolygó kialakulása.<sup>457</sup> Két évnél ezelőtt, Gaia szervezete az akkori anaerob lények számára végzetesen káros oxigén légkörbe jutására *rugalmasan* reagált. Alkalmazkodás és változás útján segítő baráttá formálta a gyilkos betolakodót, ti. az oxigént, amely az aerob fotoszintetizáló lények tevékenysége miatt szaporodott fel.<sup>458</sup>

Ez a szerencsés fordulat az emberrel Lovelock szerint a következőképp következhet be. Az ember lemond központi és uralmi szerepéről, pontosabban azt átadja a Gaianak. Az ember Gaia testén belül a *gondolkodás* funkcióját látja el, mivel egyedül ő képes összetett módon információt gyűjteni, tárolni és felhasználni.<sup>459</sup> Gaia egyrészt rászorul az őt alkotó részek megfelelő működésére, így az ember megfelelő működésére is, másrészt Gaia lehetőségei és hatalma messze meghaladja az egyes alkotórészek, így az ember hatalmát.<sup>460</sup> Így Gaia és az emberiség között egy kölcsönös függés jön létre, amelyben az ember teljesen elveszíti a szabadságát.

(v) A Gaia elméletre gyakran hivatkoznak úgy, mint egy New Age alapú valláspótlékra. A Gaia-elmélet alapvetően egy természettudományos koncepció, amely egy empirikusan felfogható szuperorganizmust ragad meg. Mégis a hagyományos vallástól eltávolodott ugyanakkor a transzcendenciára szomjazó és a környezeti problémákra érzékeny emberekre óriási hatása volt. A Rollingstone magazinba publikáló Jeff Goodell arról számol be, hogy az 1970-es-es években a virággyerekek (hippik) által meghatározott korszellem hatására afféle guruként tekintettek Lovelockra, „*aki eltörölte a hagyományos istenképet, és magát a bolygót tette a New Age vallások középpontjává.*”<sup>461</sup> A mindenséggel való egység mellett a New Age vonzó szólama az embernek emberrel való egysége. Csak egy globálisan egységes emberiség képes szembenézni a globális problémákkal, mindenekelőtt a klímaváltozás problémájával.

A továbbiakban a panteisztikus jellegű Gaia elméletet keresztény szempontból vizsgálom meg.

---

<sup>456</sup> Lovelock, James: *Utolsó esély az emberiség megmentésére* (2009. február 19), internetes hivatkozás: <http://www.globalisfelmelegedes.info/mit-tehetuenk/klimapolitika/448-utolso-esely-az-emberiseg-megmentesere> (Letöltve: 2017. február 22.)

<sup>457</sup> Lovelock, James: *Gaia halványul arca* (Akadémiai Kiadó Zrt. Budapest, 2010.) pp. 195.

<sup>458</sup> Lovelock, James: *Gaia. Földi élet egy új nézőpontból* 33

<sup>459</sup> Lovelock, James: *Gaia halványul arca* 37

<sup>460</sup> Galántai Zoltán: *Silentium Universi. Az evolúciótól az idegen civilizációkig*, internetes hivatkozás: <http://mek.niif.hu/03700/03719/03719.htm#b11> (Letöltve: 2017. február 22.)

<sup>461</sup> RollingStone: *James Lovelock, the Prophet*, internetes hivatkozás: <http://www.rollingstone.com/politics/news/james-lovelock-the-prophet-20071101>, (Letöltve: 2017. augusztus 2.); Lovelock, James: *Gaia halványuló arca* 35, 39

### 7.2.1. Keresztény szempontú értékelés

(i') Lovelock számára nem érdekes, hogy az anyagot szabályozó fizikai törvényeken keresztül az élet miért „*törekszik*” a lehető legmagasabb szintű működésre. Keresztény horizontban azonban ez is fontos kérdés. Lovelock az *önszabályozás okaként* egy gyenge értelemben vett transzcendens okot, *Gaia működését* jelölte meg. Ezzel azonban tautologikus választ ad arra kérdésre, hogy *honnan erednek az életet lehetővé tevő biológiai, biokémiai, biofizikai törvények*, vagyis *az életet lehetővé tevő kifinomult önszabályozó rendszer*. Lovelock válasza ugyanis a következő: a *kifinomult önszabályozó rendszer* működésének oka Gaia, vagyis a megszemélyesített *kifinomult önszabályozó rendszer*.<sup>462</sup> Megjegyzem, hogy a Gaia elméletet szaktudományos oldalról is bírálják. Például Dick Holland írja, hogy egyszerűen nincs szükség Gaiára a Föld geokémiájának magyarázatához.<sup>463</sup>

(ii') Gaia eredetét, s az így keletkező léttöbblet eredetérének problémáját érinti ugyan Lovelock, de keresztény horizont szerint itt sem tud túllépni a tautologikus magyarázaton. Ha Gaia műve a sok entitás, amelyeket az állandósult állapottól való szélsőséges különbség jellemez, akkor a Gaia létrejötte is rászorul egy létesítő okra, mint magyarázatra. A görög mitológia szerint Khaoszból jött létre Gaia (Hésziodosz), de Khaosz is valamiféle politeista értelemben vett isteni lény, az öröktől fogva létező kaotikus őanyag megszemélyesítője, amely panteista horizontban nem szorul további létesítő okra, de keresztény horizontban igen.

(iii') Érdekes, hogy Lovelock míg a Gaiai kialakulásához tételezi, addig a működése során *elutasítja a véletlen szerepét*. Keresztény horizontban a véletlen, az isteni eredetű fejlődésnek ad teret. Isten a véletleneket megengedő természettörvényeken keresztül teremt egyre differenciáltabb rendszerű, egyre magasabb rendű élőlényeket. Meglátásom szerint a kereszténység ontológiájában, amíg transzcendens irányból nincs helye a véletlennek, addig immanens szinten igen. Az *immanens véletlen* tagadása az emberi szabadságot is kikezdi, hiszen az emberi szabadság tere is a *többszétválási lehetőség*. Egy etika pedig minél kevésbé fogadja el az emberi szabadságot, annál kevésbé képes igazolni bármilyen erkölcsi maximát. A kereszténységet alkalmasabbnak tartom a környezeti problémák kezelését megalapozó etika kidolgozására, mivel az embernek jóval nagyobb fokú szabadságot és méltóságot tulajdonít, mint a panteista színezetű Gaia-elmélet.

---

<sup>462</sup> Lovelock, James: *The Revenge of Gaia* (Penguin, London, 2007.) pp. 37-40.

<sup>463</sup> Dick Holland: *Gaia: a revolution comes of age* in *New Scientist* (117. évfolyam, 1604. szám, 1988. márc. 17.), pp. 32.

(iv') A keresztény Isten negligálása magával vonja *az ember jelentőségének degradálását*. A keresztény Isten ugyanis a világ abszolút Uraként a *nem-emberi* lények feletti uralmat az *emberre* bízta, nem csak a fajra, hanem minden egyes személyre érte. A zsidó-keresztény hagyomány fő áramlatában az ember uralmi pozícióját az emberi szabad akarat is erősíti. A keresztény antropológia is tud az akaratszabadság korlátairól, például a testi-fizikai, valamint a lelki-szellemi kényszerekről (például csecsemők, értelmi fogyatékosok, fenyegettek kiszolgáltatott helyzetéről), de elutasítja az előre meghatározottság túlzott hangsúlyozását.

Ami az ember szerepét illeti, látszólag a két felfogás hasonlít egymáshoz. A kereszténység szerint, ahol az élet feltételei adottak, ott mindenképp megjelenik az élet olyan szinten, amilyen szinten csak tud, ennek oka pedig az Univerzum fejlődésének irányát megszabó Teremtő ok, amelyről csak metafizikai módszerrel lehet értelmes kijelentést tenni, ahogy azt Teilhard de Chardin is hangsúlyozta: A *szellem* mátrixa, anyaole az *Anyag, a Tudat* szervesen a kozmikus fejlődésbe ágyazódik. Az Élet mindenütt megjelenik és Tudatra ébred, ahol az Anyag összetettsége és koncentráltsága lehetővé teszi. Következésképp a Tudat nem véletlenszerű esemény a fejlődő világegyetemben,<sup>464</sup> Említettem, hogy Lovelock Gaiájában is a tudat nemes szerepét tölti be az ember. Csakhogy amíg a Lovelock által elképzelt emberiség egy gyenge értelemben vett transzcendens szuperentitásnak a legkifinomultabb alkatrésze, addig a teilhardi hiperfizika az emberiség helyét a világegyetemben jelöli ki, s nem valami fontos alkatrészként, hanem az Evolúció „nyílhegyeként”, virágaként.

Teilhard rámutat, hogy a szocializációval, majd a planétizációval (ma globalizációról beszélnek) egyre koncentráltabb lesz az emberi gondolkodás. Együtt gondolkodás alakul ki, ahogy a kapcsolatok (informatika, internet) sűrűsödnek. A szocializáció és együtt gondolkodás folytán az emberiség egységesül, de ehhez feltétel az önzés, az állati agresszió, a viszállyok legyőzése. Az emberiség a nooszférában egy Emberen-Túli felé fejlődhet. De az evolúció nem valósul meg automatikusan. A szabad emberi döntésektől (franciául option) függ a jövő.<sup>465</sup> Az emberi szabad akaratnak és az ember cselekvésnek nagyobb jelentőséget tulajdonító optimista keresztény környezetetika meglátásom szerint elfogadhatóbb, mint anti-antropocentrikus deprimáló környezetetikák. A keresztény perszonalista optimizmus sokkal emberibb, mint a személytelen gaiai vízió.

---

<sup>464</sup> Teilhard de Chardin SJ.: *Az emberi jelenség* (Magyar Könyvklub, Budapest 2001), pp. 13. A magyar kiadás előszavából idéztem, írta: Szabó Ferenc SJ. A mű eredeti változata: P. Teilhard de Chardin SJ.: *Le phénomène humain* (Editions du Seuil, Paris 1955)

<sup>465</sup> Uo.

(v') A keresztény felfogás szerint a Gaia elmélet egyben egy New Age alapú valláspótlék<sup>466</sup> is. Ezek az irányzatok az ember transzcendens felé való irányultságát pszeudo-transzcendens pótlékok (babonák, leegyszerűsítő ideológiák, szélsőséges eszmék, fanatizmus, babona) irányába tereli. A gyenge értelemben vett transzcendencia lehet *pszeudo-transzcendencia*.<sup>467</sup> A pszeudo-transzcendens pótlékok pedig nem képesek kielégíteni az ember alapvető transzcendencia-igényét.

Természetesen nem minden panteista felfogás számít valláspótléknak. A kereszténység a panteisztikus nagyvallásokra *mint valódi vallásokra* tekint, viszont a New Age ezoterikus elméleteit és praktikáit a valláspótlékok közt tartja számon.<sup>468</sup> Meglátásom szerint a New Age vallási mozgalom jelenleg keveri a természettudományos és vallásos valóságtükrözést. A New Age a nagyvallásokhoz képest rendkívül új irányzat, melynek nincsenek még pozitív értelemben vett kikristályosodott dogmái. A dogma a görög δοκέω – *dokeó* – (vélekedik, gondol, elképzel, feltételez stb.) igéből származóan műgonddal megfogalmazott és kanonizált teológiai reflexiót jelent.

A New Age-ben minden azonosulhat mindennel, így értelmét veszti a keresztény horizontban érvényes erkölcsi jó és rossz közötti megkülönböztetés.<sup>469</sup> A New Age fel-felbukkanó istenképe, akárcsak Lovelock Gaia-képe, személytelen, elvont istenség, amely nem szereti az embert. Az embernek egységesülni kell az istenséggel avagy a mindenséggel, benne mindenekelőtt a Földdel. A New Age-nek ezen egységtanából következik, hogy megpróbálja a környezetvédelem ügyét is bekebelezni. A Föld erőivel való egység végül is nem más, mint a kozmikus energiával való találkozás. Ennek ölelésében töltődik fel a természetgyógyász csodatevő hatalmakkal és tudással, és ugyanezen alapon újulnak meg a primitív, animista vallások.

Az egység gondolatnak, különösképpen az ember emberrel való egység gondolatának olyan következményi ismeretek, amelyek komoly társadalmi kérdéseket vetnek fel kereszténység számára is. Az egység gondolat elvezet a népek, emberfajták, csoportok, országok közötti határok ledöntéséhez és a különbségek felszámolásához, az egységes világgazdaság

---

<sup>466</sup> Gábor Csilla: *Új vallási jelenségek: megújulási mozgalmak, szekták, valláspótlékok* in Korunk (1997. október), internetes hivatkozás: <http://korunk.org/?q=node/6167> (Letöltve: 2017. szeptember 27.)

<sup>467</sup> A pszeudo-transzcendencia kifejezés forrása magyar nyelven: Losonczi Péter: *A szent és a virtuális valóság? Avagy: létrehozható-e a szent?* in *2000 irodalmi és Társadalmi havilap* (17, 2005/5), pp. 28-35.

<sup>468</sup> A buddhizmust bizonyos értelemben nem tekintik vallásnak, hanem megvilágosodási módszerek

<sup>469</sup> Gál Péter: *A New Age keresztény szemmel* (Lámpás Kiadó, Abaliget, Szegletkő Kiadó, Budapest 1994), pp. 205.

eszméjéhez, továbbá az egyetlen világideológiában való globális hithez.<sup>470</sup> Keresztény horizontban is fontos az emberek közti egység gondolata, de ez nem jelenti az emberek közti egyformaság tézisének. A keresztény egység víziója sokszínű, mivel az emberek nem egyformák, adományaik különbözőek, az egyének és közösségek sajátos értékeikkel gazdagítják a teremtett világot. Az egység az Istenhez tartozásban (trinitológiai pontosan a Szentlélekkel való egységben) mutatkozik meg. Erre utal, hogy a lelki adományok – ti. a Szentlélek adományai – ugyan különfélék, a Lélek (ti. a Szentlélek) azonban ugyanaz.<sup>471</sup> Az egyház missziós tevékenységében is tisztelni kell a különbözőségeket, amint Szent Pál, a Krisztusban és a Lélekben való egység szószólója a nyelvi, kulturális különbségeket tiszteletben tartja.<sup>472</sup> Az antropocentrizmust bíráló globalizációs elképzeléséről még lesz szó a demográfiai problémára fókuszáló fejezetben.

### 7.3. Természetkárosítás és természeti csapások kérdéséről

#### (i) Lovelock értelmezése

A Gaia elméletben a bűn erkölcsi problémaköre független a környezetszennyezés problémakörétől. Lovelock szerint a környezetszennyezés miatt felesleges, hogy büntudatunk legyen.<sup>473</sup> Lovelock ugyanis az emberi környezetszennyezésben *nem lát erkölcsi problémát*, mert az életműködések elkerülhetetlen következményének tartja.<sup>474</sup> A környezetszennyezés természetes mivoltáról így ír: „*Ha szennyezés alatt a felhalmozódott felesleges anyagot értjük, akkor bőséges bizonyíték van arra, hogy Gaia számára éppoly természetes a szennyezés, mint számunkra vagy a legtöbb állat számára a légzés.*”<sup>475</sup> „*A környezetszennyezés – ellentétben azzal, amit gyakran hangoztatnak – nem az erkölcsi romlottság eredménye, hanem az életműködések elkerülhetetlen következménye.*”<sup>476</sup>

A keresztény büntudattal kapcsolatban továbbá megjegyzi, hogy „*Néhányunkba annyira belenevelték, hogy az elviselhetetlen hőséget, hideget, vagy bármiféle fájdalmat égi büntetésnek vagy sorscsapásnak tekintsük vélt vagy valós bűneinkért, hogy hajlamosak vagyunk*

---

<sup>470</sup> Uo. 204

<sup>471</sup> 1 Kor 12,4

<sup>472</sup> Ld. 1kor 9,19-23

<sup>473</sup> Lovelock, James: *Gaia halványul* arca 15, 69

<sup>474</sup> Lovelock, James: *Gaia. A földi élet egy új nézőpontból* 30

<sup>475</sup> Uo. 84

<sup>476</sup> Uo.30

*megfelekedni arról, hogy valamennyi ilyen érzés túlélési eszköztárunk fontos része.*<sup>477</sup> Lovelock szerint a büntudat nem más, mint az emberi társadalom erős, de tetszés szerint alkalmazható *negatív visszacsatolása*. Álláspontja szerint azonban ez nem alkalmas arra, hogy az emberi környezetterhelés mérséklésére motiváljon.

A továbbiakban vizsgáljuk meg Lovelocknak ezt a koncepcióját a kereszténység szempontjából. A bibliai bűnbeesés keresztény horizontú narratívája szerint nem a természettudományos kíváncsiság felszökkenését szimbolizálja az első emberpár bűnbeesése, hanem az isteni erkölcsi rend áthágásának kipróbálását. Ennek fontos eleme az aranyszabály, és a belőle következő ezüstsabály. A természettudományos kíváncsiság és kísérletezés szempontjából az alapvető erkölcsi normák megszegését jelentheti egy kísérlet elvégzése vagy el nem végzése is. Például egy tömegpusztításra alkalmas biológiai fegyver *létrehozása* immorális, ahogy egy jó eséllyel életmentő gyógyszerkísérlet *megtagadása* is immorális cselekedetnek minősíthető.

A felesleges büntudattal való manipuláció lehetőségével nem csak a vallások, hanem más társadalmi erők is visszaélhetnek, kiváltképp a diktatórikus erők. A felesleges büntudat ellen Jézus is fellépett a szombati kalászszedés történetében.<sup>478</sup> Annak súlykolása, hogy az ember egy bűnös lény, keresztény horizontban sem alkalmas arra, hogy az emberi környezetterhelés mérséklésére motiváljon, továbbá a mainstream kereszténység teológusai küzdenek azért, hogy az ember bűnös voltának irreális megítélése minél kevésbé érvényesüljön.<sup>479</sup>

Keresztény horizontban van jogos büntudat és felesleges büntudat is. Meglátásom szerint Lovelock a jogos büntudatot is negligálja, hiszen nem okozna neki lelkiismeret béli problémát egy úrutazás csak azért, hogy az űrből tekintve rácsodálkozhasson Gaiára.<sup>480</sup> Keresztény horizontban egy személy életmódja (egzisztenciális állásfoglalás) erkölcsileg sokkal inkább jellemzi a személyt, mint az általa vallott erkölcsi elvek (verbális állásfoglalás). Hasonlóképp egy személy hitéletét jobban jellemzi mindennapi élete (egzisztenciális hit), mint hite szóbeli megvallása (verbális hit).<sup>481</sup> Így például Arne Naess sokkal kereszténykompatibilisebb, mint Lovelock, mivel amíg Naess egy hegyi kunyhóban élt példamutatóan

---

<sup>477</sup> Uo.49-50

<sup>478</sup> Mt 12,1; Mk 2,23; Lk 6,1

<sup>479</sup> Nemeshegyi Péter: *Jó az Isten in Teológiai Kiskönyvtár IV/5* (Ugo Detti, Róma 1981), pp. 108-116.

<sup>480</sup> Lovelock, James: *Gaia halványuló arca* 15, 151

<sup>481</sup> Ld. Boda László: *Isten országa közöttünk* (Szent István Társulat, Budapest 2000), pp. 15-29.



kicsi környezetterheléssel, addig Lovelock nyíltan vállalja, hogy legszívesebben az űrbe repülne, hogy megcsodálhassa az űrből a Föld látványát.<sup>482</sup> Az ürrepüléssel járó környezetterhelés jogosságának kérdése fel sem merül Lovelockban.

## (ii) Keresztény értelmezés

Lovelock érinti a természeti csapások témáját, és elutasítja, hogy azokat isteni büntetésként értelmezzük. A Bibliában valóban vannak olyan jelenetek, amelyekben Isten természeti csapásokban kifejeződő büntetésekkel igyekszik jóra bírni a rosszakat például az egyiptomiakra mért tíz csapás történetében. E bibliai részek keresztény értelmezéséhez intenzív egzegetikai munka és/vagy megfelelő lelkület szükséges. Megkerülhetetlen tényező az ószövetségi *keleti szöttes szerű szájhagyományozás*, mint kifejezésmód, amellyel az ószövetségi történetek szerzői megkísérelték kifejezni a generációról generációra alakuló hittapasztalatukban felsejlő gondviseltség- és biztonságérzést, amelyet a transzcendens Istennek köszöntek. Jeanne Kay hívja fel a figyelmet arra, hogy az ókori Közel-Kelet nyelveinek kutatói egész pályafutásukat szentelik annak, hogy megvitassák egyes héber szavak jelentését – olyan elfoglaltság, amin el kellene gondolkodniuk az anglofónoknak, akik azt állítják, hogy megértik a Biblia környezetszemléletét, kizárólag fordítások alapján.<sup>483</sup> Az Istentől eredő természeti csapásokat nem úgy kell értelmezni, mint a mai tényszerű tudósításokat egy-egy eseményről, hanem mint az isten üdvterv emberi recepciója történeti lenyomatának sajátos kifejező eszközét.

Továbbá a növényekkel, állatokkal való büntetések elbeszéléseiben a nem-emberi élőlények bibliai felértékelését kellene látni. Az Ószövetségben a növények és állatok, amikor fölértékelődnek a Biblia morális terében, uralkodnak a helytelenül viselkedő emberek fölött.<sup>484</sup> Kay rámutat, hogy Habakuk az önkényes természetpusztítók megaláztatását jövendöli meg.<sup>485</sup> „Mert elborít a gonoszság, amit a Libanonon végbevittél; rémült állatokat gyilkoltál, embervért ontottál, pusztítottad a földet, a várost és mind, aki benne lakik.”<sup>486</sup> Kay kimutatja, hogy az Ószövetségben a természettel szembeni arrogancia Istennel szembeni szentségtörés is, továbbá az ószövetségi zsidó vallásnak erős érzéke van a természet, mint

---

<sup>482</sup> Naess, Arne: *Ecology Community and Lifestyle* (David Rothenberg, CUP, Cambridge 1989), pp. 4

<sup>483</sup> Kay, Keanne: *Az Ószövetség természetfelfogása in Környezet és etika* (szerk. Lányi András, Jávor Benedek, L'Harmattan, Budapest 2005), pp. 203.

<sup>484</sup> Uo. 207

<sup>485</sup> Uo. 210

<sup>486</sup> Hab 2,17

megszentelt tér iránt.<sup>487</sup> Erre utal például bizonyos hegytetők, mint Sion hegye, mely az isteni megjelenés színhelyei voltak.

Az Ószövetség kifejezőmódjától függetlenül is a keresztény felfogás is azt hangsúlyozza, hogy a bűn az ember eredeti hármasság irányú harmóniájának megbomlását vonja maga után. Azaz az embernek a másik emberre, a természetre, és az Istenre irányuló harmonikus viszonyának megbomlását. Ezért keresztény horizontban elfogadható az az értelmezés, amely az antropogén környezeti ártalmakból származó csapásokat *bizonyos emberek* konkrét bűnei következményeiként értékeli. Ferenc pápa 2016. szeptember 1-én kimondott szavaival: „*A természet ellen elkövetett bűncselekmény*” ugyanis „*bűncselekmény önmagunk ellen és bűn Isten ellen.*”<sup>488</sup> A végső soron antropogén eredetű természeti csapásokat keresztény horizontban nem lehet másképp értelmezni, mint *némely* ember bűne következményének, vagyis büntetésnek, amelyen el kell gondolkodniuk a felelősöknek.

A büntetés teológiai értelmében *nem az Isten tevőleges megtorlása*, hanem az emberi bűn immanens következménye. (Például a 2010-es ajkai vörösiszap-katasztrófa többek közt a hanyagság bűnének immanens következménye.) A teológusok is küzdenek azzal a valós problémával, hogy a köztudatban – gyakran még a hívők körében is – kétféle istenkép él: az egyik a haragos, bosszúálló és büntető Isten, akitől távol áll az irgalom, a másik az újszövetségi szeretet-Isten, az irgalmas Krisztus. Rózsa Huba katolikus egzégéta kutató szerint ez egyáltalán nem helytálló. Az Ószövetségben ugyanúgy megvan az irgalmas Isten képe: *Uralkodó Úr, irgalmas és kegyes Isten, hosszan tűrő, nagy könyörületességű és hűség.*<sup>489</sup> Ez összefoglaló kijelentés, ami Isten valóságát és lényegét akarja kimondani, és itt elsősorban a bűnbocsánat, az irgalom a döntő.<sup>490</sup> Tehát maga a „büntetés” mai nyelven az ember természettel (saját *homo religiosus* természetével is) és Istennel való szembeszegülése *természetes* következménye: a pszicho-szomatikus betegségektől kezdve a természeti katasztrófákig széles a paletta. Ebben a folyamatban Isten szerepe elsősorban a büntől és következményeitől való szabadítás napjainkban is folyó története.

Ami a természeti csapásokra való vallásos reagálást illeti, a jelfürkész és a jelerősző lelkület megkülönböztetését javaslom. Bármiben lehetséges *jelfürkész* módon olyan

---

<sup>487</sup> Uo. 210

<sup>488</sup> 2017. szeptember 1-jére a Szentatya újabb meglepetéssel szolgált in *teremtésvédelem.hu* (2016-09-02), internetes hivatkozás: <http://www.teremtésvedelem.hu/content/hirek/szeptember-1-jere-szentatya-ujabb-meglepetessel-szolgált> (Letöltve: 2017. augusztus 30.)

<sup>489</sup> Kiv 34,6

<sup>490</sup> Rózsa Huba: *Valójában az egész Ószövetség Isten irgalmáról beszél* in *Magyar Kurir Katolikus Hírportál* (2016-01-23), internetes hivatkozás: <http://www.magyardurir.hu/hirek/rozs-huba-valojaban-az-egesz-oszovetseg-isten-irgalmarol-beszeli> (Letöltve: 2017. augusztus 30.)

megtérésre motiváló jelet látni, amely megtérésre *ihlet*. Például egy tűzvész kapcsán elgondolkodhat a hívő azon, hogy *porból vagyunk és porrá leszünk*. Azonban bármiből lehetséges babonás következtetést is levonni a *jelerőszakoló lelkeknek*, például így: „*Azért verte jégeső a falvunkat, mert rossz a papunk.*”

Összefoglalva: Keresztény horizontban Lovelock állásfoglalása egyrészt elfogadhatatlan, másrészt elfogadható. Elfogadhatatlan, ha kategorikusan tagadni akarjuk vele, hogy az *elviselhetetlen hőség, hideg, vagy bármiféle fájdalom* tapasztalata emberi bűnök következménye. Viszont elfogadható abból a szempontból, hogy ne Isten tevőleges megtorlását sejsük a csapások mögött. Bűneink csapásokban manifesztálódó büntetése az emberi bűnök természetes következménye. Itt adódik egy újabb kérdés, hogy Isten miért ilyenre alkotta a természetet, hogy az a bűnért kegyetlenül megtoroljon, illetve egyáltalán miért teremtette meg a rossz és a bűn lehetőségét, de ennek tárgyalása egy újabb disszertációt igényelne.

## 8. Az emberiség létszámáról

### 8.1. Az emberiség demográfiai helyzete

Az emberiség demográfiai helyzetére vonatkozó számadatokhoz könnyű hozzájutni, hiszen számtalan publikáció látott napvilágot megközelítőleg azonos eredményekkel. Ezek szerint az időszámításunk előtti hetedik évezredben valószínűleg 10 millió ember élt a Földön, majd két és félezer év elteltével 20 millió, újabb 2000 év múlva már 40 millió, majd az ezt követő 1500 év után 80 millió, az időszámításunk kezdetekor pedig már 160 millió, és egyre rövidebb időtartam alatt következik be a népesség létszámának a duplázódása.<sup>491</sup> A jelenlegi demográfiai helyzetről a következő ellentmondásos tendenciákat tartalmazó kép rajzolható fel, Tóth I. János (2015) tanulmánya alapján.<sup>492</sup>

Az egyik paradox sajátossága az emberiség jelenlegi népesedési helyzetének, hogy egyszerre nő a népesség és csökken a nők (illetve a férfiak) termékenységi arányszáma. 1950-ben még csak 2,5 milliárd ember élt a Földön, s kevesebb, mint 40 év alatt ez a szám megduplázódott. A 7 milliárd főt az emberiség létszáma 2011-ben érte el és az előrejelzések szerint 2083-ra elérjük a 10 milliárdot. Ezzel párhuzamosan az 50-es években a nőknek statisztikai világátlagban majdnem 5 gyereke született, míg a 90-es évekre ez az érték 3-ra csökkent. Jelenleg az emberiség egészére vonatkoztatott termékenységi mutató értéke 2,50 gyerek/nő. A fejlett országok esetében a 2,1-es arányszám biztosítja az egyszerű helyettesítési szintet (replacement fertility rate). Tehát az adatok szerint az elmúlt 70 évben a nők a termékenységi arányszáma szinte szabadesésben zuhant. E tendencia folytatódása esetében néhány évtizeden belül a termékenységi arányszám világátlaga 2,1 gyerek/nő érték alá fog csökkenni, ami 2-3 generáción belül az emberiség létszámának a tartós és folyamatos csökkenését vetíti előre.

Első látásra meglepő lehet, hogy a termékenységi arányszám zuhanása ellenére az emberiség létszáma jelenleg még mindig emelkedik. Ennek a jelenségnek több oka is van: – a halálozási arány még gyorsabban csökkent, mint a születési arányszám, – a termékeny nők száma, összefüggésben a korábbi magas fertilitással, egyre magasabb; azaz egyre több nő szül egyre kevesebb gyereket; – a 2,5-es termékenységi mutató abszolút értékben még mindig magas, s így önmagában is az emberiség lélekszámának a növekedését eredményezi.

---

<sup>491</sup> Rakonczai János: *Globális környezeti kihívások* (Universitas Szeged Kiadó, Szeged 2008), pp. 24.

<sup>492</sup> Tóth I. János: *Demográfiai válság és a fenntarthatósági etika* in *Valóság* (33, 2015/4), pp. 26-33.

Másik fontos sajátossága a jelenlegi demográfiai helyzetnek, hogy a viszonylag magas termékenységi átlagszám jelentős regionális különbségeket takar. A kontinensekre jellemző termékenységi (és várható növekedési) arány csökkenő sorrendben a következő: Afrika: 4,7 (2,1x növekedés 2050-re); Óceánia: 2,4 (1,6x); Ázsia: 2,2 (1,2x); Amerika: 2,1 (1,3x) és Európa: 1,6 gyerek/nő (1x).<sup>493</sup> Európában azért nem csökken a várható népesség, mert az előrejelzést készítő demográfusok népességpótló migrációval (replacement migration) számoltak.

A fentiekből következik, hogy a világban egyaránt jelen van a túlnépesedés, amelynek elsődleges oka az afrikai kontinensen tapasztalható népességrobbanás, másrészt az előregezés és a népességcsökkenés, amelynek elsődleges oka Európában és Kelet-Ázsiában (1,6 gyerek/nő) tapasztalható ún. természetes (tehát migráció nélküli) népességfogyás. Ennek a kettősségnek megfelelően egyaránt jelent van az emberiség túlnépesedéstől való „klasszikus” félelem (lásd Malthus, Ehrlich, Meadows gondolatait), másrészt bizonyos – Európai, illetve a Kelet-Ázsia – népek eltűnésétől, illetve az emberiség kihalásától való viszonylag új félelem is. Emlékeztetnék itt olyan fogalmakra, mint népességfogyás, demográfiai tél, bionatalizmus, fehér rassz, magyarok, japánok, koreaiak kihalása.

Ebben a komplex demográfiai helyzetben Lovelock csak a demográfiai probléma egyik oldalát, nevezetesen a népességnövekedést hangsúlyozza. Ráadásul a népességnövekedésről is úgy beszél, mintha ezt általában az ember okozná, miközben csak az Afrikai kontinens lakóinak a reprodukciós szintje túl magas. Tehát a népességrobbanás, legalábbis az okok szintjén, ma már nem egy univerzális emberi, hanem egy parciális afrikai jelenség. Az angol szerző a globális népességcsökkentés szükségességének elfogadtatását szolgáló antidemokratikus nézeteit katasztrófaelvű ökopesszimizmussal vegyíti. A katasztrófával való fenyegetés a nem-antropocentrikus ökopesszimizista gyakorlathoz, a téves társadalmi büntudathoz (mi emberek rosszak vagyunk) ad táptalajt, hiába a büntudat elleni állásfoglalása.<sup>494</sup>

A katasztrófairodalom bölcsője a protestáns hagyományokkal rendelkező országokban, az Egyesült Államokban és Észak-Európában van. A protestáns hagyományon belül nem a mainstream irányzatokról, hanem azok vadhajításairól van most szó. Ennek egyik legfontosabb oka a Biblia egyéni és szó szerinti olvasata, amely során a Bibliából megkísérelték

<sup>493</sup> Population Reference Bureau: *World Population Data Sheet 2014.*, internetes hivatkozás [http://www.prb.org/pdf14/2014-world-population-data-sheet\\_eng.pdf](http://www.prb.org/pdf14/2014-world-population-data-sheet_eng.pdf) (Letöltve: 2015. szeptember 27.)

<sup>494</sup> Cascioli, Ricardo és Gaspari, Antonio: *2012 Itt a világvége?* (Új Ember Kiadó, Budapest 2011), pp. 183-215. Az eredeti mű: *2012. Catastofismo e fine dei tempi* (Edizioni Piemme Spa, Milano 2010). Cascioli és Gaspari a katasztrófális jövőképre való társadalmi nyitottságot egy téves társadalmi büntudatra vezeti vissza.

kikövetkeztetni a világ vége dátumát. Például Jehova tanúitól kezdve az adventista szektákig a 2000. évet várták izgatottan, a 2012. december 21-ei világvége-várás is váltott ki tömeges infantilis reakciókat.<sup>495</sup>

A megigazulástan kiforgatásának kövekezménye: A katasztrófaváró hangulat az ember mélyen negatív és pesszimista megítélését fokozta. Luther megigazulás-tana szerint az ember minden cselekedetét a gonoszság irányítja, ha az ember jót is tesz, azt nem Isten iránti szeretetből, hanem a pokoltól való félelmében teszi.<sup>496</sup> Akaratszabadság ebben az értelemben nem létezik, mert az emberi akarat mindig a gonosz szolgálatában áll. Az ember saját üdvözüléséért így nem is tehet semmit, az üdvösség csak a megváltói kegyelemből (sola gratia) származhat. Kálvin sem volt ezzel másképp. Szerinte mivel mindnyájan romlottak, büntől megfertőzöttek vagyunk, Isten nem tehet mást, csak gyűlölhét minket, nem zsarnoki kegyetlenségből, hanem jogos igazságérzetből.<sup>497</sup> Ebből az emberfelfogásból *a mainstream protestáns lelkiségben nem az következett, hogy az embernek nem kell próbálkoznia a jócselekedetekkel*, amint erre már utaltam a 3. 2. 2. részben. Amint a cselekedetek erejében bízó katolikusok számtalan kórházat, iskolát karitatív szolgálatot hívtak életre, a protestáns felekezetekben is gazdag hagyománya alakult ki a diakóniai munkának, mely mind a mai napig a protestáns *pietasról tanúskodó* eleven szolgálat. Azonban a protestáns megigazulás-tan *félreértése* az ember eredendően bűnös voltának irreálisan tragikus megítélését eredményezte.<sup>498</sup> (Bármely felekezet tanainak kiforgatása, félreértése képes hasonló károkat okozni, például a búcsúcédulák katolikus botrányát.) Cascioli és Gaspari szerzőpáros Thomas Malthus közismert elméletét is erre vezeti vissza. A malthusianizmus egy olyan elméletet, miszerint nem szabad segíteni a szegényeket, hogy így elkerüljük szaporodásukat.<sup>499</sup> Luigi Negri a protestáns megigazulás-tan félreértéséből eredő pesszimizmus számlájára írja Thomas Hobbes azon gondolatát, hogy az ember természeténél fogva birtokában tart mindent, melyből a „mindenki mindenki ellen” viselt háború következik. Ezért arra van szükség, hogy

---

<sup>495</sup> Latino Voices: *Mayan Celebrations Held Across Latin America* (2012. 12. 21.), internetes hivatkozás: [http://www.huffingtonpost.com/2012/12/21/mayan-celebrations-held-across-latin-america\\_n\\_2348385.html](http://www.huffingtonpost.com/2012/12/21/mayan-celebrations-held-across-latin-america_n_2348385.html) (Letöltve: 2017. szeptember 1.)

<sup>496</sup> Cascioli, Ricardo és Gaspari, Antonio: *2012 Itt a világvége?* 185.

<sup>497</sup> Kálvin János: *A keresztyén vallás alapvonalai*, internetes hivatkozás: [www.libertaepersona.org/dblog/articolo.asp?articolo=1355](http://www.libertaepersona.org/dblog/articolo.asp?articolo=1355) (Letöltve: 2015. június 17.) A 18. fejezetből: „Minden Istennek tetsző cselekvésre képtelenek” a haragnak fiai mindnyájan, elmerülve az önzésbe és öntetszelgésbe annyira, hogy önismeretre s ez által önmegalázásra jutni sem vagyunk önmagunktól képesek.”

<sup>498</sup> Cascioli és Gaspari: *2012 Itt a világvége?* 186

<sup>499</sup> Uo. 187

az állam vegye magára az egyének jogainak összességét a béke érdekében.<sup>500</sup> Ezek az előzmények is kimutathatók azon környezeti mozgalmakban, amelyekben felütötte fejét a nem-antropocentrikus vágyódás egy olyan abszolút szuperállam létrehozására után, amely képes megálljt parancsolni és rendet teremteni az éghajlatváltozásért felelős anarchikus világban.<sup>501</sup> Az előzmények közül nem szabad kifelejteni a reformációt kiváltó azon katolikus botrányokat (pl. búcsúcédulák, klerikus tekintéllyel való visszaélés), amelyek ténylegesen az emberi akarat sötét oldalát jelenítették meg. (Manapság a jelentősebb felekezetek ökumenikus közeledése jellemző.)

## 8.2. Lovelock javaslata

Lovelock stratégiai ötleteit olvasva arra következtethetünk, hogy szerinte az emberiség egy rosszul működő konstrukciója Gaiának, amelyet keményen meg kell regulálni. Mindehhez érzelmi reakciót kiváltó, nyugalom megzavarására alkalmas fogalmazásmódot használ: A huszadik századi embert kollektíve fertőző organizmusnak titulálja Gaia testében.<sup>502</sup> A túlszaporodott emberiség fertőzésként való felfogásának alapja az, hogy Lovelock szerint az emberi jelenlét, tevékenység oly mértékben lerombolta a gaiai egyensúlyt, hogy az organizmus a globális felmelegedéssel reagál a fertőzésre, éppúgy, ahogyan az embernél láz lép fel, amikor védekezik a támadó vírus ellen. Másutt az vörösvérsejtek túlszaporodása okozta polycytaemia betegség analógiájára az ember túlszaporodása okozta gaiai betegséget *plyantropomenia* néven diagnosztizálja. Ez szerinte a Gaia testét gyötrő ember-túltengés okozta tumor szerű rendellenesség.<sup>503</sup> Lovelock írásai hemzsegek a reménykioltó megjegyzésektől, például: „*Bármit teszünk, el vagyunk átkozva.*”<sup>504</sup> A reményt pedig hasztalan, rövidtávú fájdalomcsillapítónak nevezi<sup>505</sup>

A Gaia elméletből egyfajta *kollektivista önálávetés* szükségessége olvasható ki. A demográfiai válság megoldása szerinte az emberiség természetállam-szerű társadalmiasulássá alakulásától várható. A fejlődés majdani eredményét – egyben az emberi faj túlélésének esélyét – abban reméli, hogy valaha végre olyan intelligens társadalmi állatokká válunk, mint

---

<sup>500</sup> Negri, Luigi: *La Chiesa nel mondo contemporaneo* in *Civitas* (22, 2012/1), internetes hivatkozás: <http://www.civitas.it/2012/01/22/la-chiesa-nel-mondo-contemporaneo/> (Letöltve 2017. augusztus 29.)

<sup>501</sup> Vö. Cascioli és Gaspari: *2012 Itt a világvége?* 189

<sup>502</sup> Lovelock, James: *Gaia halványul arca* 34

<sup>503</sup> Uo. 184

<sup>504</sup> Uo. 54

<sup>505</sup> Uo. 65

amilyenek a társadalomalkotó rovarok, például a *termeszek*, akik elvesztették egyéni szabadságukat és a királynő alattvalói lettek.<sup>506</sup> *Egyetlen túlélési mód – írja – ha olyanok leszünk, mint a termeszek.*<sup>507</sup> Csak így valósulhat meg, hogy Gaiának megfelelően Gaián belül azt a funkciót töltjük be, mint a testünkön belül az agy. Lovelock víziójában az emberek egyre inkább elveszítik szabadságunkat Gaia erejének növekedésével párhuzamosan. Ezt azonban csak akkor érhetjük el, ha teszünk is érte, vagy különben végez mindnyájunkkal a globális felmelegedés.<sup>508</sup>

A szennyezés-kibocsátás jogi vagy erkölcsi szabályozhatóságára nem lát sok esélyt: „*A jogi tilalom negatív, korlátokat szabó válasza éppoly ostobaságnak tűnik, mint a tehének trágyakibocsátása ellen jogszabályt alkotni.*”<sup>509</sup> A szennyezés – amint láttuk Lovelock szerint semmim köze sincs a bűnhöz – szerinte azért ölt brutális méreteket, mert túl sok az ember, aki természetesen szennyez. A tervezett szelekciótól elhatárolja magát, s helyette a passzívat támogatja – ahogy mondja, *hagyni kellene, hogy Gaia végezze el a szelekció munkáját.* A passzív szelekció sikeréhez szükségesnek vél direkt konkrét lépéseket.<sup>510</sup> Lovelock szerint az *önként vállalt emberi intézkedésekkel már nem lehet elég gyorsan csökkenteni ezt a létszámot.*” Kérdés, hogy milyen nem-önkéntes, tehát *kötelező* intézkedések jöhetnek szóba. Olyan konkrét utalások állnak rendelkezésünkre, mint például az, hogy Lovelock nyíltan kérte, hogy biankó megbízatással ruházzák az államra a hatalmat.

Lovelock így fogalmazta meg az ökokatasztrófa-elmélet gondolatmenetének alapját képző ember- és történelemfelfogását: „*Nem hiszem, hogy eljutottunk volna a fejlődésben addig a pontig, amikor már kezelni tudnánk egy olyan összetett kérdést, mint az éghajlatváltozás. Az emberek tehetetlensége oly nagy, hogy semmi jelentős dolgot nem tudnak tenni...S mivel az ember buta, tetteinek legnagyobb akadálya a modern demokrácia.*”<sup>511</sup> Lovelock úgy véli, hogy az éghajlatváltozás olyan súlyos helyzet, mint egy háború, ezért ahhoz, hogy társadalmi állatokká váljunk, ideiglenesen fel kell függesztenünk a demokráciát. Egy totális hatalommal bíró Új Churchill kell, valamint a rendre ügyelő *Első Föld* zászlóalj.<sup>512</sup> A demokrácia felfüggesztésének ötlete mellett egy újfajta, bioegalitáriánus demokrácia eljövételét reméli. Quinnhez hasonlóan Lovelock a jövőbeni Gaiával szimbiózisban élő *embert*

---

<sup>506</sup> Uo. 193, 194

<sup>507</sup> Uo. 194

<sup>508</sup> Uo. 194-195

<sup>509</sup> Lovelock, James: *Gaia. Földi élet egy új nézőpontból* 17

<sup>510</sup> Lovelock, James: *Gaia halványul* arca 195

<sup>511</sup> Lovelock, James: *Humans are too stupid to prevent climate change* in *The Guardian* (2010. 03. 29.), internetes hivatkozás: <https://www.theguardian.com/science/2010/mar/29/james-lovelock-climate-change> (Letöltve: 2017. augusztus 29.)

<sup>512</sup> Lovelock, James: *Gaia halványul* arca 37



valamilyen nagyon demokratikus egység részeként vagy társult tagjaként képzele el a bioszféra fenntartó fajok között.<sup>513</sup> Azonban szerinte még nem vagyunk a bioszféra integrált részévé társult és szelídült közösségi faj, hanem sokkal inkább individuális teremtmények.<sup>514</sup> Lovelock reményei szerint lehetséges, hogy az emberiség végül megszelídül, a törzsi viszályok és a nacionalizmus heves, pusztító és kapzsi erői pedig egymással összefogva arra ösztökélik az emberiséget, hogy a Gaiát alkotó lények közösségének tagjává váljon.<sup>515</sup>

### 8.3. A kívánatos létszám Lovelock szerint

Lovelock foglalkozik azzal a kínos kérdéssel is, hogy *kik lesznek a vizionált természetállam-szerű globális emberi társadalom lakói*. Lovelock a 2009-ben kiadott *The Vanishing Face of Gaia*-ban már konkrétan prognosztizálja a klímamenekültek özönlését, akik a Föld néhány még élhető szegletében, köztük Európában keresnek majd menedéket. A Lovelock által vizionált természetállam-szerű majdani globális emberközösségbe nem kerülhet be mindenki, így a kinnrekedtek populációi megszűnnek. Lovelock jövőképében, aki nem akar, vagy, mert bármilyen körülmény vagy ok folytán nem tud együttműködni Gaiával és az embertársakkal – például egy fejlődő országban csak elavult, nagymértékű környezetterheléssel járó technológiával kénytelen megélni – kihullik az életet továbbadni képes egyedek sorából. A fejlődéshez nélkülözhetetlen *szelekció* ugyanis azokat választja majd ki közülünk, akik jobban tudnak majd együtt élni Gaiával és embertársaikkal.<sup>516</sup> A bioszféra egyensúlyi állapotát végzetesen veszélyeztető, túlszaporodó fajokat Gaia rendszabályozza úgy, hogy *a családok* sose kerülhessenek túlsúlyba.

A Gaia elmélet a születésszabályozás fontosságát is kiemeli. Sok országban a családok teljesen önkéntes alapon korlátozzák létszámukat a jobb életszínvonal elérése érdekében, ami aligha lenne lehetséges a gyermekáldás maximumánál.

A Gaia hipotézis demográfiai állásfoglalása lényegileg megegyezik a többi antropocentrizmust bíráló környezetetika megközelítés demográfiai gondolkodásával. A gaiai víziónban ez azt jelenti, hogy a népességszám-csökkentés elengedhetetlen teendő, még az emberiség élelmezésénél is fontosabb, ha az emberiség ki szeretne kerülni a fokozódó globális

---

<sup>513</sup> Uo. 75

<sup>514</sup> Lovelock, James: *Gaia, a földi élet egy új nézőpontból* 113

<sup>515</sup> Uo.

<sup>516</sup> Lovelock, James: *Gaia halványul arca* 192

környezeti krízis csapdájából. „*A fő probléma a klímaváltozás okán az, hogy túl sokan vagyunk.*”<sup>517</sup> A megoldást a nagymértékű *népességcsökkenésben* látja Lovelock.<sup>518</sup> Többek közt így ír erről: „*A megoldás az emberiség létszámának félmilliárdra való csökkentése.*”<sup>519</sup> Álláspontjához annak dacára ragaszkodik, hogy szerinte a technológiai jelenlegi szintjének megfelelő alkalmazásával a jelenleginél kétszer több ember is élhetne a Földön Gaia károsítása nélkül. Garret Hardin-t követve azonban vallja, hogy az emberiség optimális létszáma nem egyenlő azzal a létszámmal, amit a Föld még el tud tartani.<sup>520</sup> Beszél a kíváncsú létszámról is: „*Bármennyire is sürgető az igény, hogy a Föld növekvő népességét élelemmel lássuk el, különös gondot kell arra fordítanunk, nehogy túlságosan erőteljesen zavarjuk meg a bolygót. Nyolcmilliárd ember etetése anélkül, hogy komolyan károsítanánk Gaiát, sürgetőbb gond, mint az ipari szennyezés.*”<sup>521</sup> A többmilliárdos emberiség helyett a jövőbeli forró Földön Gaiának elég lesz egymilliónyi ember is, de azon felül legalább félmilliárdra kell csökkenteni az emberiség létszámát az emberi faj és Gaia túlélésének feltételeként. A jövőbeli maximum félmilliárdos emberiség pedig csakis olyan emberekből állhat, akik Gaiát szolgálják

#### 8.4. Népeség szabályozásának más malthusiánus javaslatai

Itt érdemes idézni néhány további ökopesszimista antidemokratikus gondolatot is. Paul Erlich sajnálattal konstatálja, hogy az emberi népesség növekedni fog, míg a Föld eltartó képessége csökken, illetve, hogy az emelkedő halálozási ráták és a romló életminőség a poszt-indusztriális civilizáció összeomlásához vezetnek majd. Erlich ijesztő véleménye szerint a vég talán olyannyira apránként jön el, hogy érkezésének órája nem is lesz felismerhető, de napjaink megszokott világának eltűnését még sok ma élő ember meg fogja élni.<sup>522</sup> Konkrétan felsorolja azokat a fajokat, amelyek szerinte az emberi túlnépesedés miatt vannak halálra ítéelve, például a jávai orrszarvú.<sup>523</sup>

A népességszám csökkentését Ehrlich az általa vélt *emberi sovinizmus* megfékezésétől várja: „*Most mikor tökéletesen uraljuk a bolygót, elérkezett az ideje, hogy lecsendesítsük az emberi sovinizmust.*” – jegyzi meg.<sup>524</sup> E sovinizmus megfékezését pedig nagymértékű

---

<sup>517</sup> Uo. 18

<sup>518</sup> Uo. 330

<sup>519</sup> Uo. 330

<sup>520</sup> Uo. 62

<sup>521</sup> Uo. 18

<sup>522</sup> Erlich, Paul & Erlich, Anne: *A fajok kihalása és pusztulása* (Göncöl Kiadó, Budapest 1995), pp. 12.

<sup>523</sup> Uo. 51

<sup>524</sup> Uo. 28

népességcsökkentésben látja.<sup>525</sup> Szerinte az emberek számának szabályozása – sőt végül is olyan szintre csökkentése, amely az ökoszisztéma rombolása nélkül tartósan fenntartható, bár feltétlenül szükséges, nem lesz elegendő.<sup>526</sup>

A konkrétumok szintjén például az afrikai népességnövekedésének egyik okaként az általa *veszélyesnek* minősített modern orvosi technológia afrikai alkalmazását nevezi meg.<sup>527</sup> Sőt, szükségesnek vél bizonyos gyógyszerkísérletek elhagyását akár emberi halálozások árán is. Egy csimpánzokon tervezett gyógyszerkísérlet kapcsán arról az esetről számol be, amikor egy ritkán *halállal végződő betegség* (hepatitis B) ellen kifejlesztett védőoltóanyag csimpánzokon való tesztelését 1978-ban nem engedélyezte az *Egyesült Államok Hal- és Vadvédelmi Szolgálat*a nevű hatóság annak ellenére, hogy a csimpánzok nélkül nem valósulhatott meg a szérum tesztelése. A hatóság döntésével ért egyet Erlich a *Science* folyóiratba publikáló Nicholas Wade-et szavaival érvelve: „*A föld négymilliárdos emberi népessége egyre nő, a mintegy 50 ezres csimpánznépesség egyre fogy.*”<sup>528</sup>

Lovelockot követi a nem-antropocentrikus Tim Flannery. *Időjárás-csinálók* című könyvében a környezeti krízis lehető legjobb megoldásának egy *Bizottság a Föld Léghőmérséklete Szabályozásáért* nevű szerv megalakítását tartja, amely előbb-utóbb rákényszerül, hogy egy orwelli világkormányt hozzon létre, amely pénzügyileg és katonailag egyaránt ellenőrzése alatt kell, hogy tartson *minden embert* és a Föld minden centiméterét. A klímaváltozás ügyéért szükséges lépéseket be nem tartó ellenszegülőkkel szemben egy erős nemzetközi haderőre lenne szükség, amely bevethető lenne szélsőséges helyzetekben. A katonák az ENSZ kéksisakos békefenntartó erőihez hasonlóan biztosítanák a fegyelmet, kék helyett zöld sisakot hordva. Egy nap pedig ráébredne a bizottság, hogy a probléma gyökerére kell összpontosítani, ami nem más, mint a Föld lakóinak létszáma. Flannery szerint mindez akár milyen szörnyen hangzik, ha halogatjuk az éghajlati krízis elleni harcot, túlélésünkhöz így is úgy is elengedhetetlenné válik, akár csak a karbonkvóta diktatórikus bevezetése.<sup>529</sup>

A Római Klub 1991-es jelentésében (The First Global Revolution) ugyancsak fellelhető a demokrácia kritikája: „*A demokrácia nem csodaszer. Nem képes mindent megszervezni, és nincs tudatában korlátaival. E tényeket világosan kell látni. Lehet, hogy szentségtörésnek hangzik, de a demokrácia nem alkalmas arra, hogy elvezessen az előttünk álló célokhoz. A mai világ sok problémájának összetettsége, technikai természete nem mindig teszi*

---

<sup>525</sup> Uo. 330

<sup>526</sup> Uo. 330

<sup>527</sup> Uo. 18

<sup>528</sup> Uo. 89

<sup>529</sup> Flannery, Tim: *The Weather Makers* (Text Publishing, Melbourne 2003), pp. 290-295.

lehetővé a megválasztott képviselők számára, hogy a megfelelő pillanatban meghozzák a jó döntéseket.”<sup>530</sup> Konkrétan az emberiség ellenségévé nyilvánítása is szerepel ugyanebben a jelentésben: „Az emberiség közös ellensége az ember. Miközben kerestük az új ellenséget, akivel szemben egységet alkothatunk, arra a gondolatra jutottunk, hogy ez lehetne a környezetszennyezés, a globális felmelegedés veszélye, a vízhiány, az éhínség. Mindezeket a veszélyeket az emberi beavatkozás okozta, és csak úgy lehet legyőzni őket, ha az emberek megváltoztatják hozzáállásukat és szokásaikat. az igazi ellenség tehát maga az ember.”<sup>531</sup>

A Római Klub által 1972-ben kiadott *'A növekedés határai'* tovább mélyítette az ember hibás mivoltának gondolatát. E dokumentum tanúsága szerint arra a következtetésre jutottak, hogy a világ korlátozott termőföldkészlete nem lesz képes kielégíteni a növekvő népesség egyre fokozódó igényeit, és ez a XXI. század közepére teljes válságot okozhat; katasztrofálissá válik a környezet elszennyeződése, kimerülnek a természeti erőforrások, csökken a nem megújuló erőforrásokon alapuló termelés.<sup>532</sup>

Stephen Schneider nagy visszhangot keltő nem-antropocentrikus gondolata a katasztrófafeltétel hasznosságát fontosabbnak tartja még a katasztrófafeltétel igazságtartamánál is: „Amire szükségünk van, az a széleskörű támogatás, hogy a közvélemény elképzelését kezükben tartsuk...Ezért rémisztő forgatókönyvet kell bemutatnunk, egyszerű és drámai kijelentéseket kell tennünk, és kételyeinknek még a látszatát is kerülnünk kell...Mindnyájunknak meg kell találnunk a helyes utat a becsületesség és a hatékonyság között egyensúlyozva.”<sup>533</sup>

<sup>530</sup> Alexander King, Bertrand Schneider: *The First Global Revolution – A Report by the Council of the Club of Rome* (Simon & Schuster, New York 1991), pp. 71. Eredeti szöveg: „Democracy is not a panacea. It cannot organize everything and it is unaware of its own limits. These facts must be faced squarely, sacrilegious though this may sound. In its present form, democracy is no longer well suited for the tasks ahead. The complexity and the technical nature of many of today's problems do not always allow elected representatives to make competent decisions at the right time.”

<sup>531</sup> Uo. Az eredeti szöveg: „The common enemy of humanity is Man. In searching for a common enemy against whom we can unite, we came up with the idea that pollution, the threat of global warming, water shortages, famine and the like, would fit the bill. In their totality and their interactions these phenomena do constitute a common threat which must be confronted by everyone together. But in designating these dangers as the enemy, we fall into the trap, which we have already warned readers about, namely mistaking symptoms for causes. All these dangers are caused by human intervention in natural processes, and it is only through changed attitudes and behavior that they can be overcome. The real enemy then is humanity itself”

<sup>532</sup> Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, J., and Behrens, W. W.: *The Limits to Growth* (New American Library, 1972 New York)

<sup>533</sup> Schneider, Stephen: *Climate Sight* in *Discover Magazine* (1989/10), pp. 45-48., internetes hivatkozás: <https://climatesight.org/2009/04/12/the-schneider-quote/> (Letöltve 2017. augusztus 29.)

Eredeti szöveg: „To do that we need to get some broad based support, to capture the public's imagination...So we have to offer up scary scenarios, make simplified, dramatic statements, and make little mention of any doubts we might have...Each of us has to decide what the right balance is between being effective and being honest.”

Timothy Wirth, az ENSZ Alapítvány elnöke ugyanezt erősíti meg: „*Ha téves is lenne a globális felmelegedés teória, a gazdaság és a környezetvédelem értelmében akkor is helyesen cselekednénk (ti. azzal, hogy erőfeszítéseket teszünk a megfékezésére).*”<sup>534</sup> Paul Watson, a Greenpeace alapítója szerint nem az a fontos, mi igaz, hanem az, hogy az emberek mit hisznek igaznak.<sup>535</sup>

### 8.5. A lovelocki elemzésnek egy keresztény nézőpontú kritikája

A következőkben a lovelocki elemzésnek egy keresztény nézőpontú kritikáját foglalmazom meg. Keresztény antropocentrikus megközelítésben a túlnépesedés-problémánál fontosabb az emberi erkölcs helyes irányba terelése.<sup>536</sup> A keresztény erkölcstan problémakörében is felmerül a demográfiai probléma, azonban inkább a csökkenő népességű nemzetek demográfiai hanyatlásának orvoslását támogatva.<sup>537</sup>

#### 8.5.1. Katasztrófahangulat bírálata

Keresztény horizontban a Lovelock által megfogalmazott katasztrófa hangulat a reménytelenségre, vagyis a remény erénye ellen elkövetett bűnös magatartásra vagy lelkiállapotra való kísértés. Ilyen magatartás vagy lelkiállapot például az Isten jóságába vetett bizalom hiánya vagy az önbizalom hiánya.<sup>538</sup> Ezeket az állapotokat lehetséges tisztán pszichikai tényezőkre visszavezetni, de a keresztény pszichológia nemcsak a tudattalan létezésére és hatására vezeti vissza az emberi cselekvéseket, hanem az *én*-nek is fontos szerepet tulajdonít. A katolikus erkölcssteológia a relatív determinizmus mellett viszonylagos szabadságot is feltételez.<sup>539</sup> C. G. Jung, az analitikus pszichológia atyja, megállapítja poszthumuszként megjelent *'Emlékek. Álmodások. Gondolatok'* című könyvében, hogy a legtöbb embert élete derekán

---

<sup>534</sup> Worth, Timothy: *Global Warming Treaty Costs for the US* in *National Center for Policy Analysis* (1996. 09. 06.), internetes hivatkozás: <https://www.instituteforenergyresearch.org/climate-change/climate-change-overview/4/#citations> (Letöltve: 2017. augusztus 30.)

Eredeti szöveg: „*Even if the theory of global warming is wrong, we will be doing the right thing, in terms of economic policy and environmental policy.*”

<sup>535</sup> Bowden, Paul: *Telling It Like It Is* (CreateSpace Independent Publishing Platform, New York 2011), pp. 651.

<sup>536</sup> Phillips, Francis: *The overpopulation scare has been proved wrong over and over again* in *Catholic Herald* (2012. 07. 20.), internetes hivatkozás: <http://www.catholicherald.co.uk/commentandblogs/2012/07/20/the-overpopulation-scare-has-been-proved-wrong-over-and-over-again/> (Letöltve: 2017. szeptember 27.)

<sup>537</sup> Gedő Ágnes: *Ferenc pápa üzenete a 2015. november 5-7-ig megrendezett Budapesti Demográfiai Fórumra* in *Vatikáni Rádió weblapja*, internetes hivatkozás:

[http://hu.radiovaticana.va/news/2015/11/07/ferenc\\_p%C3%A1pa\\_%C3%BCzenete\\_a\\_budapesti\\_demogr%C3%A1fiai\\_f%C3%B3rum\\_r%C3%A9szletev%C5%91i/1184633](http://hu.radiovaticana.va/news/2015/11/07/ferenc_p%C3%A1pa_%C3%BCzenete_a_budapesti_demogr%C3%A1fiai_f%C3%B3rum_r%C3%A9szletev%C5%91i/1184633) Letöltve (2017. szeptember 27.)

<sup>538</sup> Beran Ferenc: *A keresztény erkölcs alapjai* (Szent István Társaság, Budapest 2005), pp. 129.

<sup>539</sup> Szentmártoni Mihály SJ.: *Szabadság, pszichikai determinizmus felelősség* in *Személy, Házasság és Család* (szerk. Szabó Ferenc SJ., Ugo Detti, Róma 1988), pp. 49-120. 99., 105.

téves istenképek kergetik depresszióba. Isten helyét *rendszerint egy buta dolog* foglalja el, mely aztán rabszolgává teszi. A bálványok virágkorukat élik, áldozataik pedig a körülöttünk levő társadalomban vannak.<sup>540</sup> Szakács Ferenc Sándor teológus-szociológus a lopás, butítás, csalás értéként való feltüntetetését összefüggésben látja a *depresszió* terjedésével.<sup>541</sup> Keresztény horizontban pedig Gaia egy olyan bálványnak mutatkozik, amely a könnyörtelen és a könnyörületesség erénye helyett az erősek, ügyesek, ravaszak győzelmét ajánlja. A könnyörületességgel szembeni ravaszság, erő pedig egyfajta lopás, csalás, ha nem is jogi, de erkölcsi értelemben mindenképpen, mivel keresztény horizontban „*A gazdagok feleslege a szegények vagyona.*”<sup>542</sup> (*Superflua divilum, necessaria sunt pauperum.*) A *necessaria* olyan javakra utal, amelyek eredetileg a szegényeké, csak hiányoznak nekik.

Gaspari és Cascioli mutat rá, hogy az ökopesszimista kultúra fő jellemzője és legmeghatározóbb vonása a félelem.<sup>543</sup> A félelmek lehetnek ösztönzőek, ha a rájuk adott reakció során legyőzzük a kihívásokat, változásokhoz alkalmazkodunk, új világokat tudunk felfedezni. A félelmek lehetnek *elrettentőek is*, amely mozdulatlanná, tétlenné tesz minket, amelyek elől menekülni akarunk, s amelyek panaszt elkeseredettséget, depressziót váltanak ki.<sup>544</sup> A félelem által torzított realitás-érzék hatására az egyénben depressziós és agresszív állapotok szélsőséges mértékben váltogatják egymást.<sup>545</sup> Némely nem-antropocentrikus ideológia részeként terjesztett félelem a szerzőpáros szerint ugyanezt a kétféle viselkedést váltják ki: „*depressziót, vagyis minden rossz, elhibázott, a romlás felé tart; vagy elszabadult agressziót mindazzal szemben, amit az ember a félelmek kiváltójának tart.*”<sup>546</sup> Roger Revelle megvizsgálta Erlich *The population bomb* című könyvét, s a leggyakrabban használt kifejezések gyanánt ezeket mutatta ki: rettenetes, katasztrofális, ijesztő, drasztikus, vérfagyasztó, drámai, szörnyű, életveszélyes, végtelenül veszélyes, kíméletlen, biológiai rémálom, kolosszális veszély, borzalmas, pusztító.<sup>547</sup>

<sup>540</sup> Szakács Ferenc Sándor *Kettéhasadt lélek Jegyzetek a Biblia évében* (KÖZDOK Közlekedési Dokumentációs Kft. Budapest 2008), pp. 132.

<sup>541</sup> Uo. 31

<sup>542</sup> Augustinus, Aurelius: *Enarrationes In Psalmos: Erratio in psalmo* in *Patrologia Latina* CXLVII (szerkesztette 1841–1855-ig, és kiadta 1844-1855-ig: Migne, Jacques Paul, Paris), pp. 1922., internetes hivatkozás: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,\\_Augustinus,\\_Enarrationes\\_In\\_Psalms\\_\[080-144\],\\_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,_Augustinus,_Enarrationes_In_Psalms_[080-144],_MLT.pdf)

<sup>543</sup> Cascioli és Gaspari: *2012 Itt a világvége?* 78.

<sup>544</sup> Uo.

<sup>545</sup> Andreoli, Vittorino: *La paura*, in *Il Grillo* 14, 1998/01)

<sup>546</sup> Cascioli és Gaspari: *2012 Itt a világvége?* 80

<sup>547</sup> Revelle, Roger: *Paul Erlich: New Priest of Ecocatastrophe* in *Family Planning Perspective*. (3, 1971/4), pp. 66-70

Keresztény horizontban a környezetvédelem sikeréért a megfélemlítés helyett a remény erényét kívánatos aktiválni. A keresztény lelkiiség azt javasolja, hogy a józan növekedést válasszuk, és legyünk képesek örülni a kevésnek.<sup>548</sup> A keresztény antropocentrikus koncepció antidepresszív mivoltát bizonyítja a *Laudato si* exhortációja: „*A szabadon és tudatosan megélt mértéktartás felszabadító. Ez nem kevesebb élet, nem gyengébb izzás, épp ellenkezőleg. Valójában azok élveznek és élnek meg jobban minden pillanatot, akik felhagytak azzal, hogy innen-onnan csipegessenek, hogy mindig olyasmit keressenek, amijük nincs. Az ilyenek megtapasztalják, mit jelent értékelni minden egyes személyt és minden dolgot, kapcsolatba lépni a legegyszerűbb valósággal is, és tudnak örülni neki.*”<sup>549</sup> Meglátásom szerint a depresszív ökológiai kampánynál hasznosabb lehet az antropocentrikus, emberi kiteljesedésre, öröme építő környezetetika.

### 8.5.2. A demográfiai probléma keresztény megközelítése

A keresztény alapú környezetvédelemben avagy teremtésvédelemben az antropocentrizmus nem valami kényszerű civilizációs adottság, ami ellen küzdeni kell azzal, hogy természetlamszerű társadalmat alkotunk. Ellenkezőleg: Az antropocentrizmus életre szóló feladat és küldetés, amely nélkül nem lehetséges a hatékony környezetvédelem.

A keresztény antropocentrizmusban az ember nem biológiai helyzete miatt a legmagasabbrendű élőlény a teremtett világban, hanem azért mert gondolkodva, nyelvi és szabadon képes szembeállítani magát és kérdéssé tenni a világnak és egzisztenciájának egészét, még ha tanácstalanul elnémul is ettől az egyetlen és totális kérdéstől. Ha az ember elvetné magától eme többletbe vetett hitét, és sohasem spekulálna transzcendens léthelyzetén és küldetésén, megfeledkezne az egészről és alapról (amit a keresztények Istennek neveznek). Így bizonyos értelemben egy állattá válna a többi állat közt. Karl Rahner ír erről: „*Visszakereszteződnek leleményes állattá... Így hát az is elképzelhető talán, hogy valamilyen kollektív halállal elpusztul az emberiség, miközben technikai-racionális lényként biológiailag továbbra is fennmarad, és hallatlanul leleményes természetállamává változik át.*”<sup>550</sup> Ez azonban óriási veszélyt rejt magában a mindnyájunk számára elérhető bioszféra ökológiai egyensúlyára nézve. Ha egy nem-emberi élőlény-populáció keresztény táplálékforráshoz jut, a populáció egyetlen egyede sem kezd el azon töprengeni, hogy mi lesz, ha túlsúlyban lesznek, hiszen

---

<sup>548</sup> Ferenc pápa: *Laudato si* 222

<sup>549</sup> Uo. 223

<sup>550</sup> Rahner, Karl: *A hit alapjai* 65

nem emberek, hanem a természet öntudat nélküli élőlényei, mint például a tavak eutrofizációja során túlszaporodó növényi szervezetek. Az ember azonban nem csak pusztá önfenntartásra és reprodukcióra képes, mint a vegetatív szinten élő növények és a szenzitív szinten élő állatok. Az ember, mint a transzcendens szférára nyitott lény, tud böjtölni, imádkozni, filozofálni, meditálni, a tapasztalatában és értelmében feltárulkozó világot csodálni, teremtményétársait tisztelni, műalkotást létrehozni és befogadni, tudatosan gondoskodni a fenntarthatóságról, biblikusan egy szóval összefoglalva: uralkodni.

Viszont arra is képes, hogy ne törődjön eme többletével, s az evolúció során elért eredményeit mindössze evolúciós versenytársai legyőzésére használja fel, mint bármelyik nem-emberi élőlény. A keresztény etika szempontjából a jelenleginél nagyobb ökológiai krízis elkerülése végett az ember úgy jár el helyesen, ha megéli természetfeletti mivoltát, amely által a Föld a legmagasabb rendű lényeként – mint homo religiosus vagy homo ethicus – transzcendálja materiális énjét. Így képes megvalósítani egy metafizikailag megalapozott, az önátadó szeretetben megélt boldogságot, és közben megőrizni a bioszféra teremtett harmóniáját.

Az ember keresztény horizontban adott uralkodói hivatását nem lehetséges a Lovelockéhoz hasonló antidemokratikus, termeszállam-szerű társadalmakban megvalósítani. A XX.sz-i disztópiákban elképzelt kollektivista totális államok (ld. például Orwell 1984-ének technokráciája) és a valóságos gyakorlati próbálkozások (például a nemzetiszocialista vagy a sztálinista rendszerek) szükségszerűen bukásra ítéltettek. Nemcsak keresztény horizontban, hanem objektíve belátható, hogy az anti-demokratikus totalitárius államok nem alkalmasak semmilyen társadalmi probléma vagy krízis orvoslására.

A kereszténység társadalmi víziója a perszonalista filozófiából olvasható ki. A Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher-től (1768–1834) való *perszonalizmus* kifejezés eredetileg a panteizmussal szemben és a személyes Isten melletti állásfoglalást jelentette. Szorosabb értelemben az a filozófia nevezhető perszonalistának, amely szót emel a személy sérthetetlen méltóságának, a pusztá dologi valóságot felülmúló transzcendens irányultságának érdekében.<sup>551</sup> A keresztény perszonalista filozófia adaptálta a perszonalista zsidó Martin Buber (1878-1965) szembefordulását azzal a merev erkölcsiséget legitimáló beállítottsággal, hogy a vallás célja az egyéniség feladása, az egyéni vágyak elfojtása egy mindent átfogó egészben és egységben való feloldódás céljából. Buber szerint Isten megszólította az embert, és így jön létre az *én* és az *abszolút Te* kapcsolata, amely az egyéb én-te kapcsolatok mintájává

---

<sup>551</sup> Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése* (Szent István Társulat, Budapest 1991), pp. 506.



válik, így minden véges Te az örök isteni Te reprezentánsa. A személy méltósága tehát az istenképmásítás esszenciája.

Karol Wojtyła (1920-2005) – akit leginkább II. János Pál pápáként ismer a világ – *Szerelem és felelősség* című monográfiájában a perszonalista filozófiával összhangban kifejti, hogy az ember nem pusztán a biológiai emberi faj – *homo sapiens* – egy egyede. Az ember személyes mivolta nem vezethető vissza biológiai, tehát anyagi vagy immanens adottságaira. Valamely faj egyedének lenni azt jelenti, hogy a fajon belül olyan adottságokkal rendelkezni, amely adottságokkal pontosan ugyanúgy egyetlen másik faj egyedei sem rendelkeznek. Ilyen egyediséget nem csak élőlények között, hanem tárgyak között is tapasztalunk. Nincs például két tökéletesen egyforma kavics. Az egyednél több tartalmú *személy* szóra viszont azért van szükség, mert az emberi személyekben sokkal több rejlik, a létezés tökéletessége és különös teljessége, aminek kidomborítása céljából szükségessé válik a *személy* szó használata.<sup>552</sup> Némely állat olyan gazdag érzéki életet él, melynek funkciói megtévesztőleg emlékeztetnek az emberi élet tipikus funkcióira: a megismerésre, és az egyedi szükségletek kielégítése utáni vágy. Az ember esetében a megismerés és a vágy azonban lelki jelleget ölt, és ennél fogva olyan sajátosan emberi belső élet alakul ki, amilyenről az állatok esetében nem beszélhetünk. Az ember ugyanis úgy éli meg a viszonyt megismerésének és vágyának tárgyával, hogy magával a *viszonnal* is kialakít egy másodlagos viszonyulást, a 2.3.1. részben tárgyalt *reditio completa* alapján. Kierkegaard, dán evangélikus lelkész, filozófus (1813-1855) szerint az Én (Selbst) olyan viszony, amely önmagához viszonyul.<sup>553</sup>

A nyitott, abszolútumra épülő keresztény erkölcsiség olvasható ki a francia perszonalista katolikus Emmanuel Mounier (1905-1950) munkásságából is. Ezt írja a perszonalizmusról: „*Perszonalistának nevezünk minden tant, minden civilizációt, amely elismeri az emberi személy elsőbbségét a személy fejlődését biztosító anyagi szükségszerűségekkel és kollektív berendezkedésekkel szemben.*”<sup>554</sup> Mounier egyaránt szembefordul az individualista és a kollektivistá ideológiákkal, amint a kereszténység társadalomelméletei is elutasítják mind

---

<sup>552</sup> Wojtyła, Karol: *Szerelem és felelősség* (Kairosz Kiadó, Budapest 2010), pp. 20.

Wojtyła, Karol: *Love and Responsibility* (Ignatius Press, San Francisco 1993), pp. 22.

<sup>553</sup> Vö. Kierkegaard, Soer: *Halálos lét* (Göncöl Kiadó, Budapest 1993), pp. 19.

<sup>554</sup> Mounier, Emmanuel (1936): *Manifeste au Service du Personnalisme* (Éditions du Seuil, Paris 2000.), pp. 5.,

internetes hivatkozás:

[http://classiques.uqac.ca/classiques/Mounier\\_Emanuel/manifeste\\_service\\_pers/mounier\\_manifeste\\_pers.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Mounier_Emanuel/manifeste_service_pers/mounier_manifeste_pers.pdf) (Letöltve: 2017. szeptember 27.)

Eredeti szöveg: „*Nous appelons personnaliste toute doctrine, toute civilisation affirmant le primat de la personne humaine sur les nécessités matérielles et sur les appareils collectifs qui soutiennent son développement.*”

az individualista, mind a kollektivista berendezkedéseket, s helyettük a közösségi, perszonalista társadalmi formációkat javasolják.<sup>555</sup> Mounier szerint a másik emberhez fűződő kapcsolat az emberi lét legalapvetőbb kategóriája, benne valósul meg a társadalmiság, melynek kikristályosodási pontja az evangéliumi főparancs: „*Szeresd felebarátodat, mint önmagadat!*”<sup>556</sup> A *Le personnalisme* című művében írja: „*Szinte azt lehet mondani, hogy csak abban a mértékben létezem, amennyire más számára létezem, azaz kiélezve: létezni annyi, mint szeretni.*”<sup>557</sup> Egy ilyen értelemben vett szeretet-kapcsolat alapú civilizációban az egyént nem olvasztja magába a társadalom, mint a gaiiai utópiában, mert minden ember összemérhetetlen és megismételhetetlen. Az egyetlenséget minden ember személyre szóló isteni hivatottsága (*vocation*) alapozza meg.

Mint látjuk, a Gaiiai elmélet társadalmi víziójának szöges ellentéte a keresztény társadalmi vízió. Az ember, mint olyan megregulázására való nem-antropocentrikus törekvések érvénytelenek keresztény horizontban, mivel nincs értelme annak a kijelentésnek, hogy maga az emberiség bármilyen társadalmi probléma, így a környezeti krízis erkölcsi oka. Legfeljebb az emberi fajról, mint empirikus (fizikai vagy más szaktudomány értelmében vett) okról lehet szó immanens horizontban. Például, ha soha sem létezett volna emberi fajhoz tartozó egyed a Földön, nem jött volna létre a csernobili természetpusztítás, s nem jött volna létre a nagy csendes-óceáni szemétsziget, és még hosszan folytathatnánk a példák sorát. Tehát az antropogén környezeti ártalmak csak szaktudományos, empirikus értelemben antropogénok. Erkölcsi értelemben azonban csak bizonyos személyeket lehet okozókként behatárolni. A súlyos környezeti problémákat okozó konkrét elkövetők felderítése és büntetéseik minősítése már nem etikai, hanem kriminológiai, illetve jogi kérdés. Etikailag az a fontos, hogy nem minden emberi személy oka a környezett szemben elkövetett legsúlyosabb bűnöknek. Az antropogén eredetű válságokat etikailag nem lehet magára az emberre visszavezetni, így logikusan továbbgondolva az antropocentrizmust nem lehetséges a környezeti válság okaként megnevezni. Az antropocentrizmus etikai kategória, a *környezetszennyezés antropogén mivolta* pedig empirikus, szaktudományos kategória.

<sup>555</sup> Németh László: *Irányelvek az Egyház társadalmi tanításának tanulmányozásához és oktatásához a papképzésben III. kötet* in *Római Dokumentumok* (Szent István Társulat, Budapest 1989), pp. 37-42.

<sup>556</sup> Mt. 22,39, Az önszeretet kapcsán már szóba került e bibliai idézet a 2.5.1. részben

<sup>557</sup> Mounier, Emmanuel: *Le personnalisme* (Les Presses universitaires de France, Paris 1949), pp. 36. Eredeti szöveg: „*On pourrait presque dire que je n'existe que dans la mesure où j'existe pour autrui, et, à la limite: être, c'est aimer.*”, internetes hivatkozás:

[http://classiques.uqac.ca/classiques/Mounier\\_Emanuel/personnalisme/le\\_personnalisme.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Mounier_Emanuel/personnalisme/le_personnalisme.pdf) (Letöltve: 2017. szeptember 27.)

A nem-antropocentrikus környezetetika *ember-okolása* összefügg azzal, hogy a nem-antropocentrikus immanens horizontban értendő *emberiség* (vagy az ember általában) egyedeiből álló biológiai *faj* (szaktudományos fogalom), amíg keresztény horizontban az imént említettekkel összhangban az emberiség az emberi személyekből álló globális közösség (társadalomfilozófiai fogalom), biblikus nyelven: Isten népe (teológiai fogalom). Lovelock számtalan olyan mondatot fogalmaz meg, amelyben az emberiséget kollektíve diszkvalifikálja erkölcsileg. Ezekben az ember, mint *faj* cselekvő alanyként szerepel. Például: „Az *ember abnormális mennyiségben juttat olyan vegyületeket a levegőbe, melyek kihatásaikban a bolygó egészére nézve veszélyesek lehetnek.*”<sup>558</sup> „*Mi magunk vagyunk a probléma a rendszer részeként és nem olyan létezőként, ami azon kívül vagy felül állna.*”<sup>559</sup> E fogalomhasználat általánosan jellemzi a nem-antropocentrikus irodalmat. Például Paul Erlich a *homo sapiens*-t tartja a környezeti problémák okának. Az antropogén környezetterhelésért az emberiséget kollektíve teszi felelőssé. A bálnavadászat története apropóján szó szerint a *homo sapiens* fajról állítja, hogy közvetlen érdekét szem előtt tartva *veszélyezteteti* az üzleti szempontból értékes populációkat és fajokat.<sup>560</sup> A fenntarthatatlan közgazdaságtani felfogásért is kollektíve az emberiséget teszi felelőssé, mintha minden emberi személy tehetne a bírált káros közgazdaságtani koncepcióról (etikai ok). Az emberiség csak egy *empirikus* oka a rossz ökonomiai állapotoknak, a számtalan más empirikus ok (például az öncélú pénzhasználat) között. Pedig sok embernek semmilyen közgazdaságtani felfogása sincsen, s sokan nem tehetnek arról, hogy környezetterhelés árán készült termékeket kénytelenek használni, illetve arról, hogy olyan versenyhelyzetben találják magukat, hogy a pusztta megélhetésükért kénytelenek igénybe venni ilyen termékeket. Sok ember például kénytelen a munkahelyére fosszilis tüzelőanyagokat elégető gépjárművel (például diesel üzemű autóbusszal) járni, mivel olyan messze van a munkahelye a lakhelyétől, hogy kerékpárral képtelen lenne megtenni a távolságot naponta. A sokkal kisebb környezetterhelésű járművek (például az elektromos üzemű személygépkocsik) pedig az emberek többsége számára megfizethetetlenek. Keresztény horizontban az emberiség nem-antropocentrikus okolása értelmetlen faj-megszemélyesítés, mintha a faj erkölcsileg felelősségre vonható, személyes cselekedetre képes lény lenne. Például 'Az ember DDT-vel mérgezi a talajt' kijelentés ezt leplezi le, mert jóllehet az *emberi*

---

<sup>558</sup> Lovelock, James: *Gaia, a földi élet egy új nézőpontból* 88

<sup>559</sup> Lovelock, James: *Gaia halványul* arca 182-184

<sup>560</sup> Uo. 146-147

*faj létezése* egyik empirikus oka a DDT szennyezésnek, viszont ha a mondat alanya a keresztény értelemben vett ember, akkor az ember nem vonható felelősségre a DDT szennyezésért, mivel minden egyes személy nem lehet erkölcsi oka a DDT szennyezésnek.

A környezetetika antropocentrizmus-kritika inkommenzurábilis a keresztény antropocentrizmussal, mivel a nem-antropocentrizmus az embert, mint fajt okolja az antropogén környezeti krízisért, a keresztény felfogásban pedig bármilyen faj, így az emberi is, erkölcsileg semleges. Ebből kifolyólag az emberiség megregulázására tett bármilyen kísérlet – akár lélektani (katasztrófa-hangulat keltés), akár malthusiánus – igazságtalan.

### 8.5.3. Népesedés keresztény megközelítése

A keresztény kutatók másképp értékelik a népesedési adatokat. A népesedés *túlnépesedésnek* való értékelése valamint az antropogén környezeti problémák a népességnövekedéssel való okolása szaktudományos kérdés. Azonban egyértelműen látszik, hogy a keresztény kutatók más adatoknak adnak nagyobb súlyt, mint a nem-antropocentrikusok, ennél fogva az adatok racionális kiértékelése is teljesen eltérő eredményeket ad. Hiába empirikus terület a népesedés kutatása, mégis szoros összefüggés látszik a kutatók metaempirikus háttér-ideológiai és a kutatások eredményei között.

A keresztény kutatók a demográfiai adatokból az exponenciális emelkedésnél fontosabbnak tartják a növekedés lassulását. Olyannyira, hogy amíg Erlich népesedési bombáról beszél, addig Boulad a túlnépesedés mítoszáról. A jezsuita pap-filozófus szerint nem az emberi népesség számszerű növekedése a probléma, hanem az, hogy képtelenek vagyunk megfogalmazni azt a nagy tervet, amely képes mozgósítani egy nép vagy egy nemzet minden lehetőségét és minden energiáját, hogy alkosson, termeljen, szerkesszen, építsen, gondolkodjon.<sup>561</sup> Boulad az afrikai demográfiai problémákat elemezve rámutat, hogy ha Afrika fejletlen és alultáplált, akkor azt a jó szándék hiánya okozza, nem pedig a források vagy a lehetőségek hiánya. S ezt elmondhatjuk az egész Harmadik Világról. A jóakaratságnak ehhez a hiányához hozzájárul az általánossá lett korrupció, a krónikus politikai kiszámíthatatlanság, a fegyverkezési költségek által kivéreztetett államháztartások és a javak igazságtalan elosztása. Mindezek a tényezők emberi tényezők, és így az emberek kezében vannak, vagyis a mi kezünkben. A probléma tehát nem a természetes források hiánya, ahogy ezt velünk általában elhíttetik akarják.<sup>562</sup>

---

<sup>561</sup> Boulad, Henri SJ.: *A túlnépesedés mítosza* (Korda, Könyvkiadó, Kecskemét 2012), pp. 16.

<sup>562</sup> Uo. 17

A keresztény kutatók fontos adatként kezelik azt is, hogy a kontrollálatlan családtervezés (tervezetlen reprodukció) elsősorban a társadalom periferiáján élő emberek szokása, amíg a fejlettebb rétegekben egyre inkább a társadalom előregedése látszik. Egyes népek – például a magyar – jelenleg az eltűnés felé tart. Ebből egyrészt az következik, hogy a gazdaság és az életszínvonal növekedésével lassítható a demográfiai növekedés. A túlnépesedés elleni harcot nem propagandával, anti-bébi-tablettával, vagy egyéb beavatkozással vívják, hanem gazdasági és kulturális fejlődéssel. A túlnépesedés leghatásosabb ellenszere tehát maga a fejlődés – állapítja meg Sami Nair algériai szociológusra hivatkozva Boulad.<sup>563</sup> A kereszténység éppen ezért nemcsak engedi, hanem javasolja is a tudatos családtervezést. Aki a bibliai „*Legyetek termékenyek, szaporodjatok!*” felszólítást a felelőtlen reprodukálódásra való felszólításként ért, félreérti a Bibliát, és önként hozzáteszi a *felelőtlenül* módhatározót, holott arról szó sincs.<sup>564</sup> A mainstream kereszténység nevében egészen hétköznapi módon megfogalmazott világos elvek irányadóak. Például „*A nőnek ágybabújás előtt van joga rendelkezni testével, utána mint anyának kötelessége védeni magzatát.*”<sup>565</sup> A nő önrendelkezési jogának ezen erkölcsi szavatolása a tudatos családtervezés alapja. Másutt Ferenc pápa adja tudtul az egyház álláspontját a felelősségteljes családtervezésről: „*Vannak néhányan, akik azt hiszik - bocsássatok meg a hasonlatért - hogy a jó katolikusoknak olyannak kell lennie, mint a nyulaknak. De nem! Felelős szülőséget! Az egyházban vannak házastársi közösségek, köztük szakemberekkel, vannak pásztorok, akik ismerik a lehetséges és törvényes utakat.*”<sup>566</sup>

Másrészt az következik, hogy gondot kell fordítani a kihalás felé sodródó népek megőrzésére. Keresztény horizontban ugyanis fontosnak tartják, hogy a diverzitás a fenntarthatóság feltétele. Például a bioszféra is annál stabilabb, minél diverzebb, s ezért fontos tenni számos kihalás felé tartó faj megmentésére. Az emberi társadalom hasonló elven, minél diverzebb, annál fenntarthatóbb. A keresztény társadalomfilozófiai megközelítést az úgynevezett poliéder-moddal szemlélteti Ferenc pápa. A pápa szerint, ha a gömb képviseli az egyformaságot, mint amilyen a globalizáció, akkor a poliéder lapjai az emberiséget jelképezik

<sup>563</sup> Uo. 13.

<sup>564</sup> Ter 1,28

<sup>565</sup> Dr. Hegyi Pál: *Az élet védelmében – Gondolatok az abortuszról* (Makrovilág, Budapest 1994), pp. 214.

<sup>566</sup> Vértessaljai László SJ.: *Ferenc pápa sajtótájékoztatója visszatérőben Rómába a repülőgépen* in *Vatikáni Rádió*, internetes hivatkozás:

[http://hu.radiovaticana.va/news/2015/01/20/ferenc\\_p%C3%A1pa\\_sajt%C3%B3t%C3%A1j%C3%A9k%C3%B3ztat%C3%B3ja\\_visszat%C3%A9r%C5%B1ben\\_r%C3%B3m%C3%A1ba/1119132](http://hu.radiovaticana.va/news/2015/01/20/ferenc_p%C3%A1pa_sajt%C3%B3t%C3%A1j%C3%A9k%C3%B3ztat%C3%B3ja_visszat%C3%A9r%C5%B1ben_r%C3%B3m%C3%A1ba/1119132) (Letöltve: 2017. szeptember 7.)

a maga sokszínűségében.<sup>567</sup> Az európai multipolaritás globalizációjáról beszélve is alkalmazta Ferenc pápa a modellt: „Az európai többpólusosságról beszélni annyit jelent, hogy népekről beszélünk, amelyek megszületnek, növekednek és a jövő felé irányulnak. Az európai multipolaritás globalizációjának feladatát nem képzelhetjük el a gömb formájával, amelyben minden egyenlő és rendezett, de amely leszűkítő jellegű, mivel minden pontja egyenlő távolságra van a központtól. Ehelyett a poliéder formájával képzelhető el, amelyben minden rész harmonikus egysége megőrzi az egyes részek sajátosságát.”<sup>568</sup> A poliéder modell alapján szükség van a különböző népekre, nyelvi kultúrákra, tehát a népességsökkenés miatt eltűnés felé süllyedő népek megmentése az emberiség elemi érdeke. Ezen megfontolások jegyében lehet választ keresni keresztény horizontban, hogy hány embert képes eltartani a Föld. A válasz attól függ, milyen életmódot fogadunk el normaként, és mennyiben vagyunk hajlandók megosztani egymással a lehetőségeket.

Tóth I. János szekuláris szempontból hasonló konklúziókra jutott, mint a keresztény környezetetika. A környezeti problémákban jártas filozófus annak ellenére, hogy tisztában van a globális növekedéssel, és a globális környezeti problémákkal, a csökkenő népességű népek születési és termékenységi arányszám emelése mellett áll ki. Tóth rámutat, hogy egyrészt az emberiség mint egész számára még mindig a túlnépesedés jelenti a problémát. Ugyanakkor regionálisan, így Európában, valamint Kelet-Ázsiában, már az alacsony termékenység is jelen van. A filozófus kifogásolja, hogy az univerzalista és globalista megközelítés ezt a kettősséget nem hajlandó tudomásul venni.<sup>569</sup> A főállású szülő intézménye javaslatával egy lehetséges megoldási javaslatot tett a hazai demográfiai fenntarthatóság szempontjából szükséges 2,1 gyerek/nő arány eléréséhez.<sup>570</sup>

#### 8.5.4. A javak elosztásának igazságtalansága

Mivel az emberiség demográfiai problémái csak empirikus oldalát jelentik a fenntarthatatlan antropogén környezetszennyezésnek, akkor mi lehet az *etikai* ok? Mivel a Föld eltartó ké-

---

<sup>567</sup> Ferenc pápa: Szolidaritásra, együttműködésre és jóléti intézkedésekre van szükség in *Magyar Kurir Katolikus Hírportál*, internetes hivatkozás: <http://www.magyardurir.hu/hirek/ferenc-papa-szolidaritassra-egyuttmukodesre-es-joleti-intezkedesekre-van-szuksege/> (Letöltve: 2017. szeptember 6.)

<sup>568</sup> Vértessaljai László SJ., Somogyi Viktória: *Európa gyökereiből születik a béke – Ferenc pápa beszéde a strasbourgi Európa Tanácsban* in *Vatikáni Rádió*, internetes hivatkozás: [http://hu.radiovaticana.va/storico/2014/11/25/eur%C3%B3pa\\_gy%C3%B6kereib%C5%91l\\_sz%C3%BCletik\\_a\\_b%C3%A9ke\\_%E2%80%93\\_ferenc\\_p%C3%A1pa\\_besz%C3%A9de\\_a\\_strasbourg/ung-838012](http://hu.radiovaticana.va/storico/2014/11/25/eur%C3%B3pa_gy%C3%B6kereib%C5%91l_sz%C3%BCletik_a_b%C3%A9ke_%E2%80%93_ferenc_p%C3%A1pa_besz%C3%A9de_a_strasbourg/ung-838012) (Letöltve: 2017. szeptember 6.)

<sup>569</sup> Tóth I János: *Javaslat a főállású szülő intézményének a bevezetésére* in *Valóság* (59, 2016/12), pp. 33.

<sup>570</sup> Uo. 42.

pessége hatalmas, inkább az az érdekes, hogy a társadalmunkban hogyan osztjuk meg egymással a javainkat. Fülep Dániel tanulmánya világít rá a következő problémára. Egy önző és mértéktelen életvitelű, mammonimádó társadalomnak egészen biztosan semmi sem lehet elegendő, előbb-utóbb mindent felfal maga körül. A mértéktelen fogyasztás helyett a szellemi és lelki javakat előtérbe helyező társadalom mértékletes életvitelével azonban a Föld erőforrásai mindnyájunknak elegendőek lehetnének.<sup>571</sup> Észak-Amerika ökológiai lábnyoma 9,4 globális hektár/fő körül alakult 2006-ban, míg Afrikáé megközelítőleg 1 volt. Ez azt jelenti, hogy az „Észak” legfejlettebb állama kb. 10-szer akkora természeti (ökológiai, biológiai) erőforrást használ el fejenként a fogyasztásához, mint „Dél” legszegényebb kontinense.<sup>572</sup> Reinhard Marx, a katolikus egyház jelenlegi német bíborosa, München és Freising érseke 2009-ben megjelent kurrens monográfiájából a következőket tudhatjuk meg: Napjainkban világszerte egymilliárd ember él végletes szegénységben. Nekik napi egy dollárnál kevesebb összegből kell létezniük. Életük közvetlen veszélyben van. Velük együtt 2,5 milliárdan vannak, akik napi kevesebb, mint két dollárból tengődnek. E drámai nyomorral szemben áll kevesek megdöbbentő gazdagsága. A világ javainak több mint felét az emberiség 2%-a birtokolja, közülük a leggazdagabb 100 ember önmagukban a világ vagyonának 40%-ával rendelkezik. Az emberiség nyomorultabb felére a világ összvagyonának csupán 1 %-a jut.<sup>573</sup>

Az adatokat értékelve ismét arra a következtetésre jutottam, hogy nem az antropocentrizmus a fenntarthatatlan környezetszennyezés oka, hanem némely ember öncélú profitcentrizmusa, illetve az öncélú profitcentrizmust szolgáló fogyasztói világnézet és terjedése. Ha túl sok személy önmegvalósítása a materiális javak megszerzése és birtoklása szintjén fog fixálódni, az alapjaiban ássa alá a környezetvédelem ügyét. Őszintén remélem, hogy ez nem fog bekövetkezni.

---

<sup>571</sup> Fülep Dániel: *Túlnépesedés?* in *Hogy művelje és őrizze meg* (szerk. Baritz Sarolta Laura, Fülep Dániel, Szent István Társulat, Budapest 2008), pp. 90-91.

<sup>572</sup> Uo. 91.

<sup>573</sup> Marx, Reinhard: *A tőke* (Szent István Társulat, Budapest 2009), pp. 20.

## 9. A méltányosság kritikája

### 9.1 Mentőcsónak etika

Hume úgy vélte, hogy a javak igazságos elosztás csak korlátozott bőség vagy szűkösség körülményei között lehetséges. Az abszolút bőség, illetve az abszolút szűkösség állapotában Hume szerint szükségtelen, illetve lehetetlen az igazságos elosztás.<sup>574</sup> A korlátozott szűkösséget, mint az igazságos elosztás előfeltételét Rawls is hangsúlyozza.<sup>575</sup>

Az ipari forradalom, a gyarmatosítás és azt követő gazdasági fellendülés a természeti erőforrások abszolút bőségének a koncepcióját alapozta meg elsőként Locke esetében<sup>576</sup>, illetve általában a főleg angolszász eredetű közgazdaságtanban. Ha tételezzük a természeti javak bőségét, akkor a természeti erőforrások igazságos elosztása sem egy kardinális kérdés.<sup>577</sup>

A másik végletet Malthus és Hardin képviseli. Feltehetően Malthus volt az első, akit a természeti javak abszolút szűkössége foglalkoztatott.<sup>578</sup> Malthus szerint az „alsóbb” néposztályok túlzott termékenysége miatt lehetetlen és értelmetlen bármely, a szegények helyzetén javító erőfeszítés vagy program. Garret Hardin (1915-2003) egy amerikai humánökológia professzor az ún. *mentőcsónak etikán* keresztül mutatja be a keresztény (illetve más vallásokra is jellemző) méltányosság (vele együtt az irgalmasság<sup>579</sup> és a szolidaritás) háttérbe szorulását a természet eltartó képességének a csökkenésével párhuzamosan. *A mentőcsónak erkölcsana* című tanulmány lényege a következő.<sup>580</sup>

Képzeljük el, hogy egy hajótörés alkalmával sokkal több ember kerül a vízbe, mint ahány hely van a mentőcsónakokban, ahogy ez történt például a Titanic esetében is. Tegyük fel, hogy 50 ember ül egy mentőcsónakban, amelyben még 10 üres hely van. A csónakban ülők látják, hogy 100 ember úszik feléjük, akik természetesen szintén be akarnak szállni.

---

<sup>574</sup> Hume, David: *An Enquiry Concerning Human Understanding* (first edition.: 1748.), section 11., internetes hivatkozás: <https://socserv2.socsci.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/hume/enquiry.pdf> (Letöltve: 2017.) A mű magyarul: *Tanulmány az emberi értelemről*

<sup>575</sup> Rawls, John: *A Theory of Justice* (Harvard University Press, 1971), 22. §, pp. 161.

<sup>576</sup> Locke, John: *Two Treatises of Government* 25-30 §.

<sup>577</sup> Tóth I. János: *A környezetfilozófiáról* in *Világosság* (2005/6), pp. 81.

<sup>578</sup> Malthus, Thomas: *An Essay on the Principle of Population* (Printed for J. Johnson, in St. Paul's Church-Yard, London, 1798.), internetes hivatkozás: <http://www.esp.org/books/malthus/population/malthus.pdf> (letöltve: 2017. szeptember 27.) Magyarul: *Tanulmány a népesedés törvényéről*

<sup>579</sup> Irgalmasság (lat. irgalmasság): erkölcsi erény, mely képessé tesz a segítségnyújtásra akkor is, amikor az igazságosság és a jog alapján az nem várható el. Az irgalmasság az erkölcsileg erősebb, nagyobb lehajlása a gyengébbhez, készség a megbocsátásra. Forrás: *Magyar katolikus Lexikon*, internetes hivatkozás: <http://lexikon.katolikus.hu/I/irgalmass%C3%A1g.html> (Letöltve: 2017.)

<sup>580</sup> Hardin, Garrett: *A mentőcsónak erkölcsana* in *Környezet és etika* (szerk. Lányi András, Jávor Benedek, L'Harmattan Kiadó, Budapest 2005), pp. 115–129.



Mit tegyenek a csónakban ülők? Hardin három eshetőséget vet fel. (i) A csónakban tartózkodók keresztény vagy éppen marxista elveket követve mindenki szükségletét igyekeznek figyelembe venni, s mivel mindenki szüksége azonos, minden hajótöröttet felvesznek, s végül a csónak elsüllyed, s mindenki meghal. (ii) Csak a tíz további hajótöröttet vesznek fel a csónakba, mert már csak annyi férőhely van. Ennek a döntésnek Hardin szerint az a hátránya, hogy nincs többé biztonsági ráhagyás, és nehéz eldönteni, hogy melyik tíz rászoruló nyerjen szerencsét a sok közül. (iii) Nem vesznek fel több hajótöröttet, és így megőrzik a tíz üres férőhelynyi biztonsági ráhagyást. A csónak terhelhetőségét számítva a biztonsági ráhagyás jelentősen növeli a tíz utas túlélési esélyét a partraszállásig. A három eshetőség mellett egyéni döntési lehetőség, hogy némelyek lelkiismereti okokból kiugranak a csónakból, hogy átadják helyüket másoknak. Hardin szerint az ilyen kényszeres büntudattal terhelt egyének önfeláldozó akcióinak eredményeképpen maga az *önfeláldozó lelkiismeret* szűnne meg a csónakban, mert bármely szerencsés hajótörött, aki elfogadja altruista megmentője felajánlását, híján van a megmentőjéhez hasonló önfeláldozó lelkiismeretnek, hiszen másképp nem fogadta volna el a felajánlást.

Az amerikai szerző ezzel a parabolával arra mutat rá, hogy a gazdag és sikeres nemzeteknek tartózkodniuk kell attól, hogy a hagyományos erkölcsi elvek értelmében segítsék a szegényebb nemzeteknek. Nemcsak az élelmiszersegélyt ellenzi, hanem a nyomor elől menekülők befogadását is. Természetesen a nincstelenek be akarnak vándorolni a gazdag országokba, de egyszerűen túl sokan vannak, sőt ami még aggasztóbb, szaporodásuk üteme is fenntarthatatlanul magas. Így, még ha a centrum a harmadik világ népességének kisebb részét be is fogadja, ez olyan mértékű népességnövekedést okoz, ami tönkreteszi a fejlett országokat. Természetesen Hardin kijelenti, hogy a nélkülözők nem érdemelték meg ezt a bánásmódot, szegénységük azonban másodlagos, és az igazságosság szempontjai is irrelevánsak a környezeti válság szempontjából.<sup>581</sup>

Hardin a Föld eltartó-képessége az emberiség szaporodási mutatói közötti feszültségre alkalmazta a példát. Neomalthusianusként a mentőcsónak dilemma válaszlehetőségeiből arra konkludál, hogy a jóléti országoknak *meg kell tagadniuk az élelmiszersegélyt, és a menekülők befogadását is*, ugyanis a környezeti válság miatt jelenleg a túlélés szempontja felülírja az etikai igazságosság szempontjait. Amikor egy túlterhelt hajó felborul, és nincs elég mentőcsónak ahhoz, hogy mindenki megmenekülhessen, akkor azok élik túl a katasztrófát, akik elég erősek, hogy segítsenek magukon. Amikor a népszaporulat nagyobb, mint

---

<sup>581</sup> Tóth I. János: *A környezetfilozófiáról* 81

az emberek számára rendelkezésre álló táplálék mennyisége, akkor egyes államok a népeszsabályozás eszközéhez fordulnak, mások nem.

Hardin egy különleges sürgősségi politikát javasol, – hasonlóan a háborús sebesültek ellátásához – amely csak szelektíven nyújt segítséget a szegény államoknak. Így a felesleggel rendelkező fejlett világnak csak azokat a fejlődő országokat kellene segíteni, amelyek vállalják, hogy bevezetik a népeszsabályozást. Amelyek nem tudják, vagy nem hajlandók ezt megtenni, azok nem kaphatnának segítséget.<sup>582</sup>

Lovelock osztja Hardin nézeteit. „*Bárki is állította fel a világegyetem törvényeit, nem volt ideje azok számára, akik méltánytalanságról kiáltoznak*”.<sup>583</sup> Az angol szerző e kijelentésével kimondja az erősebbeknek az élethez való nagyobb jogát a természet törvényeire hivatkozva. S mivel a természet – illetve Gaia – az erősebb az embernél, a természet törvényeihez kell elsősorban alkalmazkodni, s nem a természet-ellenes emberi jogokhoz, amelyek alapján a gyengének ugyanannyi joga van az élethez, mint az erősnek. Úgy tűnik, hogy a gyengék védelme és joga egy vakvágányba futott emberi epizód Gaia történetében.

Lovelock a mentőcsónak-dilemma interpretálásával az antropocentrikus keresztény könyörületesség helyett az erők, ügyesek, ravaszak győzelmét ajánlja. Konkrétan utal a betegek, rokkantak s az ő segítői kirekesztésére.<sup>584</sup>

Hardint követi az élelmiszersegélyezések csökkentésének javaslatával. Ezért állt fel Oxfordban az irgalmasság és méltányosság ikonja, Teréz anya előadásán, aki arra ösztönözte az embereket, hogy viseljék gondját a szegényeknek, és hagyják, hogy Isten viselje gondját a Földnek. Lovelock annyit mondott, hogyha az emberek nem tisztelik és viselik gondját a bolygónak, akkor biztosak lehetünk abban, hogy a Föld megsemmisít minket.<sup>585</sup>

Az túlzott élelmezési segélyek és a klímamenekültek keresztény befogadása egy karitatív szélmalomharc a sikereseket preferáló evolúciós törvényekkel szemben. Ráadásul nem segíti elő a megoldást, hiszen nem ösztönzi a harmadik világ lakóit arra, hogy a reprodukciójukat mérsékeljék és fenntarthatóvá tegyék.

---

<sup>582</sup> Merchant, Carolyne: *Az emberközpontú etika*, Eredeti cikk: Carolyne Merchant: *Radical Ecology* (Routledge, New York-London 1992, magyarra fordította: Bércesi Barbara), internetes hivatkozás: <http://www.tabulas.hu/cedrus/1999/10/okoetika.html> (Letöltve: 2017. szeptember 27.)

<sup>583</sup> Lovelock, James: *A földi élet egy új nézőpontból* 64

<sup>584</sup> Lovelock, James: *Gaia halványul* arca 26-27, 76

<sup>585</sup> Uo.

A következőkben vizsgáljuk meg e nézeteket keresztény szempontból. Amellett fogok érvelni, hogy keresztény szempontból nem a méltányosság, irgalmasság vagy könyörületesség szűkítésére, ahogy azt javasolta Malthus, Hardin vagy Lovelock, hanem éppen ellenkezőleg ezek kiterjesztésére van szükség.

Meglátásom szerint a gyengék jogát méltányoló irgalmas Istenben való kételkedés logikája az ateizmus úgynevezett '*rosszból vett érve*' logikájához hasonlít. Az érv bemutatására Szalai Miklós: *Létezik-e Isten?* monográfiájából idézek: „*A teizmus feltételezi, hogy a világot egy erkölcsileg tökéletes, mindenható és mindentudó lény teremtette, és kormányozza, akinek akarata (vagy legalább beleegyezése) nélkül egyáltalán semmi sem történhet. Azonban a világon számos olyan rossz dolog történik – például emberek és állatok igazságtalan, erkölcsileg elfogadhatatlan szenvedése – részben egymástól, részben természeti okokból, amelyeket egy erkölcsileg tökéletes lénynak nem volna szabad megengednie.*”<sup>586</sup>

Természetesen ennek az érvnek a relevanciáját nem lehetséges egzakt módon igazolni sem az Isten létezése sem az isteni irgalmasság létezése kérdésében. Ettől függetlenül a méltányosságot kérők semmibe vételét elfogadó környezetetika nem számíthat széleskörű támogatásra, hiszen nincs olyan ember, aki ne szorulna rá más ember méltányosságára, legfeljebb olyan, aki tévesen azt hiszi, hogy senkire sincs rászorulva. Például az egészségügyben dolgozók méltányos bánásmódjára a legtöbb ember előbb vagy utóbb rászorul. A természet törvényei folytán valóban marginalizáltabb helyzetben vannak azok, akik több méltányosságra szorulnak rá. Azonban megállapíthatatlan a határ, hogy kik azok, akiknek méltányossági igényeit már felesleges kielégíteni, és kik, akiknek nem. Ezért a méltányosságot és vele együtt az irgalmasságot és szolidaritást amennyire csak lehet, ki kell terjeszteni, mert másképp maga a méltányosság, irgalmasság és szolidaritás erkölcsi értéke gyengül, amelynek súlyos következményeire a történelem tanít. Például az Eichmann per esete világosan mutatja, hogy milyen következményei lehetnek a méltányosság, irgalmasság és szolidaritás nélküli bürokrata parancsteljesítésnek.

A szolidaritás az irgalmasság társerénye, a kettő feltételezi egymást, és a méltányosságot. Tehát ha valaki szolidáris, az irgalmas is, és fordítva is. Albert Schweitzer (1875–1965) evangélikus teológus, filozófus, orvos és zeneművész a keresztény szolidaritás elvén kezelte a társadalmi gazdasági kérdéseket. Ezen túlmenően azonban a szolidaritás eszméjét kiterjesztette a nem emberi élőlények irányába is. Az *élet-tiszteletére* építette erkölcsfilozó-

---

<sup>586</sup> Szalai Miklós: *Létezik-e Isten? Ateista érvek a mai angolszász filozófiában* (L'Harmattan Budapest 2005), pp. 23.

fiáját. A nem-antropocentrikus környezetetikai irányzatokkal ellentétben a nem emberi élőlényekkel való szolidaritás szükségességét azzal indokolja, hogy az ember a legmagasabb rendű élőlény a Földön. „*A természet durva önzésre tanít...A tudatlan önzésnek kiszolgált világ olyan, mint egy sötét völgy...Minden lény a sötétségben vesztegel, csak egyvalaki tud a világosságra feltekinteni, ez a legmagasabb rendű lény az ember. Ő eljuthat az élet tiszteletének magaslatára, az együtt-élés és együtt-szenvedés szükségének felismerésére; ki-  
léphet abból a tudatlanságból, amelyben a többi teremtmény szenved.*”<sup>587</sup>

Schweitzer szerint az emberi élet a világ célja. Elismeri, hogy az ember is alávetettje a félelmetes törvénynek, amely szerint az egyik élő a másik pusztulása árán élhet, de az embernek ezt ki kell egészítenie azzal, hogy tudatosan vigyáz arra, hogy meggondolatlanul, és feleslegesen ne okozzon halált. Elítéli a spanyol bikaviadalt, a szórakozásból űzött vadászatot, szolidaritást tanúsít az éjjel szobában világító asztali lámpa fényére berepülő rovarokkal, a gyerekeknél az élőlények iránti szolidaritásra való szoktatást kéri a szülőktől, például a gyerekek ne tépdessék le a vadvirágokat csak azért, hogy fonnyadtan eldobják, ellenzi a szálas virággal való ajándékozás szokását.<sup>588</sup>

Ezekből ismét arra konkludálok, hogy a keresztény horizontú környezetetika *megfelelő interpretálásban* véleményem szerint nagyobb elfogadottságra számíthat, mint a méltányosságot kipellengérező Malthus, Hardin és Lovelock nevével fémjelzett irányzat. Bárki belátja, hogy a méltányosság egy olyan elv, amelynek hígítása komoly veszélyeket rejt az egyes személyek és a társadalmak s a környezet számára. A méltányosság megtagadása könnyen vezet a szolidaritás és az irgalmasság semmibeviteléhez.

## 9.2 Méltányosság-központú vs. nem- méltányosság-központú irányzatok

A szekuláris jellegű nem-antropocentrikus környezetetikai elképzelések bármelyike szembeállítható a keresztény antropocentrizmussal, jóllehet – amint a mélyökológia esetében láttuk – a keresztény antropocentrizmus számára is tartogatnak elfogadható és építő tanelemeket.<sup>589</sup>

Egy lehetőség gyanánt javaslom, hogy a méltányosság, irgalmasság és szolidaritás legyen a környezetetikák elfogadhatóságának kritériuma keresztény horizontban. Ez alapján

---

<sup>587</sup> Schweitzer, Albert: *Az élet tiszteletének etikája* in *Válogatott írások* (szerk. Tenigl Takács László, Danka Miklós, Ursus Kiadó, Budapest 1999), pp.129-130.

<sup>588</sup> Uo.130

<sup>589</sup> Mouchang Yu, Yi Lei: *Biocentric Ethical Theories in Environment and Development II.* (China, Peking 2009), pp. 422.

lehetne megkülönböztetni a *méltányosság-központú* környezetetikákat a *nem- méltányosság-központú* környezetetikáktól. A szokásos felosztások (például antropocentrikus – biocentrikus, vagy antropocentrikus – ököcentrikus) alapján a keresztény szellemiség két meghatározó történelmi személyiségét – Assisi Szent Ferencet (1182-1226) és Albert Schweitzert – gyakran sorolják a kereszténységgel szembenálló, tehát a nem-antropocentrikus irányzatokhoz. Keresztény szempontból ez problematikus, hiszen olyan történelmi személyekről van szó, akik egész életművükkel a kereszténység mellett tanúskodtak. Szent Ferencet például Lynn White tartotta saját bioegalitáriánus környezetetikája előfutárának.

Yo Lei Mouchang úgy mutatja be Assisi Szent Ferencet és Albert Schweitzert, mintha a biocentrikus irányzat előfutárai lettek volna.<sup>590</sup> Mouchang ezt azzal indokolja, hogy a Schweitzer féle *Élet tisztelete*-etika és Ferenc lelkeségi mozgalma eltörli a különbségeket az élőlények között. Schweitzer elutasítja az értékesebb és kevésbé értékes életforma közötti különbségtételt, mert azt tetszőlegesnek és szubjektívnak tartja.<sup>591</sup> A konvencionális etikák (a hagyományos antropocentrikus etikák) kizárólag emberi lényekkel törődnek, mely alapján csak interszónális viszonyoknak lehet erkölcsi vonatkozása.<sup>592</sup> Az *Élet tisztelete* kiterjesztette az etika hatáskörét a nem-emberi élővilágra.<sup>593</sup> Érdekes, hogy Mouchang a következő környezetetikai gondolkodókkal sorolja egy táborba Schweitzert és Szent Ferencet: Peter Singer, Paul W Taylor, Donald Worster (1941-), Aldo Leopold.

#### (i) Biocentrikus szerzők

Felmerül a kérdés, hogy a biocentrikusok a fentiek közül mely szerzőket és nézeteket vallják sajátjuknak. Szekuláris és vallásos megközelítéseket egyaránt biocentrikusnak nyilvánítanak.

a.) Szekuláris biocentrikusok: Peter Singer, Paul W Taylor vagy Donald Worster Peter Singer (ld. 1.1. rész) szerint az állatok ugyanazt az egyenlőséget érdemlik, mint az emberek. Érvelése a következő: 1.) Az emberi egyed erkölcsi kitüntettségének egyetlen feltétele, hogy az egyed a homo sapiens fajhoz tartozik. Ez a feltétel kizárja az összes nem-emberi létezőt. 2.) Ennek a feltételnek a használata azonban teljesen önkényes. 3.) A fennmaradó feltételek közül, amivel foglalkozhatunk, csak az *érzés* az, ami univerzális értelemben is megállja a helyét. Az öröm- és fájdalomérzet egy plauzibilis feltétele az erkölcsi figyelembe

---

<sup>590</sup> Uo. 422

<sup>591</sup> Uo.

<sup>592</sup> Uo.

<sup>593</sup> Uo.

vehetőségnek. 4.) Az érzés erkölcsi kritériumként való alkalmazásával az erkölcsi egyenlőség alapelve kiterjed a nem-emberi érző lények irányába, mivel ők ugyanúgy éreznek, mint mi emberek. 5.) Következésképpen az emberek közötti erkölcsi egyenlőséget ki kell terjesztenünk az állatok felé.<sup>594</sup>

A biocentrizmust leggyakrabban Paul W Taylor munkásságával hozzák összefüggésbe, különösen az 1968-ban kiadott *Respect of Nature: A Theory of Environmental Ethics* című könyvével.<sup>595</sup> Taylor szerint a biocentrizmus a természet tiszteletének attitűdje, amely által figyelembe kell vennünk a nem-emberi élőlények jóllétét és belső értékét.<sup>596</sup> Taylor főbb állításai: <sup>597</sup> 1.) Az emberek egy életközösség tagjai együtt más fajokkal, és egyenlő feltételekkel. 2.) E közösség olyan rendszert alkot, amelyben a tagok kölcsönösen függenek egymástól. 3.) Minden organizmus egy teleologikus központja az életnek, minden organizmusnak van célja, minden organizmus önmaga miatt jó és értékes. 4.) Az emberek nem inherensen felsőbbrendűek a többi fajhoz képest, hanem csak konvencionálisan tekintjük magunkat felsőbbrendű entitásoknak.

A biocentrizmus eredetét kutató történész Donald Worster szerint a kortárs biocentrikus filozófia annak a felfedezésnek része, amelyben az ember ráeszmél önmaga és a természet közötti rokonságra, s szembefordul a természeten való emberi uralkodás keresztény etikájával.<sup>598</sup> E folyamatban Charles Darwin munkásságát Worster azon állomásnak tartja, amelyen a biocentrikus út bekerült a tudományos gondolkodásba. A szerző Darwin *Notebook on Transmutation of Species* (1837) művéből idéz: „Ha szabadjára engedjük a feltételezést, akkor az állatok, akik velünk együtt osztoznak a fájdalomban, betegségekben, halálban, szenvedésben és inségben – szolgálunk a legfáradtságosabb munkákban, társaink a szórakozásban – lehetséges, hogy egy közös őstől való származáshoz is közük van – lehet, hogy mi mindannyian egy hálózathoz tartozunk.” Darwin *A fajok eredetében* először mondja ki, hogy az ember nem természetfeletti eredetű.<sup>599</sup>

Aldo Leopold könyvében a *Sand County Almanac* – ban a *The Land Ethic* című esszéjében rámutat arra, hogy a múltban volt olyan, amikor a nőkre és a rabszolgákra úgy

---

<sup>594</sup> Uo.

<sup>595</sup> Curry, Patrick: *Ecological ethics: an introduction*. Polity (Polity Press, Cambridge 2011), pp. 60.

<sup>596</sup> Derr, Patrick George; Edward M. McNamara: *Case studies in environmental ethics*. Rowman & Littlefield. (Rowman & Littlefield Publisher, Oxford 2003), pp 21.

<sup>597</sup> Taylor, Paul: *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics* (Princeton University Press, Princeton 1986), pp. 99

<sup>598</sup> Worster, Donald: *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas* (Cambridge University Press., Cambridge 1994)

<sup>599</sup> Horrow, Aviva: *When Nature Holds the Mastery: The Development of Biocentric Thought in Industrial America* (University of Pennsylvania 2007), pp. 93.

tekintettek, mint tulajdontárgyakra.<sup>600</sup> Ma pedig már minden embernek garantálják a jogait és a szabadságát.<sup>601</sup> Leopold a modernizmus hiányosságának tartja, hogy ma a földi ökoszisztémákra még mindig mint tulajdonra tekintenek. Azt állítja, hogy az etikának ki kell terjednie a földre is, mint evolúciós lehetőségre és ökológiai szükségszerűsége.<sup>602</sup> Azzal érvel, hogy amíg az embert *ösztöne* arra motiválja, hogy versenyezzen társaival, addig az *etikája* arra, hogy kooperáljon társaival.<sup>603</sup> Javasolja, hogy az etika terjedjen ki a termőföldekre, vizekre, növényekre és az állatokra.<sup>604</sup> Arra kell ösztönözni az embereket, hogy ne versenyezzenek a földi élőlény társulásokkal, ökoszisztémákkal, hanem kooperatív módon működjenek velük együtt.

b.) Mouchang a nagyvallásokban is kimutatja a biocentrizmus kezdeményeit. Az iszlám biocentrikus vonatkozása abban áll, hogy minden teremtmény Allahtól függ, nem az emberektől. Ha a nem-emberi állatok és növények csak az emberek javát szolgálnák, akkor összeomlana a környezet. Minden élő létevel dicsőíti Allahot, s ha az ember feleslegesen pusztítja őket, azzal Allah dicsőítése elé állít akadályt. A Korán elismeri, hogy nem csak az emberek fontosak, hanem a természet tisztelete is. Mohamed szerint Allah megjutalmazza azokat az embereket, akik könyörületességet tanúsítanak a természet és az állatok iránt.<sup>605</sup>

A hinduizmus alapvetően biocentrikus jellegű, hiszen az embereknek nem tulajdonít különleges hatalmat a többi teremtmény felett. Minden élőlény magában hordozza az Atmant, vagyis a lelket. Brahman a hathatós oka, Prakrti (vagyis a természet) pedig az anyagi oka az univerzumnak.<sup>606</sup> Azonban Brahman és Prakrti valójában nincsenek megosztva: „Ők egy és ugyanaz, vagy talán helyesebben mondva, ők az 'Egy' a sokaságban, és a sokaság az 'Egy'-ben.”<sup>607</sup>

A buddhizmus materiálisan egyszerű életmódra tanítja híveit, valamint arra, hogy az ember ismerje meg az élet természetes ciklusait.<sup>608</sup> A buddhizmus kihangsúlyozza, hogy az univerzumban minden összefügg mindennel.<sup>609</sup> A fák hatással vannak az éghajlatra, a talajra,

---

<sup>600</sup> Silva, Carlos: *Biocentrism in Green Ethics and Philosophy: An A-to-Z Guide* (Thousand Oaks, CA: SAGE Publications Inc., New York 2011), pp. 56.

<sup>601</sup> Leopold, Aldo: *Sand County Almanac* (Oxford University Press, New York 1949), pp. 237.

<sup>602</sup> Uo. 239

<sup>603</sup> Uo.

<sup>604</sup> Uo.

<sup>605</sup> Shafaat, Ahmad: *Ecology and the Teachings of the Prophets Muhammad and Jesus in Islamic Perspectives*. (2012. 12. 01.), internetes hivatkozás: <http://www.oocities.org/alummah2000/Ecology-Islam.html> (Letöltve: 2017. szeptember 28.)

<sup>606</sup> Tucker, Mary Evelyn: *Religion and Ecology* (IslandPress, Washington 2014), pp. 149.

<sup>607</sup> Uo.

<sup>608</sup> Palmer, Martin & Finlay, Victoria: *Faiths and Conservation: Buddhist Statement* (The World Bank, Washington 2003), pp. 78-82.

<sup>609</sup> Uo.

és az állatokra. Az éghajlat is hatással van a fákra, a talajra, az állatokra. Az óceán, az ég, a levegő mind egymással kölcsönös viszonyban és kölcsönös függésben van; ahogy a víz élet, úgy a levegő is élet.<sup>610</sup> A buddhizmusban nemcsak a szupraindividuális egységek, hanem minden egyes élőlény fontos. Az ember nincs fölé rendelve a többi élőlénynek. Mouchang szerint a buddhizmus abban segíthet, hogy a természethez, mint barátunkhoz viszonyuljunk, akinek gondját viseljük. Ekkor látni fogjuk annak szükségét, hogy a természeten való uralkodás attitűdjét leváltsuk a természettel való együtt-cselekvés attitűdjére. A megvilágosodás útján haladva az ember minden létező szerves részének fogja látni magát és nem a természet irányítójának.<sup>611</sup>

## (ii) Méltányos és nem-méltányos környezeti etikák

A következőkben vizsgáljuk meg a méltányosság-központú és nem méltányosság-központú környezetetikákat. Az ember érdekét keresztény szempontból előtérbe helyező antropocentrikus környezetetikák méltányosság-központúak, az ember bibliai gondnoki hivatása ellen szót emelő környezetetikák pedig nem-méltányosság-központúak.

A nem- méltányosság-központú irányzatok nem helyeznek hangsúlyt az emberek közötti igazságtalanság és méltánytalanság problémájára.

Amint láttuk Mouchang magyarázatában a nem-antropocentrikusok szeretik magukénak tekinteni Szent Ferencet, Schweitzert, továbbá a nagyvallásokat, kiváltképp a keleti-eket. Keresztény horizontban azonban Ferenc és Schweitzer egyértelműen a keresztény szellemiség mérvadó alakjai. Ferenc az egyik legközismertebb katolikus szerzetesrend alapítója (*Ordo Fratrum Minorum*), Schweitzer pedig mélyen elkötelezett evangélikus lelkész.

A ferencesek különös figyelmet fordítanak a természeti világ jóságára és vidámságára. Szent Ferenc lelkesedik az állatok és az élettelen természeti tárgyak (például Nap, Hold, levegő), mint testvérek iránt, akik az Isten teremtettségének lakói. Az alázatosság és szelídség legmagasztosabb megnyilvánulásának Isten Krisztusban való megtestesülését látja, mely aktusban Isten önmagát (trinitológiai értelemben: a Fiát) adta áldozatul az *emberek* üdvösségére.

A krisztusi üdvözítés műve kihangsúlyozása *keresztény antropocentriskussá* teszi a ferences lelkiséget, mert az emberek szorúlnak rá az üdvözítésre, s nem a nem-emberi lények. Teológiai értelemben az ember által istenül meg a világ. Mivel az ember a kozmosz anyagából áll, az ember megistenülésével a kozmosz anyaga, ezáltal maga a kozmosz istenül

---

<sup>610</sup> Uo.

<sup>611</sup> Uo.



meg. Az ember *Isten-elutasításával* vagyis bűne miatt elszalasztja önmaga megistenülésének lehetőségét, ezáltal a kozmosz megistenülésének lehetőségét is. Az ember büntől való megváltása csakis ebben az értelemben megváltás az egész világnak. Magukat a nem-emberi entitásokat nem szükséges bűneltörő krisztusi megváltásban részesíteni. A nem-emberi lények ugyanis – mivel nem morális ágensek – nem is képesek bűnre, amelytől meg kellene őket szabadítani.

A ferences szabályzat alapján a tagoknak egyszerű életet kell élniük, és függetlenedniük kell az anyagi javak birtoklásában való tobzódástól. A ferences testvéreknek Jézus földi szolgálatában kell kiteljesedniük a rászorulókkal való szolidaritás és a kirekesztettekkel való igazságos bánásmód jegyében. Így a ferences szellemiség az egyház fennmaradását szolgálja Krisztus műve (az egyház) iránti hűséggel.<sup>612</sup> Schweitzer imént tárgyalt Élet-tisztelete etikája is keresztény antropocentrikus gyökerekből táplálkozik. Azonban a nem-keresztény vallásokat, főképp a keleti vallásokat lehetetlenség keresztény antropocentrikusoknak sorolni, s itt léphet be a *méltányos vs. nem-méltányos* felosztás.

Ha az irgalmassághoz, méltányossághoz és szolidaritáshoz való viszonyulás kardinális kritérium, akkor az iszlám (a mainstream áramlatai, tehát például a fanatikusok kizárva) a felsorolt keleti nagyvallások, és a zsidó-keresztény hagyomány, benne Szent Ferenc és Schweitzer teológiája környezetetikailag egy csoportba kell, hogy kerüljön: a *méltányosság-központú* csoportba.

A keleti vallások méltányosság-központú csoportba tartozásának bizonyítéka a keleti nagyvallások *ahimsā-elvűsége* és a zsidó-keresztény hagyomány *'Ne ölj!'*-elvűsége (a keresztény misericordia-val tehát a könyörületességgel együtt) összetartozása, egy irányba mutatása.<sup>613</sup> Az *ahimsā* (अहिंसा) szó a szanszkrit *hims* – árt igéből képzett főnév, a *himsā* – ártás, sértés, igazságtalanság főnéve és az *a* fosztóképző összetételéből áll. Az *ahimsā* magyarul egyszerűsítve *nem-ártás*-t jelent.<sup>614</sup> Az *ahimsā* gyakorlata arra az előfeltevésre épül, hogy minden élőlényben egyazon isteni spirituális energiának a szikrája nyilvánul meg. Így ha másnak ártunk, akkor tulajdonképpen saját magunknak ártunk. Az *ahimsā* alapján nem szabad ártani sem cselekedettel, sem szóval, sem gondolattal.

<sup>612</sup> Franciscan Earth Corp: *Living simply*, internetes hivatkozás:

<https://franciscanaction.org/earthcorps/article/living-simply> (Letöltve: 2017. szeptember 2.);

Conventual Franciscan Website: *Vows in community*, internetes hivatkozás: <https://www.franciscans.org/franciscan-fraternity> (Letöltve: 2017. szeptember 2.)

<sup>613</sup> A tízparancsolat 5. parancsa a „*Ne ölj!*”. Forrás: Kiv 20,13, MTörv 5,17, Mt 19,18, Mk 10,19, Lk 18,20, Róm 13,9, Jak 2,11. A misericordia erényéről: *Irgalmasság* in *Magyar Katolikus Lexikon*, internetes hivatkozás: <http://lexikon.katolikus.hu/I/irgalmass%C3%A1g.html> (Letöltve 2017. szeptember 10.)

<sup>614</sup> Spokensanskrit.org Dictionnary: *ahimsā*, internetes hivatkozás: [http://spokensanskrit.org/index.php?mode=3&script=hk&tran\\_input=ahimsa&direct=au](http://spokensanskrit.org/index.php?mode=3&script=hk&tran_input=ahimsa&direct=au) (Letöltve 2017. szeptember 10.)

A *'Ne ölj!'*-elv a zsidó-keresztény hagyományban nem csak a gyilkosság tilalmát jelenti, hanem azt, hogy nagyon fontos, hogy minden egyes emberi lényt tiszteljünk.<sup>615</sup> A saját és mások egészsége megőrzésére is vonatkozik a parancs, tehát a káros szenvedélyek művelése az ötödik parancssal szembehelyezkedő magatartás. Az Újszövetségben a *'Ne ölj'* (οὐ φονεύσεις) kiegészül a harag tilalmával, a másik ostobának, bolondnak nevezése tilalmával, az egymás közötti béke, az ellenségszeretet követelményével.<sup>616</sup> A bosszúálló agressziót még az önvédelemi helyzetekből is kitiltja: „*aki arcul üt téged jobb felől, tartsd oda annak arcod másik felét is!*”<sup>617</sup>

A hinduizmusban az ahimsā gyakorlása hozzájárul ahhoz, hogy az ember a következő újjászületésére minél kevesebb ártalmas karmát vigyen magával, hogy a *moksát* (megszabadulás minden vágytól) minél hamarabb elérje, vagyis minél hamarabb kiszabaduljon a lélekvándorlás során történő folytonos visszatérésből, egy szóval a szánszárából, magyarul a bolyongásból. A hinduizmus és a kereszténység környezetetikailag közös abban, hogy a mindkettőben az ember a többi élőlényhez képest nagyobb felelősséggel tartozik a teremtetésért.<sup>618</sup>

A buddhizmusban is központi szerepe van az ahimsā-nak. Az ahimsā mellett a kereszténység és buddhizmus kapcsolatában rejlő lehetőségek közt említi Nemeshegyi Péter SJ. (1923-), hogy mindkét fél tanulhat egymástól. A keresztény hívő a buddhizmus által motiváltabbá válhat arra, hogy teremtménytestvéri lelkülettel (ferences lelkület) viszonyuljon a növényekhez, virágokhoz, bogarakhoz, halakhoz, madarakhoz, állatokhoz. Ha ilyen lelkülettel viseltetik irántuk, rengeteget tanulhat is tőlük, amint ezt Jézus mondta az ég madarairól és a mezők liliomairól.<sup>619</sup> Az ilyen csodálkozó és tiszteletteljes lelkület a minden élőlényrel való szolidaritás érzésével lényeges szerepet játszhat az ökológiai krízis megoldásában.<sup>620</sup>

A dzsainizmusban is központi elv az ahimsā. Aprólékosabban szabályozott, mint a hinduizmusban. A kölcsönös függőség elve szerint a természetben, aki más élőlénynek árt, az végsősoron magának árt, hiszen egy ugyanazon isteni lélek éltet mindnyájunkat.<sup>621</sup> Az

<sup>615</sup> *A Tíz Parancsolat in Zsidó ünnepek, szokások, hagyományok*, internetes hivatkozás: <http://hagyomanyaink.blogspot.hu/2010/06/tiz-parancsolat.html> (Letöltve: 2017. szeptember 10.)

<sup>616</sup> Mt 5,21-48

<sup>617</sup> Mt 5,39

<sup>618</sup> Nemeshegyi Péter SJ.: *A világvallások típusai in Magyar Szemle* (1999/12), internetes hivatkozás: <https://te-rebess.hu/keletkultinfo/nemeshegyi.html> (letöltve: 2017. szeptember 28.)

<sup>619</sup> Mt 6,26-30

<sup>620</sup> Nemeshegyi Péter SJ.: *A világvallások típusai*

<sup>621</sup> Chapple, Christopher: *Hinduism, Jainism, and Ecology in Patheos.com*. (2012. 12. 03.), internetes hivatkozás: <http://fore.yale.edu/religion/hinduism/> (Letöltve: 2017. szeptember 28.)

ahimsā mellett a dzsainizmusban esszenciális tanítás az *önmérséklet* szükségessége. A dzsainizmus helyteleníti a természet ajándékainak pazarlását, és arra ösztönöz, hogy amennyire csak lehet, csökkentsük materiális szükségleteinket. Mohandász Karamcsand Gandhi (1869-1948), a dzsainizmus legismertebb személyisége egyszer úgy nyilatkozott, hogy ez a világ elegendő az emberi *szükséglet* számára, de nem az emberi *akarat* számára<sup>622</sup>

Az ahimsā és a 'Ne ölj!' alapján nem csak a nem-emberi lényekkel való empatikus viszony, hanem az embernek a másik emberrel való empatikus viszonya is előtérbe kerül a méltányosság érvényesítését előmozdítva. (Például a Gandhi féle passzív ellenállás, Szent Ferenc, Albert Schweitzer munkássága).

Az ahimszá és a 'Ne ölj!' egy irányba mutatása legexpresszívebben a művi abortusz megítélésében nyilvánul meg. A nem-méltányosság-központú környezetetikák a népességszabályozás szükségességét figyelembe véve a születésszabályozás egyik lehetséges módjának ismerik el a művi abortuszt.<sup>623</sup> Az ahimszá és a 'Ne ölj!' alapján egyaránt tilos a magzatnak ártani az említett vallások alapján.<sup>624</sup>

### (iii) Konklúzió

A fentiek konklúzióját a következőkben foglalhatjuk össze. A mainstream vallásos megközelítések – akár antropocentrikusok, akár nem-antropocentrikusok – a *méltányosság-központú* irányzatokat alkotják. Környezetetikai szempontból a nagyvallások közelebb állnak egymáshoz, mint a legtöbb szekuláris nem-antropocentrikus irányzatokhoz. A vallásos megközelítések egy csoportba sorolása mellett szól a 5.4. fejezetben említett ARC tevékenysége, valamint Ferenc pápa ökoenciklikája, amely így nyilatkozik: „*A bolygó lakosságának nagy része hívőnek vallja magát, ennek pedig arra kellene indítania a vallásokat, hogy kezdjenek párbeszédet egymással a természet gondozásáról, a szegények védelméről, a tisztelet és testvériség hálózatának építéséről.*”<sup>625</sup>

A szekuláris nem-antropocentrikus irányzatok többsége a *nem-méltányosság-központú* irányzatoknak felel meg. A csoporton belül egy különálló kiscsoportra a *könyörtelen* jelzőt javaslom. Ide sorolhatóak a malthusiánus megközelítések, kiváltképp a Hardin men-

---

<sup>622</sup> Alliance of Religions and Conservation (ARC): *Faiths and Ecology: What Does Jainism teach us about ecology?*, internetes hivatkozás: <http://www.arcworld.org/faiths.asp?pageID=7> (Letöltve: 2017. szeptember 28.)

<sup>623</sup> Singer, Peter: *Practical Ethics* (Cambridge University Press, Cambridge 1993), pp. 83-89.

<sup>624</sup> Bailey, Jacqui: *Abortion* (The Rosen Publishing Group, London 2011), pp. 35.

<sup>625</sup> Ferenc pápa: *Laudato si* 201

tőcsónak etikája vagy Quinn meghagyói ideája. A könyörtelen irányzatok folyamatosan hibáztatják és regulázni kívánják az emberiséget, mint kollektív egységet. Lovelock rákos daganatnak tartja az emberiséget, a malthusiánusok az élelmet tagadnák meg a nyomorult tömegektől. A Gaia elmélet könyörtelenségét jelzi, hogy ha Gaia valamelyik része rendellenessé válik, Gaia *önkéntelen* önvédelmi reakciója következik, amelyet az ember esetében Lovelock egyik könyvében *Gaia bosszújának* nevez.<sup>626</sup> Ebben hasonlít az archaikus Gaia istennőre mint az ember legfőbb táplálójára, aki szintén bosszút áll, ha valami vagy valaki nem hajlandó vele együttműködni. Az indiai Gali (az ősi Gaiának egy másik elnevezése) embervért ivott a nem engedelmeskedő emberek koponyájából. Lovelock Gaiája – bár embervért nem iszik szó szerint – a természetes szelekció eszközével a vele együtt nem működő emberek többmilliárdos tömegét semmisíti meg könyörtelenül a közeljövőben.<sup>627</sup> A keresztény irgalmasságtól, méltányosságtól és szolidaritástól való elzárkózás, egyszóval a könyörtelenség pregnáns példái ezek.

---

<sup>626</sup> Lovelock, James: *The Revenge of Gaia*

<sup>627</sup> Tóth I János: *Fejezetek a környezetfilozófiából* 16.;

Jékely Gáspár: *Tudomány és dogmatika* in *A természet Világa* (131/2000/9), internetes hivatkozás: <http://www.termeszetvilaga.hu/tv2000/tv0009/dogma.html> (Letöltve: 2017. szeptember 28.)

## 10. A gondnokság, mint a keresztény környezetetika alapeszméje

A szekuláris etikában először Carol Gilligan 1982-ben megjelent *In a Different Voice* c. művében körvonalazott egy gondoskodás etikát.<sup>628</sup> Gilligan műve kimondottan azt hangsúlyozza, hogy a gondoskodás egy női tulajdonság. A szerző szerint *a férfiakra* elsősorban *az elkülönülés és a mások jogainak tiszteletben tartása* jellemző, addig *a nők kapcsolatokban gondolkodnak, és a másokról való gondoskodás* jellemzi őket. A gondoskodás-etika abból indul ki, hogy az emberek közötti viszonyok és a hozzájuk kapcsolódó tevékenységek meghatározó erővel bírnak személyiségünkre. A gondoskodás-etika szószólói elutasítják azt a feltételezést, hogy morálisan kizárólag morális axiómák alapján cselekedhetünk. Véleményük szerint ez az etika, mely előtérbe helyezi az univerzalitást, a racionalitást és az autonómiát, nem fedi le teljesen az erkölcsiség lényegét, különös tekintettel a nők erkölcsiségére.<sup>629</sup>

Gilligan három olyan alapvető jellemzőt említ, melyek megkülönböztetik a gondoskodás-etikát (ethic of care) az igazságosságon alapuló etikától (ethic of justice). A gondoskodás-etika más kategóriák köré épül, mint az igazságosság, vagy ha tetszik, a szeretet igazsága a legfontosabb igazság, melyből a gondoskodás prioritása következik. A gondoskodó moralitás konkrét körülményekhez kötött és nem formális és absztrakt. A moralitást nem elvek fejezik ki, hanem egy tevékenység, a tevékeny gondoskodás (activity of care). Ez a moralitás mindennapi emberek mindennapos erkölcsi tapasztalatain alapul.

A gondoskodás-etika mint kidolgozott erkölccstan a tartalmi etikák körébe tartozik. Fontos jellemzője az, hogy a morális szituációk (moral situations) nem a jogok és a kötelezettségek nyelvén fogalmazódnak meg, hanem a gondoskodás viszonyainak fogalmi hálójában. Ebből a szempontból az erkölcsileg érett személy képes megérteni, és megteremteni az egyensúlyt a másokról, illetve az önmagáról való gondoskodás között. A konfliktusok megoldásának fő szempontja, hogy ne sérüljenek a fennálló kapcsolatok. Az erkölcsi konfliktusok megfogalmazásának módja az Én és a Másik szükségleteinek összehangolása a kapcsolatok hálójának megtartásával. Az érett moralitásban a férfi (igazságosságra épülő) és a női (gondoskodásra épülő) erkölcsiség egyesülhet egymással.

A szekuláris etikával szemben a keresztény gondolkodásban a gondoskodás, illetve a jó pásztor fogalma a kezdetektől fogva jelen van. Ez a modell lehetőséget ad a keresztények

---

<sup>628</sup> Gilligan, Carol: *In a Different Voice* (Harvard University Press, Massachusetts 1982)

<sup>629</sup> Deveaux, Monique: *Shifting Paradigms: Theorizing Care and Justice in Political Theory* in *Hypatia* (10, 1995/2), pp. 115-119

számára, hogy az ember morális kitüntetettsége mellett folytasson természetvédő és megőrző politikát. Az ember kitüntetett szerepét elutasító, vagyis nem-antropocentrikus jellegű környezetfilozófiák természetesen elutasítják a gondoskodó ember fogalmát, illetve a jó pásztor modelljét. Lovelock például úgy értékeli a keresztény gondoskodás előtérbe kerülését a környezeti problémákkal kapcsolatban, hogy az egyházak *felülvizsgálták* elveiket és hitvallásukat, hogy a környezeti krízis tényét figyelembe vehessék. Ennek eredménye annak tudatosítása, hogy az ember – noha még mindig uralkodhat a halak, a madarak és minden élő teremtmény felett – a Földdel való megfelelő bánásmódért Istennek tartozik felelősséggel. Lovelock szerint azonban e keresztény erőfeszítés meddő, mert – amint írja – Gaiai szempontból minden olyan kísérlet, amely az embernek bármiféle kitüntetett szerepet próbál indikálni, kudarcra van ítélve, mint a jóindulatú gyarmatosítás hasonló elképzelése.<sup>630</sup>

Természetesen a kereszténység nem felülvizsgálta, hanem *alkalmazta* a jó pásztor fogalmát a környezeti problémára. A felülvizsgálat ugyanis elvileg elvezethet a felülvizsgált elvek és hitvallások megváltoztatásához, amíg adott elvek és hitvallások *alkalmazásából* nem következik azok megváltoztatása. Bár a mainstream kereszténység körében érvényes az *ecclesia semper reformanda* elv, így a hitvallásokat és elveket újra és újra meg kell fogalmazni az újabb és újabb generációk nyelvén, de maguk az elvek és hitvallások lényegileg nem változnak. Lovelock állításával ellentétben a hitvallásukat a katolikusok nem vizsgálták felül, csak az eredeti tanítást alkalmazták az emberiség egyik legújabb kihívására, a globális környezeti problémára. A teremtett világról való emberi *gondnokság* nem új gondolat, hanem eredeti bibliai gondolat<sup>631</sup>, mely a környezeti krízis révén új aktualitással gazdagodott.

### 10.1. A gondnokságmodell további kritikája

Abból, hogy Isten szereti a természetet, sok keresztény arra következtet, hogy az emberek úgy kell tekinteniük saját magukra, mint a *természet gondnokaira*.<sup>632</sup> A Ter. 2,15-ben például Isten Ádámot azért helyezi az Édenkertbe, hogy azt *megmunkálja és őrizze*, vagy ha tetszik, *védje*, vagyis alapvetően a teremtés védelmére szólít fel Isten. S akik megbecslelenné, rongálják a teremtett környezetünket, megrontják azt a bizalmat, amelyet az Úristen

---

<sup>630</sup> Lovelock, James: *Gaia. Földi élet egy új nézőpontból* 110-111;

Doody, John; Paffenroth, Kim; Smillie, Mark: *Augustine and the Environment* (Lexington Books, New York 2016), pp. 65.

<sup>631</sup> Ter 2, 15 „Az Úristen vette az embert és Éden kertjébe helyezte, hogy művelje és őrizze.”

<sup>632</sup> Attfield, Robin and Rolston, Holmes: *The Ethics of Environmental Concern* (Oxford: Oxford University Press, Oxford 1983)

helyezett az emberbe, mint földi helytartójába.<sup>633</sup> Ez a gondnokságmodell (stewardship modell), amely a magyar nyelvű katolikus irodalomban *teremtésvédelem* néven szerepel.

Mivel a keresztény környezeti gondolkodást a gondnokságmodell alapozza meg, a gondnokságmodell antropocentrizmust bíráló kritikája igen széleskörű. A következőkben hét további nem-antropocentrikus kritikát veszek górcső alá.

#### (i) A gondnokságmodell inspirációjának kritikája

Problemátikus, hogy vajon *mi inspirálja* e nézet híveit, vagyis mi motiválja őket, hogy aggodjanak a nem-emberi világért, mivel az a válasz kínálkozik, hogy *nem maga* a nem-emberi világ, hanem az *Istentől való félelem* avagy az *Isten tisztelete*, azé az Istené aki a nem-emberi világnak is a tulajdonosa. Meglehetősen gyakorlatiatlanná teszi ezt a magyarázatot, hogy *igen nehéz meghatározni*, hogy az Istent hogyan érinti például egy esőerdő pusztása. Az Istenre való hivatkozás tehát feleslegesen tereli el az ember figyelmét egy sokkal lényegesebb és sokkal konkrétabban mérhető következményről, és pedig arról, hogy az esőerdő pusztulása hogyan hat a benne élő fajok életére. E figyelemelterelés egyenes út ahhoz, hogy az ember ne törődjön kellő súllyal bizonyos nem-emberi fajok igazságtalan kizsákmányolásával. A gondnokságmodell efféle álságosságát bizonyítja az, hogy egy a keresztény gondnokságmodellt bemutató könyv szerzői azt írják, hogy fájdalmas kényszerűségből szükségünk lehet arra, hogy marhákat mészároljunk le, de közbe sose felejtjük el, hogy ők is értékesek Isten szemében.<sup>634</sup>

A kritikával szembeni bírálatom alapja az Istenre-hatás ateista theosz alapú értelmezhetetlen megközelítéséből indul ki. Az ateizmus etimológiájában kimutatható görög Θεός – Theosz – (Isten), és a mainstream kereszténység Theosza nem egy. Ez azt jelenti, hogy az ateisták istenképe nem ugyanaz, mint a teisták istenképe, tehát az ateisták nem ugyanazt az istent tagadják, mint amiben a teisták hisznek. Keresztény horizontban a teista Theosz megbántása nem választható el a természet pusztításától. A természet bűnös pusztítása a kereszténység Istene ember általi megbántásával ér fel. Az öncélú profittermelés által megbántott áldozatok többek közt az antropogén környezeti ártalmak miatt menekülni kényszerülő szegények. Amit velük tesznek, azt pedig Istennel teszik. Jézus ugyanis tudtul adja, hogy amit

---

<sup>633</sup> Callicott, J.Baird: *Earth's Insights: A Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback* (University of California Press, Berkeley 1994)

<sup>634</sup> Wilkinson, Loren: *Earthkeeping in the Nineties: Stewardship of Creation* (Wipf & Stock Pub, Eugene, Oregon 1991), pp. 351-358.

bárával teszünk, azt vele (tehát Istennel) tesszük: „*Amit egynek tesztek a legkisebbek közül, azt nekem teszitek*”<sup>635</sup>

Az ateisták által elképzelt és tagadott Isten minden bizonnyal érzéketlen a természet pusztítására, és valamennyifajta rosszra, épp ezért tagadják. (Egy olyan isten nem is Isten vagy nem is létezik, amelyik minden rosszat megenged.)

Felmerült az az ellenvetés, hogy nem tudhatjuk, hogy Istent hogyan érinti a természetpusztító gyakorlat, például egy esőerdő kivágása. Az evangélium alapján erre az ellenvetésre azonban konkrét válasz adható. Az esőerdők elpusztításának negatív következményeit az érintett emberek (az ott élő indiánok és azok leszármazottai) konkrétan szenvedik el, s Isten ugyanebben a konkrét szenvedésben is részesül.

Jézus a vallásukat látszólag szépen gyakorló képmutatók magatartásáról ad kinyilatkoztatást, amelyet a környezeti bűnökkel kapcsolatban is alkalmazhatunk. Amíg Deckers a kereszténység tartalmi elemeként kezeli az álszentséget, addig a kereszténység olyan bűnnek tartja, amely ellen folyamatosan küzdenünk kell magunkban.

#### (ii) A gondnokág menedzseri mivoltának kritikája

A modernnek, illetve még néha a környezetvédők is a gondnokság modell helyett a teremtés *menedzserének* a fogalmát ajánlják. Azonban az antropocentrizmust bíráló kritika szerint a menedzselés fogalmával az *ember* legbrutálisabb beavatkozását is lehet igazolni a természetbe, mit sem törődve az okozott károkkal, amelyeket fel sem tud mérni. Ezért a menedzselése helyett nagyobb szükség lenne arra, hogy az ökoszisztémákat békén hagyjuk. S a többi ökológiai alrendszer esetében is inkább kövessük a többi élőlény példáját, akik elsősorban alkalmazkodnak a környezetükhöz, nem pedig átalakítják azt.

A kereszténység kitart a gondoskodó modell mellett. Nézetem szerint az ökológiai problémáinkat leginkább az okozta, hogy az emberek és emberi közösségek jelentős része a gondnoki kötelességeit sutba dobta, és helyette egy rövidtávú nyereségmaximalizáló viselkedésre tért át. Ez a viselkedés azonban nem más, mint egy *animal rationale* viselkedése. Paradox módon a korlátozott környezeti hatással rendelkező állatok, inkább követhetik az állati racionalitás logikáját, mint az ember, aki az állathoz képest sokszoros hatóképességgel rendelkezik. Lehetnek azonban kivételes helyzetek, amikor az ökológiai rendszer nem teljes, és ekkor az állati racionalitás ökológiai katasztrófához, s így az adott állati populáció összeomlásához is vezet.

---

<sup>635</sup> Mt 25,40



A Szent Máté szigeten kezdetben nem éltek rénszarvasok (sem farkasok), és a talajt tíz centiméter vastag rénszarvaszuzmó borította. 1944-ben egy 29 állatból álló rénszarvascsordát telepítettek a szigetre. A „paradicsomi” körülmények közé kerülő csorda létszáma kezdetben exponenciális ütemben nőtt. 1957-ben már 1350, 1963-ban pedig 6000 egyed élt a kis szigeten. Végül lelegelték a zuzmót és 1963-1964 kemény tele végzett a csordával. A tavaszt csak 41 tehén és egy terméketlen bika élte meg.<sup>636</sup> Ez a kipusztulás törvényszerű volt, mivel a rénszarvasok egy ragadozó mentes közegbe kerültek. Ezen külső korlát hiányában a rénszarvasoknak *önmaguk fogyasztását kellett volna korlátozni*, s akkor az idők végezetéig élhettek volna ebben a „paradicsomban”. A rénszarvasok azonban nyilvánvalóan nem képesek az önkorlátozásra.

Az önkorlátozás hiányát mutatja a húsvét-szigeti összeomlás. Itt a népesség gyors növekedését a természeti erőforrások (erdők) kimerülése követte, ami megakadályozta a tengeri halászásra alkalmas hajók építését, majd a táplálékhiány polgárháborún és kannibalizmuson keresztül csökkentette a népességet.<sup>637</sup> A környezetvédők között egyetértés van abban, hogy ez a hibás kör jelenleg az emberiség egésze esetében is fennáll. A keresztény felfogás szerint azonban az ember képes az önkorlátozásra, pontosabban az önfelelő korlátozásra, ugyanis az önkorlátozás (például öncélú pénzhalmozás, öntetszelgés megfékezése) által egy emberi személy magasabbrendű kiteljesedésre juthat (például több közösségi szeretet-élményben részesülhet). Ebben az értelemben a keresztény környezetetikáról nem mint korlátozó, hanem mint szabadító jellegű etikáról érdemes beszélni szemben a nem-antropocentrikus irányzatokkal, amelyek jóval kevésbé koncentrálnak a korlátozás után adódó emberi kiteljesedés nagyságrendekkel több lehetőségéről. Az előszóban volt erről szó.

### (iii) A nem-emberi teremtmények belső értéke el nem ismerésének kritikája

A szekuláris alapon álló környezetfilozófusok szerint a keresztény gondnokság modell a hangsúlyt az emberre és az Istenre helyezi, és elhanyagolja a nem-emberi ágensek szerepét a kreatív fejlődésben. Ha olyan vallás került volna domináns helyzetben, amely szerint az Istenen, majd később az Isten helytartója, az emberen kívül a többi teremtmény is aktív módon bekapcsolódhatott volna a teremtés-létrehozás eseményébe, akkor talán nem alakult

---

<sup>636</sup> Tóth I. János: *Környezetetika* („Mentor(h)áló 2.0 Program”, digitális tananyag), 5.2.2. rész, internetes hivatkozás: [http://www.jgypk.hu/mentorhalo/tananyag/kornyezetetikaV2/5\\_fejezet\\_szupraindividulis\\_egy-sgek.html](http://www.jgypk.hu/mentorhalo/tananyag/kornyezetetikaV2/5_fejezet_szupraindividulis_egy-sgek.html) (Letöltve: 2017. szeptember 30.), további internetes hivatkozás: <http://www.jgypk.hu/mentorhalo/tananyag/kornyezetetikaV2/index.html> (Letöltve: 2017. szeptember 29.)

<sup>637</sup> Diamond, Jared: *Háborúk, járványok, technikák. A társadalmak folyamatai* (Typotex Kiadó, Budapest 2009), pp. 451.

volna ki a nyugati gondolkodás főáramlatára jellemző erős antropocentrikus gondolkodás és a környezetpusztító társadalmi gyakorlat.

A gondnokságmodell védelmezői erre válaszként visszautasítják az erős antropocentrizmus vádját mondván, hogy ők elismerik a nem emberi természetet saját jogán. A természetnek keresztény felfogásban sem csak használati értéke van, hiszen az első teremtéstörténetben Isten jónak nevez minden általa teremtetett létezőt.<sup>638</sup> Tehát a nem-emberi világ már az ember teremtése előtt áldott volt, még azelőtt, mielőtt az ember számára hasznos eszköz-értékkel bírt volna.<sup>639</sup> A kritikai oldal viszont azt hangsúlyozza, hogy amikor a Biblia Istene nyugtázza teremtő napok munkáját azzal, hogy látta, hogy jó, akkor a kontextusnak megfelelően *nem belső* (intrinsic) *hanem külső* (extrinsic) jóra gondolt. Tehát a Biblia első teremtéstörténete a jó alatt az *instrumentális jót érti*, s szó sem lehet a nem-emberi létezők belső jóságáról.

Meglátásom szerint a horizont-eltérés miatt e vita egymással összemérhetetlen világképek, s ebből következően antropocentrizmus felfogások között folyik. Azonban a 3. 2. 2.-ben foglaltak alapján a keresztény horizontban nem tisztán az önérték a védelem és a tisztelet oka, hanem az *üdvterv*. Így valamennyi létezőre annyira kell vigyázni, amennyire az evangéliumi életút (vagy bibliai üdvterv) követéséhez szükséges. Amíg egy korallzátonyt érintetlenül kell hagyni, addig az álomkór-ostoros kórokozót Albert Schweitzert követve el kell pusztítani, ha az üdvtervet akarjuk követni.

Keresztény horizontban a 4. 1.-ben elemzett *analogia entis* alapján nem olyan éles a belső és eszközérték határa. Istennek van abszolút önértéke, s minden másnak csak származtatott értéke lehet, amint visszatükrözi és kifejezi Isten értékének valami kis töredékét. Az üdvterv megvalósulásában valamennyi létezőnek lehet értéke, az aszkétáknál még a testi szenvedést okozó létezőknek is (például egy ostornak), mert az így elért szenvedés segíthet a lélek tisztulásában. A testi szenvedést okozó létezők továbbá – ha magukban nem is számítanak értékesnek – lehetőséget nyújthatnak értékmegvalósításra, például egy rákos daganat leküzdése érték.

Értékes, ami az egyéni és közösségi üdvösséget segíti, és értéktelen, ami nem, s káros, ami hátráltatja. Ugyanazon létező, valakinél értékes, másnál kártékony lehet. Például ugyanazzal a pénzzel van, aki gyógyít, s van, aki ártatlanok életét oltja ki. A létezőkben rejlő potenciális erkölcsi érték mindig valamilyen tudatos cselekedetben aktualizálódik, akárcsak az

---

<sup>638</sup> Ter 1,4-31

<sup>639</sup> Callicott, J.Baird: *Earth's Insights: A Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback* (Berkeley: University of California Press 1994)

erkölcsi kár, például egy gyilkosság. Az antropocentrizmust bíráló értékkategóriák keresztény horizontban vegyesen alakulnak. Valamennyi önérték egyben eszközérték is. Például egy önértéke miatt érintetlenül hagyott korallzátonynak van eszközértéke, hiszen a szépsége olyan élménnyel tölti el a csodálatra nyitott embert, amely mindenképpen használ lelkének, pszicho-szomatikus úton pedig testi egészségének is. Az antropocentrizmust bíráló kritika szerint az ember értékét önértéke határozza meg, pedig keresztény horizontban az emberi önérték elválaszthatatlan az ember eszközértékétől. Maga Jézus Krisztus az emberiség üdvösségének záloga, tehát eszköze. Isten Országának eljövetelének és Isten dicsősége kinyilvánulásának eszközei vagyunk a kereszténység szerint, amely persze elválaszthatatlan az egyéni és közösségi emberi boldogság legintenzívebb megvalósulásától.

(iv) A belső érték eszközérték kategóriákkal szembeni indifferencia kritikája

Mint láttuk, a gondnokság modellben nem annyira fontos a belső érték – eszközérték kategóriapár, mint a szekuláris környezetetika paradigmában. E nézet képviselői ezt is hibaként róják fel mondván, hogy a gondnokság modell alapján nem lehet helyesen értelmezni ezeket az értékkategóriákat. A napjainkban tapasztalt súlyos környezeti problémák ideológiai gyökereit márpedig ezen érték-kategória pár nélkül nem lehet megragadni. Így a gondnokságmodell megmarad az erős antropocentrizmus szintjén, illetve annak legfeljebb egyfajta felvilágosult változatát éri el, amelyben nem csak a ma emberének az érdekeit tartják szem előtt, hanem legfeljebb a holnap emberének érdekeit is.

Erre a bírálatra a gondnokságmodellt preferáló John Paterson azt felelte, hogy a lényeg a környezeti válság megoldása, amelyhez arra van szükség, hogy az ember igényeivel egyensúlyba hozzuk a Föld ökológiai szükségleteit. Ezen szempont alapján többek közt a mezőgazdaságban jelentős környezetterheléssel járó kémiai növényvédő szerek használata helyett a természetben megtalálható bio-módszerekkel való védekezés lehetőségeit kell kutatni, például a fűrészdarazsak alkalmazását. A Föld szükségleteinek figyelembevétele feleslegessé teszi az egyes lények belső értékének számbavételét, hiszen annál jobban semmit/senkit sem lehet figyelembe venni, mint hogy a *szükségleteit* figyelembe vesszük.<sup>640</sup>

A szekuláris oldal, különösen az ún. individualista környezetetika szerint csak absztrakt értelemben lehet értelmezni a Föld szükségleteit, miközben a Földön élő lényeknek konkrét szükségletei vannak. A keresztény álláspont, ahogy a holisztikus környezetetika is,

---

<sup>640</sup> Paterson, John: *Conceptualizing Stewardship in Agriculture within the Christian Tradition* in *Environmental Ethics* (25, 2003/1), pp. 43-58.

elutasítja ezt az álláspontot. Egy ilyen látszólag ártalmatlan csúsztatás aláássa a Földön található szupraindividuális egységek (populációk, fajok, ökoszisztémák) érdekeit, hiszen az individuális alapokon álló szekuláris jellegű környezetetika képtelen azt figyelembe venni. Paterson szerint ez jól példázza a kategóriák felcserélésének – *misplaced concreteness* – esetét.<sup>641</sup>

A szekuláris környezet etikusok nem bizonyítják, hanem csak kijelentik, hogy a környezeti problémák ideológiai gyökereit a belső- illetve eszközérték-kategória pár nélkül nem lehet megragadni. Ezzel a kritika tautologikussá válik, hiszen végül is csak ennyit tudhatunk meg belőle, hogy a környezeti krízis szellemi okai kezeléséhez rossz az a modell, amelyben nem adnak kellő súlyt a belső- ill. eszközérték felosztásnak. Meglátásom szerint Paterson apologetikája megállja a helyét, mivel egy létező szükségletről való beszéd nem reked meg az absztraktság szintjén. Amikor valaminek vagy valakinek szüksége van valamire vagy valakire, az minden esetben konkrét szükséglet. Ha egy szükségletet nem tudunk konkrétan meghatározni – például amikor azt mondjuk: *nem is tudom, mire van igazán szükségem* –, amennyire csak lehet, konkretizálni kell a szükségletet azért, hogy kielégítést nyerjenek. Tehát az absztraktnak hangzó *Föld szükségletei* kielégítésére való felszólítás magában foglalja a konkrét szükségletek megállapítására való szólítást is. Mindenkinek emlékezetben kell tartania a *globális elvet*, hogy a Föld szükségleteihez kell igazodnunk, s ugyanezt mindenkinek *lokálisan*, konkrét szükségletek figyelembevételével kell gyakorlatba ültetni. Vegyük például a következő problémát. Az ezredfordulót követően a hazai *fecskeállomány* nagysága drámai mértékben csökkent. A fajok, s így a magyar fecskeállomány megőrzése a Föld egyik konkrét érdeke. Ennek része az is, hogy a panellakások ablakaiba fészkelő fecskecsaládok fészkeit a lakók nem ütik le a felmosónyéllel. Persze a lakóknak is jogos az a szükséglete, hogy tiszta maradjon az ablakuk. E szükségletnek *madárvédelmi* higiéniai eszközzel, vagyis fecskepelenkával lehet megfelelni, amely fészkenként legalább 30x20 cm körüli fa, fém vagy műanyag lapnak felel meg, amit közvetlenül a fészkek alá kell felszerelni.

#### (v) A gondnokságmodell papi-közvetítői emberfelfogásának kritikája

A Holland Protestáns Egyetem szisztematikus teológia professzora, Luco Van den Brom javasolja, hogy a keresztények tekintsék magukat Isten szolgálóinak.<sup>642</sup> Mint Isten szolgálói a

<sup>641</sup> Stanford Encyclopedia of Philosophy: *Alfred North Whitehead*, internetes hivatkozás: <http://plato.stanford.edu/entries/whitehead/> (Letöltve: 2017. szeptember 28.)

<sup>642</sup> Van den Brom, Luco J.: *The Art of a "Theo-ecological Netherlands Theologisch Tijdschrift* (Amsterdam 1997), pp. 298-313.

keresztények arra hívtak, hogy kövessék a Jó Pásztor, Jézus példáját<sup>643</sup> azért, hogy szabadságot hozzanak minden teremtménynek, és hogy kifejezzék Isten dicsőségét az egész teremtett világ nevében. A keresztényeknek ki kell fejezniük hálájukat a többi teremtmény létezéséért, imádkozni valamint közbenjárni kell értük a Jó Pásztor követőiként. Ugyanezt az elvet vallja Raymond Grizzle és Christopher Barret sok keresztényt mélyen megérintve. „*Mint papok, a keresztények arra vannak hívva, hogy közvetítsenek Isten és az egész teremtés valamint az emberi és a nem emberi között.*”<sup>644</sup> Az ortodox teológiában is jelen van-e szemlélet, mely szerint a keresztény emberek, mint Krisztus egyetemes papságának tagjai (akik nemcsak a felszentelt papok, hanem minden megkeresztelt ember) papok, közvetítők, akiknek feladatuk, hogy az egész teremtést visszavezessék Istenhez, mivel Isten az emberiségen keresztül váltja meg a teremtett világot.<sup>645</sup>

Az antropocentrizmust bírálók szerint a papi-közvetítői felfogás mélyén egy gőgös (hyperinflated) emberfelfogás húzódik, amely csakis erős antropocentrizmusra vallhat. Gőgös önteltség nélkül senki sem képzelheti saját magát vagy saját emberi fajtát olyan központi tényezőnek, amelyen keresztül az egész univerzum megváltást nyer. Problematikus feltételezés, hogy a (nem-emberi) természet helyreállítása vagy megváltása az ember intervenciójától függ. E feltételezésben ugyanis a természeti entitások úgy tűnnek, mint az emberiségtől függő passzív kedvezményezettek, amelyek egy jobb korszakra várnak, amely csak az embereken keresztül dolgozó Isten aktív ereje által fog megvalósulni. Azonban merő képtelenség, hogy az embereknek kelljen képviselni a nem-emberi természetet Isten előtt. Hiszen az emberek viszonylag későn jelentek meg az élet evolúciójának történetében. A legtöbb élőlény és faj már az ember megjelenése előtt kifejlődött, amikor még lehetősége sem volt annak, hogy képviselve legyenek az emberiség által. Mivel az élet hamarabb jelent meg az emberiségnél, valószínű, hogy az emberiség eltűnése után is sokáig folytatódni fog. Továbbá, mivel az emberi intervenció a természetbe gyakran ölést jelent, ezért nehéz elképzelni az ember működése megváltás hozzon a földi világnak. Az is elfogadhatatlan, hogy ha a természet nem az emberiség bűne miatt bukott el, akkor miért szükségszerű, hogy pont az emberiség által legyen visszahelyezve Isten kegyébe.

Az sem teljesen világos, hogy mit jelent a természeti lények emberi reprezentációja a gyakorlatban. Gregorios reprezentáció-elgondolása arra az utópisztikus elképzelésre épül,

---

<sup>643</sup> Jn 10,1-21

<sup>644</sup> Grizzle, Raymond E. and Barrett, Christopher B.: *The One Body of Christian Environmentalism* in *Journal of Religion & Science* (33, 1998/2), pp. 233–253.

<sup>645</sup> Chrysavgis, John: *Ecumenical Patriarch Bartholomew: insights into an Orthodox Christian worldview* in *International Journal of Environmental Studies* (64, 2007), pp. 9-18.

hogy a technológia által egyszer végbe fog menni az egész világ humanizációja, amely eredményeképp az egész univerzumot emberi test fogja borítani.<sup>646</sup> Azonban az ilyen utópisztikus elképzelések figyelmen kívül hagyják, hogy az emberiség által okozott természetrombolás nélkül a természet bizony jobb körülmények között lenne.

A szekuláris kritikai oldal kipellengérezzi a papi-közvetítői elgondolást azon elképzelése miatt is, amely szerint a természetnek egyáltalán szüksége van megváltásra. Ugyanis a kritikusok szerint e mögött gyakran az a feltételezés húzódik, hogy a természet elbukott az emberi bűn miatt.<sup>647</sup> E feltételezés lekicsinyli a nem-emberi természet autonómiáját és máságát, amelynek eleve nem is lenne szüksége semmiféle emberi intervencióra és reprezentációra, illetve eleve semmi köze sincs sem a bűnhöz sem az Istentől való eltaszítottsághoz.

A kritikai oldal szerint, ha adott, hogy Isten kapcsolatban van az egész világgal (ebben hisznek a keresztények), akkor az Istennek *nincs szüksége arra*, hogy az emberek kapcsolatban legyenek a természettel ahhoz, hogy Isten megmentse a természetet. A kereszténység istenelképzelésének megfelelő szuverén mindenható Isten a természettel kapcsolatosan bármilyen tervét meg tudná valósítani emberi segítség nélkül is.

Meglátásom szerint a világ megváltásának keresztény tanát csak akkor lehetne gőgös megnyilvánulásnak tekinteni, ha rosszul értelmezzük a megváltás fogalmát. Jézus Krisztus az új népet – ti. az általa összehívott zsidókból és pogányokból álló új népet – „*Istennek és Atyjának országává és papjaivá tette*”<sup>648</sup> Krisztus ezt a népet *az élet, a szeretet és az igazság* közösségévé alapította, eszközként is fölhasználja mindenki megváltására, és elküldi az egész földkerekségre a *világ világosságául és a föld sójául*.<sup>649</sup>

A természet megváltásának előrevetítése a Római levél nyolcadik fejezete fő teológiai mondanivalójának része. Eszerint a hívő a Krisztussal egyesült élet által léphet kapcsolatba az emberi üdvösséget (az ember transzcendens vágyódásának örök, személyes és közösségi kiteljesedését) megvalósító úgynevezett szabadító Lélekkel, aki nem más, mint a feltámadt Krisztus köztünk jelen levő ereje és hatalma. Ez a Lélek olyan életerőt adományoz, amelyet a mózesi törvény sosem tudott. E felülmúlhatatlan boldog szabad állapot harc közepette sarjad mind az emberiség történetében, mind az egyéni személy saját életútján. Szemben álló

---

<sup>646</sup> Gregorios, Paulos: *The Human Presence: An Orthodox View of Nature* (World Council of Churches, Geneva 1978), pp. 89.

<sup>647</sup> Rolston, Holmes: *Does Nature Need to Be Redeemed?* in *Journal of Religion & Science* (29, 1994/2), pp. 205-229.

<sup>648</sup> Jel 1,6; 5,9-10

<sup>649</sup> vö. Mt 5,13--16

erőterekről, hatalmi szférákról van itt szó: „*a test kívánsága a halálba vezet, a Lélek vágyódása ellenben élet és béke.*”<sup>650</sup>

A *test* a földhözragadt embert jelenti, aki segítség nélkül maradt, csak saját képességeire számíthat. Ebben az idézetben a *Lélek* ugyancsak a földhözragadt embert jelenti, akit Jézus éltető ereje, Lelke vezérel. Az énközpontú, önmagával eltelt ember csak olyan életet élhet, amely a halálba vezet, azaz az Istentől való teljes elidegenedéshez. Az ilyen ember nem érzi szükségét Istennek, nem veti alá magát az isteni törvénynek. Az éltető Lélek vezérelte ember azonban rátalál mind az életre, mind a békére. Pál arra is emlékezteti olvasóit, hogy a beteljesedés előtt szenvednünk kell Krisztussal, hogy vele együtt megdicsőüljünk. A szenvedés természetesen nem vethető össze a dicsőséggel, azzal az *Isten életében való bensőséges részesedéssel*, amely az emberre vár. Három tanúságtétel ad bizonyosságot számunkra e dicsőség nagyságáról: 1.) a természeté (Róm 8,19-22): „*Maga a természet sóvárogva várja Isten fiainak megnyilvánulását. A természet ugyanis mulandóságnak van alávetve, nem mert akarja, hanem amiatt, aki abban a reményben vetette alá, hogy a mulandóság szolgálai állapotából majd felszabadul az Isten fiainak dicsőséges szabadságára. Tudjuk ugyanis, hogy az egész természet (együtt) sóhajtozik és vajúdik mindmáig.*”, 2.) a hívőké (23-25): „*De nemcsak az, hanem mi magunk is, akik bensőnkben hordozzuk a Lélek zsengejét, sóhajtozunk, és várjuk a fogadott fiúságot, testünk megváltását. Mert megváltásunk még reménybeli. Az a remény viszont, amit már teljesedni látunk, többé nem remény. Amit valaki lát, azt reméli? Ha tehát reméljük, amit nem látunk, várjuk állhatatosan.*” 3.) a Léleké (26-30): „*Gyöngeségünkben segítségünkre siet a Lélek, mert még azt sem tudjuk, hogyan kell helyesen imádkoznunk. A Lélek azonban maga jár közben értünk, szavakba nem önthető sóhajtozásokkal. S ő, aki a szíveket vizsgálja, tudja, mi a Lélek gondolata, mert Isten tetszése szerint jár közben a szentekért. Tudjuk azt is, hogy akik Istent szeretik, azoknak minden javukra válik, hiszen ő saját elhatározásából választotta ki őket. Akiket ugyanis eleve ismert, azokat eleve arra rendelte, hogy Fiának képmását öltse magukra, így lesz ő elsőszülött a sok testvér között. Akiket előre erre rendelt, azokat meg is hívta, akiket meghívott, azokat megigazulttá tette, akiket pedig megigazulttá tett, azokat meg is dicsőítette.*”

Az első idézet szekuláris környezetfilozófiai horizontban gögösen hangzó mondatai érdekesek környezetetikailag. Meglátásom szerint a természet tanúságtételét abból lehet megérteni, hogy a teremtés képtelen elérni célját, ugyanis *olyan célról van szó, amelynek*

---

<sup>650</sup> Róm 8,6

*felfogásához és megvalósításához emberi tudatra és akaratra van szükség.* Így a természetnek *önmagában* nem is lehet olyan célja, amelynek a megvalósításához speciálisan emberi tudatra van szükség. A Földön az emberen kívül nincs olyan lény, akinek a legfőbb célja az üdvösség. Az ember csak akkor érheti el az üdvösséget, ha betartja Isten törvényeit. Az ember azonban túl sokszor ellentmond az isteni törvényeknek, pedig képes lenne betartani azokat. Ennek megfelelően kell érteni azt a szövegrészletet, hogy minden teremtmény sóhajtozik, várva a káosz végleges megszűnését, valamint a teljességnek és épségnek a helyreállítását.<sup>651</sup>

A természet efféle sóhajtozása csak irodalmi kifejezőeszközként és pedig megszemélyesítésként érthető. A megszemélyesítés logikai alapja egy egyszerű indukció: Az ember teste által része a természetnek, tehát az emberrel történő események egyben a természettel történő események is. A természet sóhajtozása azáltal kaphat meghallgatást, hogy az ember – rosszra hajló akarata ellenére – Isten megváltó kegyelméből mégiscsak elérheti az üdvösséget. A kereszténység szerint a természet végül is el fogja érni a célt. Ugyanebben a logikában értendő a természet emberi bűn általi bukása és emberáltali helyreállítása, a természet emberáltali reprezentációja Isten előtt. A kritikai oldalról bírált szentírási rész keresztény horizontban semmiféle gőgös érzésre nem ad okot.

Az ember földi életében természeti környezete létezőin keresztül tudja megvalósítani azokat a döntéseit, amelyekben az isteni törvényekhez való igazodást választja vagy elutasítja. Tehát az ember a természet adta cselekvési lehetőségekkel való pozicionáláson keresztül mutatja meg Istennek, hogy mit tesz a körülötte levő anyagvilággal, és hogy az anyagvilágot az isteni törvényeknek való megfelelés oldalán vagy az ellenoldalon „képviseli”.

Ráadásul a kereszténységben gyökeredző metafizikai optimizmus és gyenge antropocentrizmus az átlagember számára jóval elfogadhatóbb, mint a modernitás már lejáratódott erős antropocentrizmusa, illetve a szekuláris környezetvédelem által javasolt nem-antropocentrikus megközelítés. A kereszténység gyenge antropocentrizmusa egy olyan válasz a környezeti válságra, amely az átlagember számára is követhető. Ilyen lépés például olyan termékek bojkottja, amelyek feleslegesen terhelik a környezetet, például a tervezett elavulással már eleve lerontott minőségű műszaki termékek esetében.<sup>652</sup>

---

<sup>651</sup> Pilch, John J.: *Galata és Római levél* in *Szegedi Bibliakommentár* (Korda Könyvkiadó-Bencés Kiadó, Kecskemét-Pannonhalma 1994), pp. 55.

<sup>652</sup> Európai Parlament: *Az Európai Parlament 2017. március 14-én elfogadott módosításai az elhasználadott járművekről szóló 2000/53/EK irányelv, az elemekről és akkumulátorokról, valamint a hulladékelemekről és -akkumulátorokról szóló 2006/66/EK irányelv, valamint az elektromos és elektronikus berendezések hulladékairól szóló 2012/19/EU irányelv módosításáról szóló európai parlamenti és tanácsi irányelvre irányuló javaslat*hoz, internetes hivatkozás:



(vi) Douglas William Shaw futball játékos-menedzser elméletének kritikája

A gondnoki modellt interpretálva Douglas William Shaw úgy látja, hogy ember úgy szerepel a természetes világban, mint a futballban a *játékos-menedzser*, aki részt vesz a játékban, de neki a többiektől megkülönböztető speciális felelőssége van a team és a tulajdonosok felé.

<sup>653</sup> Shaw abból indul ki, hogy egy jó játékos-menedzser a játékosait nem pusztán haszonforrásoknak tekinti. Viszont a kritikai oldal abból indul ki, hogy a gyakorlat azt mutatja, hogy a játékosok értékelése végül is a játéktudásuk szerint történik, tehát a játékosok értéke *hasznosságuk* (eszközértékük) függvénye. Ez abból is látszik, hogy a játékos-menedzser a játékosokat haszonértékük alapján egymással helyettesi, pénzért adja és veszi őket. Az antropocentrizmust bírálók szerint a gondnokság modell tehát e játékos-menedzser interpretációban sem haladja meg az erős antropocentrizmust, hiszen a Földön az emberiség (a játékos-menedzserhez hasonlóan) a nem-emberi dolgokat cserélhető javaknak, *árucikknek* tartja (a futballistákhoz hasonlóan), amelyekkel lehet pénzért kereskedni

Az analógia abban sántít – így Deckers –, hogy Shaw felfogása szerint – ellentétben a játékosokkal – a természet képtelen kommunikációra. Shaw elmélete megreked az erős antropocentrizmusnál, mivel a nem-emberi létezők önértékét teljes figyelmen kívül hagyja. A természet ezen felfogás szerint képtelen megvétózni menedzsere stratégiáit. Mivel a menedzselt egyáltalán nem képes ellentmondani menedzserének, meglehetősen arrogáns menedzselésről beszélhetünk.

Hogyan értékelhető e polémia a keresztény antropocentrizmus szempontjából? Shaw a menedzser példával *szemlélteti*, hogy a gondnokságmodell hívei hogyan értik saját modelljüket. Egy szemléltető példát, vagy hasonlatot azonban bármikor lehet a beszélő szándékával ellentétesen értelmezni. Például, ha én azt mondom magamról, hogy szelíd vagyok, mint a galamb, akkor mindenki retteg tőlem, aki arra gondol, hogy a galambok meglehetősen agresszív állatok, hiszen hajlamosak bántani és elüldözni az élelemtől gyengébb társaikat. De a szimbolikának és a biológiának nem szükséges szó szerint ugyanazt mondania. Egyáltalán nem zavaró, hogy a biológusok felvilágosítanak, hogy a fehér parlagi galamboktól még a vadkacsák is rettegnek, s közben a történelem során úgy alakult, hogy a fehér galamb lett a

---

<http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?type=TA&reference=P8-TA-2017-0069&format=XML&language=HU> (Letöltve: 2017.)

„A tervezett amortizáció egyre növekvő problémát jelent, hisz az valójában ellentmond a körforgásos gazdaság céljainak, ezért ennek megszüntetésén összehangolt erőfeszítésekkel kell együtt dolgoznia minden érintettnek, az iparágnak, a vevőknek és a szabályozó hatóságoknak.”

<sup>653</sup> Shaw, Douglas William: *Wreck of the Braer* (Crosby and Hardwick, New York 1996), pp. 51-65.

béke szimbóluma. Érvénytelen az az ellenérv, amely a szemléltető hasonlat (állítás) kifejezőeszközének az érvényességét vitatja. Ellenérvet a szemléltetett állítás ellen kellene felhozni. Deckers ellentmondását nem tudom igazi ellenérvként elfogadni, hanem egyszerű viszont-szemléltetésnek. Amíg a gondnokságmodell képviselői amellet állnak ki, hogy többre kell értékelni a természetet, mint pusztá haszonforrásoknak, addig a kritika egyszerűen annyit állít, hogy a gondnokságmodell képviselői nem képesek erre, hanem *a menedzseltjeit kizsigerelő menedzser viselkedést* társítják a gondnokságmodell által ajánlott viselkedéshez.

A gondnokságmodelltől elválaszthatatlan keresztény morál ugyancsak elítéli a menedzseltjeit kizsigerelő menedzserei viselkedést. Deckers-szel szemben megállapítható, hogy a kereszténységben az ember nem lehet pusztá árucikk. Eusebio Hernández Sola spanyol ágostonrendi szerzetesi előljáró kijelentette, hogy tisztelni kell a személyt, akinek méltósága sohasem lehet árucikk.<sup>654</sup> Ferenc pápa pedig az olasz bioetikai bizottsághoz szóló beszédében az embrióról nyilatkozta, hogy nem árucikk.<sup>655</sup> A 2015-ös Föld napján katolikus közösségek, mozgalmak és a média képviselői gyűltek össze Rómában, hogy együtt nézzenek szembe az éhezés problémájával. Külön hangsúlyozták, hogy az élelem nem pusztán árucikk, a Föld pedig olyan közjó, amelyet minden áron védelmezni kell – hangsúlyozzák.<sup>656</sup> Hosszan lehetne még sorolni a bizonyítékokat annak bizonyítására, hogy Deckers téved, amikor a gondnokságmodell kontextusában értendő menedzser-példát a rábízottjait kiszípolozó öncélú profit-centrikus menedzser példájával azonosítja.

Meglátásom szerint a menedzserpélda jól szemlélteti a keresztény antropocentrizmust, amely – szemben Deckers állításával – távol áll a szélsőséges antropocentrizmustól.

#### (vii) A teocentrikus perspektíva kritikája

A Magyar Katolikus Püspöki kar a *Felelősségünk a teremtett világért* című környezeti válsággal foglalkozó körlevelében kimondja, hogy a keresztény ember természeti környezettel

---

<sup>654</sup> Magyar Kurir Katolikus Hírportál: *Szerzetesek az emberkereskedelem ellen*, internetes hivatkozás: <http://www.magyarkurir.hu/hirek/szerzetesek-az-emberkereskedelem-ellen> (Letöltve: 2017. szeptember 28.)

<sup>655</sup> Somogyi, Viktória: *Ferenc pápa az olasz bioetikai bizottsághoz: az embrió nem árucikk* in *Vatikáni Rádió weboldala* (29/01/2016), internetes hivatkozás: [http://hu.radiovaticana.va/news/2016/01/29/a\\_p%C3%A1pa\\_az\\_olasz\\_bioetikai\\_bizotts%C3%A1ghoz\\_az\\_embri%C3%B3\\_nem\\_%C3%A1rucikk/1204641](http://hu.radiovaticana.va/news/2016/01/29/a_p%C3%A1pa_az_olasz_bioetikai_bizotts%C3%A1ghoz_az_embri%C3%B3_nem_%C3%A1rucikk/1204641) (Letöltve: 2017. szeptember 28.)

<sup>656</sup> Magyar Kurir Katolikus Hírportál: *Ferenc pápa a környezet védelmére hívott a Föld napján*, internetes hivatkozás: <http://www.magyarkurir.hu/hirek/ferenc-papa-kornyezet-vedelmere-hivott-fold-napjan> (Letöltve: 2017. szeptember 28.)

szembeni magatartása hitben gyökerező voltát tekintve *teocentrizmus*.<sup>657</sup> A püspökök a teocentrizmus fogalom alkalmazásával lényeglátóan utalnak a keresztény antropocentrizmus kvintesszenciájára.

*Az ontológiai teocentrizmus* felfogásában Isten a világnak, és azon belül minden egyes embernek létesítő oka és létezésének legfőbb célja valamint folyamatos létben tartója. Az *analogia entis* alapján ez azt jelenti, hogy a szellemi és az anyagi létezők között nem csak különbség van, hanem rokonság és hasonlóság is, hiszen egyazon léalapból részesülnek, mint létezők.

*Az episztemológiai teocentrizmus* felfogásában az Isten-ismeretnek, és minden egyéb ismeretnek Isten "szava" az első feltétele.

*A teológiai teocentrizmus* felfogásában a keresztény teocentrizmusban a filozófia a teológia szolgáloja: *ancilla theologiae*, amely a hit tartalmára reflektál a természetes ész fényében. *Credo, ut intelligam*,<sup>658</sup> magyarul: *Hiszek, hogy tudjak*. – hangzott a középkori filozófusok jelmondatává lett anselmusi ima. Ez arra utal, hogy egy filozófus minél természetesebb, bensőségesebb, imádságosabb kapcsolatban van a hit és Kinyilatkoztatás Istenével, és minél inkább átéli az Evangélium örömét, annál gazdagabb hittapasztalat áll rendelkezésre, amit szellemi erőfeszítéssel filozófiailag feldolgoz.

*Az etikai teocentrizmus* felfogásában Isten az értékes cselekedetek irányadója, vagyis az általa teremtetett objektív értékek illetve hiányuk felismerésének lehetőségi feltétele. Az Istennel való találkozás átélésében megnyilatkozó hittapasztalatra *reflektáló intellektuális tudásból* a mindennapok szituációiban való eligazodáshoz segítséget nyújtó *gyakorlati filozófiai lett*. Ez etikai irányelveket is megfogalmazhat a tudni vágyó hívő számára, hogy hogyan élhet a Szentírás etikai tanításával harmóniában.

*A tudományfilozófiai teocentrizmus* felfogásában a teocentrikus mentalításban a szaktudományok művelése sosem öncél, hanem eszköz, amely az ember Isten felé tartását segíti. Például a lutheránus Kepler így imádkozott a bolygómozgások harmadik törvényét magyarázó könyve befejeztével: „*Ó Uram. Arra törekedtem, hogy fejtegetéseimet olvasó emberek megismerjék műveid nagyszerűségét, már amennyit korlátolt értelmemmel végtelen gazdagságukból felfoghattam.*”<sup>659</sup>

*Az esztétikai teocentrizmus* felfogásában a művészetek célja, hogy az embert segítse

---

<sup>657</sup> Magyar Katolikus Püspöki Konferencia: *Felelősségünk a teremtetett világért* (Szent István Társulat, Budapest 2008), section 39.

<sup>658</sup> Anselmus Cantuariensis: *Proslogion*, section 15., internetes hivatkozás: <http://www.thelatinlibrary.com/anselmproslogion.html#capxv> (Letöltve: 2017. szeptember 28.)

<sup>659</sup> Gitt, Werner: *Jelek a mindenségéből* (Evangéliumi Kiadó, Budapest 1997), pp. 50.

Isten felé tartó üdvútján. A lutheránus Johann Sebastian Bach életét arra tette fel, hogy a zene nyelvén szólaltassa meg az Igét, amelyet arra alapozott, hogy a zene szárnyakat ad az ember Isten-dicséretének és ég felé irányítja az imádság hangjait.<sup>660</sup>

A *környezetetikai teocentrizmus* felfogásában a gondnokságmodell kap központi szerepet. Van den Brom a *teocentrikus* perspektíva felvételét javasolja, hogy a gondnokságmodellt megvédje az az erős antropocentrizmus vádjától. A teocentrizmusban Isten a létezés, mint olyan központi tényezője, a létezés oka és célja, valamint a létezés rendjének és módjának meghatározója és örök fenntartója. A Föld és rajta természeti környezetünk pedig Isten ajándéka.

Deckers kritikája szerint legalább *három probléma* adódik a teocentrikus ökológiai etikával kapcsolatban, amely az ember Isten iránti tiszteletével akarja megalapozni az ember nem-emberi lények általi tiszteletét.

a.) Az első probléma szerint az a hittétel, hogy Isten minden dolog középpontja, és a hozzáállás, hogy Isten elvárása szerint kell cselekednünk, *mindössze közhely* a hívők körében. Semmit sem segít *az emberek és a nem-emberi lények közötti konfliktus megoldásában*, mivel gyakorlati útbaigazítást nem ad. E gyakorlatiatlanság miatt Van den Brom álláspontjából két egymással ellentétben álló, szélsőséges környezeti gondolkodás következhet:

(i) Az egyik lehetőség a bioegalitáriánus pozíció, mivel az egymással érdekkonfliktusban levő élőlények egy értékszintre kerülhetnek. A bioegalitáriánus konklúziót azonban csak elméleti szinten kell tekintetbe vennünk.

(ii) A másik lehetőség, az eufemizált erős antropocentrizmus már gyakorlatilag is jelentős. A zsidó-keresztény teocentrizmusban a teremtetést mint ajándékot Isten a *homo sapiens*-nek ajándékozta. Az emberiség elsőbbségének efféle hangsúlyozása pedig odavezet, hogy ember és nem-ember közötti konfliktusban mindig a nem-emberi fél lesz a vesztes. A nem-emberi élőlények ezáltal sohasem lesznek többek, mint ajándékok a tányérunkon. Így nem meglepő, hogy Van den Brom arról számolt be, hogy miközben a most elemzett tanulmányát írta, boldogan fogyasztotta az emlős állatok húsát.<sup>661</sup>

b.) A második probléma szerint a teocentrikus környezetetika semmit sem mond a nem-hívők számára. Így a nem-hívők, akik nem tisztelik kellőképp a nem-emberi természetet nem vonhatóak felelősségre a természettel szembeni agresszióért, hanem csak azért, mert nem hisznek Istenben.

---

<sup>660</sup> Wilson-Dickson, Andrew: *A kereszténység zenéje* (Gemini, Budapest 1994), pp. 96.

<sup>661</sup> Uo.

c.) A harmadik probléma szerint, ha a természet csak azért értékes, mert Isten értékeli, akkor nekünk csak indirekt és másodrendű kötelességeink vannak a nem-emberi természet felé. Hány jóézésű ateista sőt, hívő is tiltakozhatna mondván, ők úgy érzik, hogy nekik mint embereknek a természet irányában is direkt (közvetlen) kötelességeik vannak.

A következőkben a fenti kritikát keresztény szempontból értelmezem és bírálok.

a.) Az első probléma a következő: A 4. 2. (iii) részből tudjuk, hogy korunkban azt hangsúlyozzák, hogy a kereszténység nem viselkedés-szabálygyűjtemény. A keresztény hívőnek sokkal inkább az alapvető Krisztus-követő lelkiületben kell elmélyedni, amely egyre inkább képessé teszi arra, hogy megtalálja a helyes utat olyan szituációban is, amelyről konkrétan még nem volt dolga. Az *Isten utasítási szerinti cselekvés normája* nem közhely, hanem egy életen át tartó személyes folyamat. Sikere vagy kudarca a személy egyéni élettörténetének valamennyi döntésében nyomon követhető, tehát jelentősége nem teoretikus, hanem sokkal inkább gyakorlati. Meglátásom szerint az átfogó lelkiiség figyelmen kívül-hagyása mutatkozik meg Deckers következtetésében, mely szerint Van den Brom álláspontjából két egymással ellentétben álló, szélsőséges környezeti gondolkodás következhet.

(i) A bioegalitáriánus következmény feltételezése még elméleti szinten is abszurd, ugyanis bár Isten valamennyi teremtményéről azt nyilatkozta, hogy *jó*, ebből nem következik a különféle létezők fontossági hierarchiájának tagadása. A vírusokat ezért nem kell *jónak* tekintenünk. Ha a hatnapos teremtetéstörténetek szerzői által képviselt teológia értelmében vesszük a teremtetett *világot*, mást jelent a világ (szó szerint a föld és az ég) a teremtetéstörténet kontextusában, mint a mai általános értelemben. A teremtetéstörténet teológiai kontextusában a világ az ember üdvösségét segítő tényezők rendezett gyűjteménye, amelyben Isten nemcsak az emberről, hanem az állatokról is gondoskodik. Ebben a gyűjteményben nem kaptak helyet az emberek és teremtetéstörténet szerint teremtetett állatok léte ellen működő tényezők, így a ma ismert veszedelmes vírusoknak megfelelő teremtményt nem találunk a bibliai teremtetéstörténetekben. Tovább a keresztény ontológiai gondolkodásban a *rossz* nem valami, hanem valaminek a *hiánya*, így a betegség az egészség hiánya, a vírusfertőzés is. A *hatnapos teremtetéstörténet teológiája értelmében vett világnak* semmiféle rossz sem képzi részét, így a vírusok sem tartoznak bele. Ebből arra következtetnek, hogy egyértelmű válasz van a kérdésre, hogy valamely vírus és az ember, vagy akár háziállata érdekkonfliktusában melyik felet kell előnyben részesíteni.

(ii) A biológiai fajfogalom (*homo sapiens sapiens*) használatának a problematikus-sága itt ugyanúgy aktuális, mint a Gaia elméletben. Ugyanis nem a biológiai értelemben vett fajnak, a *homo sapiens sapiens*nek, hanem minden egyes emberi személynek ajándékozta

Isten a mindkét teremtetéstörténet teológiája értelmében értendő világot. Minden esetre igaza van a kritikának abban, hogy az emberiség elsőbbségének keresztény antropocentrikus hangsúlyozása minden esetben odavezet, hogy ember és nem-ember közötti konfliktusban az ember élvez elsőbbséget. Azonban ez környezetetikailag indifferens, amely szintén a keresztény horizontú emberfogalomból következik, mivel *minden ember* érdeke az elsőrangú, amely felülírhat önös emberi érdekeket. Például, ha egy luxusmániás emberpopuláció az óceán vizébe mesterséges luxusszigetet akar építtetni, a luxusmániások parciális érdeke szembekerül mind az ökológiai egyensúlyhoz szükséges élőlényekkel, amelyek az építkezés során súlyosan károsulnak, mind pedig a keresztény horizontú *emberrel*, mivel az ökológiai egyensúly károsítása a jelenleg és a jövőben élő emberek életét egyaránt károsítja. Ráadásul keresztény horizontban a luxusmániás csoport is tudva- tudatlan saját érdeke ellen van, mivel a materiális luxus túlzott felbecsülése téves boldogulási útnak, vagy tudatos bűnnek számít.

Szekuláris szempontból egy ilyen mesterséges sziget sikeres kivitelezésekor az emberi érdek érvényesül a károsult nem-emberi élőlényekkel szemben. Keresztény antropocentrikus szempontból viszont *a tévedés és a bűn* érvényesül az emberi és a nem-emberi lények kárára egyaránt. Aquinói Tamás szerint az állatoknak nincsenek ugyan jogaik, azonban a velük való kegyetlenkedés nem fogadható el, mivel ez az ember morális lealacsonyodásával jár együtt. Az állatokkal való rossz bánásmód ugyanis maga után vonja az embertársainkkal való sérelmes viselkedés megszokottá válását, beidegződését, a kegyetlenkedés és a közöny fokozódását.<sup>662</sup> Kant is átveszi ezt az *ún. indirekt kötelesség* elvében, amely szerint az állatokkal szemben azért kell körültekintően eljárunk, mert ezzel (bizonyos) emberekkel szembeni kötelességeinknek kell eleget tennünk. Tehát egy megkínzott állat és a kínzó ember érdekkonfliktusa során egyaránt vesztes a kutya is, a kínzó személy is és az emberi társadalom is.

b.) A második probléma a következő. Nem releváns kategorikusan kijelenteni, hogy a teocentrikus környezetetika semmit sem mond a nem-hívők számára. A kritikai mondat akkor lenne releváns, ha biztosak lehetnénk abban, hogy a keresztény lelkiiség nem hat a nem-hívőkre. A valóságban sokan vannak, akik nem hívőknek vallják magukat, azonban tisztelik a kereszténységet, s engedik, hogy hasson rájuk a keresztény lelkiiség. Sokan vannak, akik Isten teremtményeiként tisztelik a *teremtett világ* lényeit. Egy vallási közösség

---

<sup>662</sup> Gyöngyösi Zoltán: *Az állatok joga és jogalanyisága*, internetes hivatkozás: [http://www.jogiforum.hu/files/publikaciok/dr\\_gyongyosi\\_zoltanaz\\_allatok\\_joga\\_es\\_jogalanyisaga\[jogi\\_forum\].pdf](http://www.jogiforum.hu/files/publikaciok/dr_gyongyosi_zoltanaz_allatok_joga_es_jogalanyisaga[jogi_forum].pdf) (Letöltve: 2017. szeptember 28.)

hatással lehet szekuláris személyekre. Egészséges lelkiületű nyugati nem-hívő vagy keresztény, amikor dzsainisták közösségével érintkezik, a találkozás hatására másképp fog tekinteni az ártatlan állatokra, mint korábban, de ettől még, mert nem kezd el hinni a dzsainizmusban. Ha egy egészséges lelki nem-hívő ferences rendi állatszeretők közösségével érintkezik, hatással lesz rá a ferencesek állatokhoz való hozzáállása.

Az alapvető interperszonális tisztelet szükségességének tényére hivatkozva bírálom azt a feltételezést is, hogy a kereszténység szerint a nem-hívők, akik nem tisztelik kellőképp a nem-emberi természetet, nem vonhatóak felelősségre a természettel szembeni agresszióért, hanem csak azért, mert nem hisznek Istenben. Ha egy dzsainista közösségbe kerülve valaki válogatás nélkül tapossa a földön mászkáló állatokat, nem azért kell felelősségre vonni, mert nem hisz a dzsainizmusban, hanem azért, mert nem tartja tiszteletben és sérti a dzsainisták érzését. Ha a pannonhalmi apátság arborétumában egy nem-hívő el kezdi tépkedni a fák levelét, senki sem azért fogja felelősségre vonni, mert *nem osztja* a bencés szerzetesek teocentrikus természet-szeretetét, hanem a garázdaságon kívül azért is, mert *nem tartja tiszteletben* az ott lakó bencések teocentrikus természetszeretetét.

c.) A harmadik probléma pedig a következő. A kötelességek hierarchiája valóban jellemzi a kereszténységet, de attól, hogy az Istenhez való igazodás az életben az elsődleges kötelesség, s minden egyéb más kötelesség származtatott kötelesség, abból nem következik az, hogy a származtatott kötelességeinknek nem kellene legalább annyira eleget tennünk, mintha nem származtatott kötelességeknek tekintenénk őket. Keresztény horizontban a *származtatott kötelezettségeket* úgy lehet legkomolyabban venni, ha teljesítésüket az isteni hívásra való egzisztenciális válaszádnak tekintjük, s ezáltal lényegileg vagyunk motiváltak arra, hogy eleget tegyünk nekik.

## 11. Karteziánizmus és a teocentrizmus

Descartes szerint három fajta szubsztancia létezik.<sup>663</sup> Az első szubsztancia az Isten. A második a *res cogitans*: a kételkedésben feltáruló tudat, amelynek fő attribútuma gondolkodás, a szabad akarat vagyis az önirányítás képessége. Ez az *ego* lényege, amit a filozófus a halhatatlan, örök lélekkel azonosít. A harmadik szubsztancia a *res extensa*, vagyis a kiterjedt test, amely semmi olyannal sem rendelkezik, amivel a gondolkodó magánvaló, hanem pusztán tehetetlenül engedelmeskedik a mechanika törvényeinek. Bár Descartes még nem használta napjaink környezetetikájában népszerű önérték-eszközérték kategóriapárt, utólagosan megállapíthatjuk, hogy rendszerén belül önértékkel kizárólag a *res cogitans* bír, a *res extensa* pedig csak eszközértéket képvisel. Mivel pedig az Isten kivételével csak az emberben lehetséges az önértékkel rendelkező *res cogitans* jelenléte, Descartes az emberi és a nem-emberi létezők között akkora ontológiai és értékbeli különbséget tett, amelyre előtte még sohasem volt példa a filozófia történetében. E merev duális létrendben – a karteziánus dualizmusban – a világ csak két inert szférára oszlik, így az emberre leginkább hasonlító állatok sem lehetnek semmiféle rokonságban az emberrel. Az állat csak *res extensa*, s nem tud kommunikálni. Sőt még valóságos fájdalma sincs. Amikor úgy tűnik, hogy fájdalmat fejez ki, a francia filozófus szerint csupán az történik, hogy egy ingerre mechanikusan reagál, akárcsak egy ember által készített mechanikai elven működő gép.<sup>664</sup> S ezzel eljutottunk a Singer által elmarasztalt specizmus eredetéhez.

Jóllehet Descartes katolikusként úgy beszél Istenről, mint mindennek végső teremtető okáról, istenismeretének létrejötté azonban a keresztény istenismeret létrejöttével ellentétes irányú. Nála ugyanis Isten létének hitbeli felismerése nem egy hittapasztalatra irányuló filozófiai reflexió kiinduló alapja, hanem az *egocogito*-ból kiinduló ismeretelméleti eszmefuttatás egyik mellékterméke azután pedig kelléke. Az *egocogito* az az ismeretelméleti archimédeszi pont, amelyre Descartes rátalált a módszeres kételkedés során: *Cogito ergo sum*. Érdemes megfigyelni, ahogyan feleleveníti és egyben meg is változtatja Anselmus Isten-útjának gondolatmenetét: „*Isten lényegétől éppoly kevésbé választható el a létezés, mint amilyen kevésbé lehet a háromszög lényegétől elválasztani azt, hogy három szögének összege egyenlő két derékszögeivel.*”<sup>665</sup> Bár próbálja bizonyítani, hogy az istenfogalomnak

<sup>663</sup> Turay Alfréd: *Istenkereső filozófusok* 65.

<sup>664</sup> Descartes, René: *Értekezés a módszerről* V. rész

<sup>665</sup> Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról; ötödik elmélkedés* pp. 20., internetes hivatkozás: [https://www.google.hu/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0ahUKEwiWy-umo83WAhWhA5oKHYYAHBZ4QFggsMAE&url=https%3A%2F%2Fwww.tankonyvtar.hu%2Ffen%2Ftartalom%2Ftamop425%2F2011\\_0001\\_544\\_Descartes%2F2011\\_0001\\_544\\_Descartes.pdf&usg=AOvVaw06IK9r7VJe5TONYLm\\_C3T8](https://www.google.hu/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0ahUKEwiWy-umo83WAhWhA5oKHYYAHBZ4QFggsMAE&url=https%3A%2F%2Fwww.tankonyvtar.hu%2Ffen%2Ftartalom%2Ftamop425%2F2011_0001_544_Descartes%2F2011_0001_544_Descartes.pdf&usg=AOvVaw06IK9r7VJe5TONYLm_C3T8) (Letöltve: 2017. szeptember 30.)



kívülről kell származnia<sup>666</sup>, ez azonban mit sem változtat azon, hogy gondolatmenetében *szubjektív istenfogalma* a kételkedve gondolkodásban feltalált egójából származik, és nem Isten önközléséből. A descartes-i istenfogalom egy olyan *segédeszköz*, amely nélkül Descartes nem tudott volna átlépni az *egocogito* bizonyosságából az egón kívüli világ bizonyosságába. Kénytelen volt ugyanis elfogadni, hogy az *ego* tartalmától elválaszthatatlan az világos és körülhatárolt isteneszme, amelytől elválaszthatatlan az Isten létezése és az is, hogy – mivel jó az Isten – sosem csapna be minket az objektív világ realitását illetően.

Az Isten létezésének és jóságának efféle bizonyítása összeegyeztethetetlen a zsidó-keresztény teocentrikus felfogással, amelyben Isten nem az emberi gondolkodás terméke, s nem is az emberi ismerethiányt kompenzáló tudáspótlék. Egy szubjektív emberi fogalomból levezetett Isten nem lehet azonos a hittapasztalatban felsejlő Titokkal, amint erre Pascal is rávilágított.<sup>667</sup> Anselmusnak nem más, mint *konzekvenciája* az, hogy a hittapasztalatban soha véget nem érően feltárulkozó Isten egy olyan transzcendens alap, Akinél nagyobb nem gondolható, s Aki mindig nagyobb, mint ami elgondolható. Ezt a konzekvenciát Descartes *definícióvá* alakította át, másképp fogalmazva az eredeti *a posteriori* (tapasztalatból eredő) megállapításból *a priori* (tapasztalást megelőző) ismeretet kreált – legalábbis a kurrens keresztény interpretáció szerint.<sup>668</sup> (Egy pillanatra megállva meg kell jegyeznem, hogy az „ontológiai” istenérv keresztény magyarázata gyökeresen eltér a szokásos szekuláris magyarázattól. Ennek az értekezésnek nem célja állást foglalni az istenérvek különböző interpretációi relevanciáját és koherenciáját illetően. A keresztény interpretációk *bemutatása* abból a szempontból történik, hogy be lehessen bizonyítani, hogy a kereszténységet bíráló környezetetikusok félreértik a kereszténységet.) A keresztény olvasatból az is következik, hogy ezáltal Descartes a zsidó-keresztény hagyomány teocentrizmusát egocentrizmusra cserélte le, hiszen amíg a teocentrizmusban az Isten az első feltétele minden ismeretnek (az *ego* megismerésének is), addig a karteziánus felfogásban az *ego* lett az első feltétele minden ismeretnek (Isten megismerésének is). Az egocentrizmus pedig melegágya lett a transzcendens szféra elől elzárkózó abszolút antropocentrizmusnak, amelyet keresztény szempontból ’tiltott antropocentrizmus’-nak is nevezhetünk, s amely sokban közös azzal, amit a környezetfilozófiában erős antropocentrizmus alatt értenek.

---

<sup>666</sup> Vö. Uo. *harmadik elmélkedés*

<sup>667</sup> Boros Gábor: *Filozófia* (Akadémiai Kiadó, Budapest 2007), pp. 684.

<sup>668</sup> Kant, Immanuel: *The Critique of Pure Reason*, Chapter III., section IV. pp. 563-568., internetes hivatkozás: <http://strangebeautiful.com/other-texts/kant-first-critique-cambridge.pdf> (letöltve: 2017. szeptember 28.)

Kant Anselmus filozófiai megállapításának descartes-i interpretációját vette alapul, amikor elnevezte ’ontológiai istenérvenk’ Anselmus következtetéséből – keresztény magyarázat szerint. Vö. Turay Alfréd: *Istenkereső filozófusok* 14

Descartes felfogásának tudományfilozófiai következményei vannak. A karteziánus bölcseletben a filozófia *ancilla theologiae* helyzete megszűnt. Az Istenről való elmélkedés az egocogito-filozófia szolgája lett, az egocogito-filozófia pedig a természetet leigázó, elsősorban az ember komfortérzetére, egészségére összpontosító szaktudományok szolgája. Így ír Descartes az új filozófia küldetéséről: „*Mert fogalmaim megmutatták nekem, hogy oly ismeretekhez juthatunk el, melyek fölötté hasznosak az életben; hogy ama spekulatív filozófia helyett, melyet az iskolákban tanítanak, találhatni egy más, gyakorlati filozófiát, mely a tűznek, víznek, levegőnek, csillagoknak s a körülöttünk levő egyéb dolgoknak erejével s működésével olyképpen ismertet meg bennünket, hogy mesterembereink különböző mesterségeit sem ismerjük határozottabban, s hogy ennek a gyakorlati filozófiának a segítségével ezeket az erőket s működéseiket, úgy mint a mesteremberek a mesterségeket, mindenre fölhasználhatnók, amire alkalmasak, s ezáltal a természetnek mintegy uraivá s birtokosaivá tehetnők magunkat*”<sup>669</sup>

A technika fejlődésének létjogosultsága önmagában véve nem mutat eltérést a keresztény gondolkodástól. Viszont a zsidó-keresztény antropocentrizmussal kontradiktórikus ellentmondásban van az a descartes-i törekvés, amely alapján ki kell rekeszteni az világból a *spekulatív filozófiát*. Így ugyanis nem lehetséges a szisztematikus reflexió arra a problémára, hogy a természettudományos haladás során felszabadult képességeket *milyenfajta önmegvalósítás irányába* kell befogni.<sup>670</sup> A keresztény emberközpontúság szerinti világértelmezésben az egészség és kényelem nem végcélja az ember racionális törekvéseinek, hanem csupán eszköze az evangélium által ajánlott szolidáris szeretet-civilizáció építésének, amelyben – ha megvalósulna – nem is kellene beszélni ember okozta környezeti válságról.

Descartes zseniálisan megfogalmazta az újkori *erős antropocentrikus* gondolkodásmód legfontosabb rendezőelveit. Nála lett az emberi *ego* a megismerés biztos kiindulópontja egyúttal az újkori szekuláris antropocentrizmus utóbbi három és fél évszázados történetének alapja, amely azonban gyökeresen különbözik a keresztény antropocentrizmustól.

A keresztény teocentrizmus negligálásával tehát Descartes indirekte megteremtette az erős antropocentrizmus ideológiáját. A jó és rossz tudás fájának tiltott gyümölcsének fogyasztásáról szóló bibliai allegória épp annak az emberi döntésnek a végzetességére figyelmeztet, amelyben az ember figyelmen kívül hagyja a teocentrikus kereteket. A

---

<sup>669</sup> Descartes, René: *Értekezés a módszerről* VI. rész

<sup>670</sup> Vö. A II. Vatikáni Zsinat Dokumentumai, GS 9. 450.

paradicsomi emberpár napirendjét nem részletezi a Szentírás. Annyit tudunk, hogy táplálkozott, művelte és őrizte az Éden kertjét. Elnevezte – tulajdonképpen megismerte – az állatokat, akik segítőtársai voltak. Ezek mind olyan racionális tevékenységek, amelyek közül bármelyiket elhanyagolta volna, akkor saját materiális érdekeit sértette volna. Azonban találunk egy immateriális mozzanatot is, éspedig egy tiltást: „*A jó és rossz tudás fájáról ne egyél, mert amely napon eszel róla, meghalsz.*”<sup>671</sup>

Ennek a tiltásnak nem materiális okai voltak, hiszen, mint tudjuk, a tiltott gyümölcs fogyasztása fiziológiai értelemben nem mérgezte meg őket. Vagyis az ember materiális önmegvalósítását nézve e tiltásban semmi ráció sincs. Viszont transzcendens kiteljesedését nézve igen. Betartása csak úgy nyer értelmet, ha az ember saját racionális egójánál többre értékeli az Istent, akinek mint feljebbvalónak engedelmeskedik. Ehhez azonban elengedhetetlen, hogy a paradicsomi ember folyamatosan ápolja az Istennel való kapcsolatát. Az Istennel való kapcsolattartás pedig szükségszerűen együtt jár azzal, hogy az ember Őt tartsa a világ és saját élete legfőbb okának és céljának, így Isten-képmásiségének hivatástudatában teljesedjen ki személye. A paradicsomi emberpár életével kapcsolatban e tiltáson kívül a Szentírás semmi más mozzanatot nem közöl, melyen keresztül az ember materiális érdektől mentesen igent mondhatott volna Isten feljebbvalóságára és önnön életcéljának transzcendens mivoltára. E tisztán transzcendens szempontból fontos parancs megvetése után már csak materiális lehetőségei maradtak. A *homo religiosus* ezzel visszalépett az *animal rationale* szintjére. Az Biblia Istene persze újra és újra felajánlja, hogy szövetségre lép az emberrel, mintegy visszaadva neki a transzcendens kiteljesedés lehetőségét.

A paradicsomi ember bűnbeesésének mondanivalója felismerhető abban a napjainkban történő Isten-feledésben is, amely Isten nélküli antropocentrizmust, és materiális önmegvalósításra való redukálódást eredményez. A bűnök következménye egyfajta *abszolút egocentrikus antropocentrizmus*, amely homlok egyenest ellenkezik a keresztény teocentrikus antropocentrizmussal. Az ember *mint faj* abszolutizálása könnyen embertelenséget eredményez, mivel szinte lehetetlen konkretizálni, miben nyilvánul meg egy faj központi tényezőként való elgondolása a földi lények között. A történelem legdurvább emberi fajt nemesítő kísérletei arra figyelmeztetnek, hogy az ember, *mint faj* abszolutizálása emberi személyek, közösségek, népek agresszív kirekesztését követelheti. Az abszolút antropocentrikus, miközben Istent zárójelbe téve önnön egóját kiáltja ki a jó és

---

<sup>671</sup> Ter 2,17

rossz tudás kizárólagos kritériumává, s az univerzum abszolút urává, paradox módon épp az embert leginkább emberré tevő lehetőségeket nyomja el magában. Ez esetben pedig sajnos a Rahner-idézetben említett *leleményes állat* módján óriási pusztítást rendezhet maga körül valami olyasmi módon, mint ahogy az a Húsvét szigeten történt.

### 11.1. A teocentrizmust nélkülöző immanens és a keresztény antropocentrizmus

Az előbb elemzett, Descartes-tal kezdetét vevő, mai napig ható folyamat alapján alapvetően kétféle *központiságról* beszélhetünk az antropocentrizmus fogalom tekintetében.

Az ember központiságáról alkotott legelterjedtebb felfogást tükrözik az antropocentrizmus fogalmáról alkotott alábbi definíciók, amelyek elsősorban a *centrizmus értelmezésére* helyezik a hangsúlyt, míg az *'antropo'* előtag vagyis az ember (a görög ἄνθρωπος – *anthróposz* – főnév jelentése: ember) értelmezésére nem térnek ki. Az ember központiságán az ember univerzumon vagy szűkebb értelemben a földi világban belüli legjelentősebb mi-voltát értik.

Vannak olyan szekuláris meghatározások, amelyek szerint az antropocentrizmus *egy kezdetleges nézet, amely szerint az ember a világmindenség középpontja és a világ teremtésének végső célja.*<sup>672</sup> A *világ teremtését* felidéző definíció a zsidó-keresztény hagyomány antropocentrizmusára utal, de nem a keresztény horizontnak megfelelően, és még csak nem is ideológia-semleges, hanem egyoldalúan szekulárisan. Az egyoldalú szekularitást árulja el a „*kezdetleges*” minősítés. A szekuláris értelmezés keresztény horizontban való értelmezhetetlenségére a következő definíció elemzése világít rá.

Egy másik szekuláris definíció szerint az *antropocentrikus* jelző olyan felfogásra vonatkozik, *amely szerint az ember és sorsa a világ középpontja és a világtörténet célja.* Ugyanebben a magyarázatban olvashatjuk, hogy *az antropocentrizmus különösen a keresztény középkori világrépre érvényes, amelytől csak Kopernikusz tért el döntő módon.*<sup>673</sup> Hasonló szemléletmódra vall a következő meghatározás: *Az antropocentrizmus azt a meggyőződést jelenti, hogy az emberi lények a legjelentősebb entitások az univerzumban.*<sup>674</sup> E definíciók vizsgálata során arra jutottam, hogy alkalmatlanok a keresztény antropocentrizmus értelmezésére.

<sup>672</sup> Bakos Ferenc: *Idegen szavak és kifejezések szótára* (Akadémiai Kiadó, Budapest 1998)

<sup>673</sup> Rathmann János: *Idegen szavak a filozófiában* (Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest 1996), pp. 31.

<sup>674</sup> Merriam-Webster weboldal: *Definition of anthropocentric*, internetes hivatkozás: <http://www.merriam-webster.com/dictionary/anthropocentrism> (Letöltve: 2017. szeptember 26.)

Ezek a meghatározások ugyanis úgy tekintenek az antropocentrizmusra mint a középkori keresztény világkép *szaktudományosan vitatható sajátosságára*, hiszen az ember központiségének magyarázatát *az univerzumon*, vagyis a *tér-időbeli*, tulajdonképpen *anyagi* világon belüli központiségra redukálja. Az *univerzum* szó ugyanis sosem tartalmazza a transzcendens szférát, hiszen szaktudományos fogalom.<sup>675</sup> Mindazonáltal e definíciók részigazságot adnak a keresztény antropocentrizmusról. keresztény horizontban a Teremtő és a teremtmények metafizikai kapcsolódásán belül van központi szerepe az embernek, mely által az ember *univerzumon belüli központiséga is átértelmeződik*, és elfogadható.

A keresztény szemléletmódban a világ célja és oka egyfajta teológiai értelemben vett *szeretet*, illetve e szeretetnek, mint legalapvetőbb erőnek és hatalomnak isteni kinyilvánítása. Csak a 2. ábra (2.3. rész) szerinti függőleges vonalon elgondolható folyamatban van az embernek központi szerepe a többi lényhez képest, tehát a keresztény antropocentrizmus értelmében az embernek nem szaktudományosan (biológiailag, ökológiailag, csillagászatilag) alátámasztható vagy cáfolható erkölcsi központiséga van, hanem olyan metafizikai értelemben vett központiséga, amely alapján oly módon értelmezi kora szaktudományos világképét, hogy magán a szaktudományos tartalmon nem változtat. Ezzel magyarázható többek között, hogy Nicolaus Cusanus (1401–1464) Kopernikusz (1473–1543) heliocentrikus világképét megelőzve egy *központ nélküli világképet képviselt*, de közben keresztény *antropocentrikus filozófus maradt* bárminő önellentmondás nélkül.<sup>676</sup> A német bíboros szerint az ember, mint az isteni eszme képmása az, amely Isten minden műve fölé emelkedik, és csak kevéssel áll lejjebb az angyaloknál.<sup>677</sup>

Immanens horizontban az antropocentrizmus az átlagosság elvével (*mediocrity*) is szembeáll, amely szerint nincs semmi szokatlan vagy egyedi a Naprendszer létrejöttében, a Föld és rajta az emberiség keletkezésének sem kell föltétlenül egyedinek és megismételhetetlennek lennie.<sup>678</sup> Ez az elv kihívást jelent a materialista horizontú antropocentrizmus számára. Keresztény horizontban azonban a tétel bizonyítása és cáfolata egyaránt összeegyeztethető az antropocentrizmussal, amint a kereszténység történelme során, ha nem is feszültségmentesen, de végül mindig sikerült a korról korra változó szaktudományos világképeket

---

<sup>675</sup> Ld. English Dictionary in Cambridge Dictionaries Online: *Meaning of "universe"*, internetes hivatkozás: <http://dictionary.cambridge.org/dictionary/british/universe?q=universe> (Letöltve 2015-04-20); Enciclopedia Britannica: *Universe*, internetes hivatkozás: <http://www.britannica.com/search?query=Universe> (Letöltve 2015-04-20)

<sup>676</sup> Cusanus, Nicolaus: *A tudós tudatlanság* (Kairosz Kiadó, Budapest 2000), pp. 64.

<sup>677</sup> Vö. uo. 151

<sup>678</sup> Shostak, Seth: *Extraterrestrial intelligence* in *Enciclopedia Britannica*, internetes hivatkozás: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/1377257/extraterrestrial-intelligence> (Letöltve: 2015-04-21)

a hittel összeegyeztethetően magyarázni. Az átlagosság elve esetleges beigazolódásának vagy falszifikációjának a keresztény antropocentrizmussal való összeegyeztethetőségét Teilhard de Chardin *fejlődés filozófiáját* használva bizonyítom.

Teilhard a világ fejlődését az *isteni szeretet energiának* az anyagi valóságot egy transzcendens központ irányába rendező *lendületével* magyarázta, amely a függőleges gondolkodással megközelíthető okok láncolatán keresztül egy felfelé mutató tudathullámként aktualizálódik.<sup>679</sup> Függőleges irányban a teremtés logikája szerint az evolúció egy kozmikus világfolyamat, az egységesülő fizikai és szellemi valóságnak időbeli és térbeli alakulása az ősatomtól az Ómega pontig, amely a Teremtővel való végső egyesülést és minden kaotikum épséggé és szeretet-teljességgé alakulását jelenti. A fejlődés folyamatában az élet kiemelkedése és a reflektáló tudat megjelenése – amely egyet jelent az ember megjelenésével – központi jelenséggel bír a Földön eddig lezajlott folyamatokon belül. Teilhard ezt úgy fogalmazza meg, hogy az ember megjelenése „*parányi alaktani ugrás; s egyszersmind hihetetlen felfordulás az Élet szférájában*”.<sup>680</sup> Teilhard keresztény antropocentrizmusa ebben az Ómega pont felé tartó folyamatban a Nooszféra (a tudatos lényekből, vagyis az emberekből való szféra) szerepéből ismerhető fel. A Nooszféra szóösszetétel első tagja, a görög nousz (νοῦς) ész, intelligenciát jelent, a nooszféra pedig a globális tudat szféráját, vagyis a Földet benépesítő szabad szeretet-cselekvésre képes, gondolkodó emberek szféráját. Megjelenésének jelentőségét a Föld történetében nagyságrendileg a Föld kémiai állományának sűrűsödéséhez vagy magának az élet megjelenésének jelentőségéhez hasonlítja Teilhard. Konceptiójában a Nooszféra születése, vagyis a *noogenezis* egy háromlépéses folyamat eredménye. Az első elemi lépésben az egyed vált emberré, a második filetikus lépésben a faj vált emberré, a harmadik bolygó méretű földi lépésben pedig a Nooszféra született meg. Amint az élet megjelenésével kialakult a bioszféra, hasonlóképp a jelenleg is tartó harmadik lépésben a Nooszféra kialakulásával egy újabb rétege jelenik meg a bolygónak, és válik egyre inkább globálissá.

Ebben a folyamatban a következőképp magyarázható az ember központi mivolta: bár az evolúció megfordíthatatlan folyamat, tagadhatatlan azonban, hogy a tudatossá vált fejlődés során az *ember maga veszi kézbe saját fejlődését*.<sup>681</sup> Ezért tud választ adni tetteiben, szavaiban Isten „szavára”, vagyis Isten különbözőképpen felismerhető üdvtervére. Mivel az

---

<sup>679</sup> Teilhard de Chardin SJ.: *Benne élünk*, (Szent István Társulat, Budapest 2005), pp. 8. (Szabó Ferenc bevezetése: pp. 2–9.)

<sup>680</sup> Teilhard de Chardin SJ.: *Az emberi jelenség* (Magyar Könyvklub, Budapest 2001), pp. 159.

<sup>681</sup> Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése* (Szent István Társulat, Budapest 2001), pp. 466.

ember biológiailag meghatározott adottságai mellett *bizonyos szituációkban* képes szabadon dönteni az üdvterv igénylése és elutasítása között, szabad akaratának lehetőségei szerint képes az evolúciónak irányát és lendületét meghatározó Ómega pont felé való fejlődést gátolni és előmozdítani egyaránt. Ebben a folyamatban az emberek mindegyikének speciális feladata van, amelyet a legtöbb ember egyéni adottságainak (kor, egészség, körülmény, hely, társadalom, genetika) megfelelő mértékben szabadon vállalhat, vagy elutasíthat.<sup>682</sup>

Az így értett antropocentrizmus összeegyeztethető az átlagosság elvével. Mivel nemcsak a Föld világára, hanem az egész kozmoszra érvényes a végső Ómega pont felé orientálódás, ha a földi embereken kívül léteznének más Nooszférát alkotó lények a kozmoszban, az a noogenezisben kulcsszerepet játszó ember (illetve a nousszal bíró nem földi lények) *jelentőségének, központi szerepének* kozmikus távlataira utalna. Mondhatnák, olyan fontosak vagyunk, hogy ránk, Nooszférát alkotni képes értelmes lényekre nemcsak a Földön van szükség, hanem szerte a nagy univerzumban, hogy azt teljes egészében az isteni szeretet extatikus megnyilvánulásává tegyük az Ómega pontba érkezve. Az ellenkező eset triviálisan bizonyítaná a szerepünknek a világegyetemen belüli egyedülállóságát. Ebből *logikailag* nem az következik, hogy akármelyik helyzet áll elő, mindenképpen a kereszténységnek van igaza, hanem csupán az, hogy a keresztény antropocentrizmussal mindkét eshetőség *összeegyeztethető*.

Bár szaktudományosan nem lehetséges keresztény teológiai tézisek bizonyítása, vagy cáfolata, viszont mindkét szaktudományos eredmény *adhat motivációt, érzelmi biztatást* a keresztény antropocentrizmus szerinti életvitelre a kozmosz Ómega pontja felé való haladásában. A mindennapi döntéseink során *ne* állatias erő-centrikus magatartással *hátráltassuk* a világ *szeretetté alakulását, hanem* emberi értéktöbbletünkben bízva *segítsük azt* a biológiai szelekció erő-centrikus logikáját transzcendáló *irgalmas, empatikus, imádságos attitűddel*. Ezzel az attitűddel lehetne hatékonyan kezelni az ökológiai krízishez vezető emberi kapzsiság, mohóság okozta társadalmi anomáliákat.

E feladat elvégzéséhez egyaránt motiváló körülmény lehet az is, ha az egyedül a mi feladatunk, s az is, ha másokkal együtt kell tennünk, hasonlóképp, amint az önálló szólót játszó zenész feladata és a másokkal együttjátszó zenész feladata egyaránt fontos, egyedi és a maga nemében központi jelentőségű. Például a csellistának egy Bach szóló szvitet és egy kamarazenei szólamot egyaránt csellóközpontúan kell játszania, azaz elsősorban csellózni

---

<sup>682</sup> Vö. Róm 8,19

kell tudnia, s nem hegedülni, a saját kottáját kell megtanulnia, s a saját hangszerét kell karbantartania, hiszen munkája mindkét körülményben nélkülözhetetlen ahhoz, hogy egy olyan művészi produkció jöjjön létre, amely elválaszthatatlan az ő művészi egyénisége által adott egyedi, megismételhetetlen előadásmódjától.

Míg az immanens horizontú környezetfilozófiai elméletek az ember természetén belüli *központiságát* bírálják, addig a keresztény *antropocentrizmus* csak egy olyan valóságon belül értelmezhető, amelyben Isten (egészen pontosan Krisztus) van az abszolút középpontban, mint a Descartes előtti európai felfogásban.

### **11.2. Konklúzió**

Ez az alapja annak, hogy keresztény *horizontban* emberközpontúság *helyetti* ökológikus gondolkodásról beszélni értelmetlenség. A biblikus zsidó-keresztény antropocentrizmus ellen küzdő környezetfilozófusok ezt nem veszik figyelembe, amikor egy olyan karteziánus áthallású antropocentrizmussal vádolják a zsidó-keresztény hagyományt, amit maga a zsidó-keresztény hagyomány is kerülendő rossznak tart.



## 12. Összefoglaló

### 12.1 Az értekezésben vizsgált kérdés háttere:

A környezetfilozófia a környezeti krízishez vezető arrogáns emberi viselkedés szellemi és ideológiai alapjait keresve jött létre az 1970-es években. Ez az irányzat viszonylag gyorsan megnevezte a hagyományos nyugati gondolkodást, s azon belül az antropocentrizmust, mint a természetpusztulás filozófiailag megragadható okát vagyis mint az „ideológiai főbűnöst”. Az antropocentrizmus szó szerint emberközpontúságot jelent, továbbá azt, hogy csak az embernek van morális értéke vagy *belső értéke* (intrinsic value), és minden másnak pedig csak *eszköz értéke* (instrumental value) van, vagyis csak dolog.

Abban a filozófusok között konszenzus van, hogy a morális státusszal rendelkező ember belső értékkel rendelkezik. Ezt a környezetetika is elfogadja, ugyanakkor emellett érvel, hogy nemcsak az embernek, hanem más természeti entitásoknak (állatoknak, fajok, ökoszisztémáknak) is van belső értéke. Így a szekuláris környezetetika gyorsan eljut a nem-antropocentrikus vagy pedig a gyenge antropocentrikus állásponthez.

A hagyományos antropocentrizmust bíráló szerzők közül vannak, akik magát az antropocentrizmust kívánják eliminálni az ember gondolkodásából (például Lynn White, Jr.), s vannak, akik szükségesnek tartják az antropocentrizmust, de nem a hagyományos értelemben, hanem megújított változatban. Ez utóbbiak saját álláspontjukat gyenge értelemben vett (in a weak sense) vagy relatív antropocentrizmusnak nevezik (például Jan Deckers). A nem-antropocentrikus szerzők és az antropocentrizmust megújítani kívánó szerzők általában abban egyetértenek, hogy a hagyományos nyugati antropocentrizmust az erős értelemben vett (in a strong sense) antropocentrizmus jellemzi. Ennek három szellemi gyökere van: a klasszikus görög filozófia (Szókratész, Platón, Arisztotelész), a zsidó-keresztény hagyomány, és a Descartes-tal kezdetét vevő modernizmus.

(i) A klasszikus görög filozófia antropocentrizmusát legtömörebben Arisztotelészt foglalja össze a Politikában: „*Ha tehát a természet se tökéletlenül, se hebehurgyán semmit nem alkot, ebből szükségképp az következik, hogy mindezen teremtményt az ember használatára hozta létre.*”<sup>683</sup>

(ii) A zsidó-keresztény antropocentrizmus emblematikus bibliai idézete a teremtés könyve első fejezetének huszonnyolcadik verse (Ter 1,28), amelyben Isten ezt parancsolja

---

<sup>683</sup> Arisztotelész: *Politika* 1256 b

az első emberpárnak: „*Legyetek termékenyek, szaporodjatok, töltsétek be a földet és vonjátok uralmatok alá. Uralkodjatok a tenger halai, az ég madarai és minden állat fölött, amely a földön mozog.*”<sup>684</sup>

(iii) A karteziánus antropocentrizmus ontológiai alapja Descartes azon feltételezése, hogy a világban Istenen kívül két fajta szubsztancia létezik. Az első a *res cogitans*: a kételkedésben feltáruló tudat, amelynek fő attribútuma gondolkodás, a szabad akarat vagyis az önirányítás képessége. Ez az ego lényege, amit a filozófus a halhatatlan, örök lélekkel azonosít. A második szubsztancia a *res extensa*, vagyis a kiterjedt test, amely semmi olyannal sem rendelkezik, mint a gondolkodó magánvaló, hanem pusztán tehetetlenül engedelmeskedik a mechanika törvényeinek.

Csak az emberben lehetséges az önértékkel rendelkező *res cogitans* jelenléte, az emberen kívül minden egyéb csak *res extensa*.

## 12.2. Értelmezési horizontok

A szekuláris környezetfilozófia főáramlata szerint ez a három szellemi forrás abban hasonlít egymásra, hogy az embernek kizárólagos jelentőséget tulajdonít, s így nem marad erkölcsi kapacitás a nem-emberi lények méltó figyelembevételére. Tehát szerintük a nyugati antropocentrizmus egy egységes ideológia, amely csak az embernek tulajdonít belső értéket, minden más lénynek pedig csak eszközértéket, s innen ered a mai nyugati fogyasztói társadalom környezettel szembeni arroganciája.

Keresztény nézőpontból azonban ezen antropocentrikus irányzatok között lényegi különbségek vannak. Ezért nem lehetséges, hogy ezekből ugyanaz az antropocentrizmus következzen. Míg az antik és a zsidó-keresztény antropocentrizmus hasonlít egymásra, addig karteziánus antropocentrizmus lényegileg különbözik a másik kettőtől. Ráadásul csak a karteziánus antropocentrizmus függ össze a mai fogyasztói társadalom környezettel szembeni arroganciájával, ezért csak arra nézve érvényes az antropocentrizmust bíráló környezetetika kritikája. Ezzel szemben az antik és a zsidó-keresztény antropocentrizmus teljesen más alapokon áll.

A klasszikus görög filozófia antropocentrizmusának az elemzése során nem kerülhető meg a *kalokagathia* fogalma. A kalokagathia nem más, mint a klasszikus athéni életeszme és nevelési cél: az erkölcsi jósággal egybekötött harmonikus, szép testi megjelenés. Ez ellentétes a modern fogyasztói életeszmennyel, amelyben a bőséges pénzkereset a *non*

---

<sup>684</sup> Ter 1,28

*plus ultra*, valamint a pénzen megvehető materiális javak fogyasztása és birtoklása. Az antropolatrizmust bírálók által szívesen citált idézet a Politikából csak abban az esetben válik veszélyessé a természeti környezetre, ha egy olyan társadalom tűzi ki maga elé, amely a kalokagathia megvalósítása helyett a napjainkban tapasztalható konzum értékrend sikeres megvalósítóit állítja piedesztálra. A klasszikus görög filozófia antropolatrizmusa azonban összeegyeztethetetlen a konzum-értékrenddel. Az anyagi javak halmozásáról Arisztotelész a Politikában – az idézett mondat után néhány sorral – Szolónról ezt idézi: „*Nincs a gazdagságnak megmérhető határa az emberek szemében.*”

A zsidó-keresztény hagyomány antropolatrizmusát bíráló környezetetikusok, miközben a Ter 1,28-ra hivatkoznak, figyelmen kívül hagyják, hogy a Bibliában szereplő héber *uredu* (יָרַד) magyarul 'uralkodjatok' ige konnotációi lényegesen különböznek a hétköznapi 'uralkodik' ige konnotációitól. Az *uredu* itt azt jelenti, hogy *őrizve műveljétek*. Az ember Isten képmása (*imago Dei*), akinek a teremtett világ harmóniáját és szépségét akaró Istenhez kell hasonulnia. Az ember őszövétségi *imago Dei* kötelességét az Újszövetség kiegészíti a *sequela Christi* -vel, azaz Jézus Krisztus követésének feladatával.

A mainstream kereszténység asszimilálta a klasszikus görög emberfelfogást és etikát, de a Descartes-tal kezdetét vevő újkori racionalizmusból származó antropolatrizmus sosem egységesült a keresztény antropolatrizmussal. Bár Descartes katolikus hívő ember volt, s filozófiájában felhasználja az Anselmus-i istenérvet (amelyről Kant úgy vélte, hogy *ontológiai* istenérv), azonban a mainstream kereszténység sosem tudta elfogadni Descartes teológiáját. Meglátásom szerint a kutatásom során feldolgozott irodalomban alapvetően *kétféle antropolatrizmus* különböztethető meg: a keresztény és az immanens antropolatrizmus.

(i) A keresztény antropolatrizmussal harmonizáló effektusoknak tekinthetők a nagyvallások mainstream áramlatai, amelyek az embernek különleges szerepet tulajdonítanak. Például a hinduizmus szerint az ember a többi élőlényhez képest nagyobb felelősséggel tartozik a teremtésért. Leginkább a monoteista vallások teocentrikus antropolatrizmusa hasonlít a keresztény antropolatrizmusra.

(ii) Az immanens antropolatrizmus a descartes-i tudomány- és önmegvalósítás-eszménnyel van összhangban, amelyből ki van zárva „*ama spekulatív filozófia*” amely az ember transzcendens önmegvalósításához (az önátadó szeretetben való kiteljesedéséhez) ad támpontokat, vagyis ki van zárva a teológiai és a szakrális etikai diszkusszió. A szekularizáció folyamán a teológia és a szakrális etika elveszítette meggyőző erejét, s így ma már csak a szaktudományok jelentik a hiteles értelmezési közeget. Így az ember definiálása is csak szaktudományosan, elsősorban a *biológia tudomány* alapján vált lehetségessé. Ez alapján az

ember – a *homo sapiens sapiens* – nem más, mint egy biológiai faj a többi biológiai faj között. Ezen felfogás szerint az antropocentrizmus téves felfogás, hiszen az emberi faj biológiailag nincs fölrendelve egyetlen más fajnak sem. Az emberi faj egyedeire is épp azok a biológiai törvények hatnak, mint bármelyik más faj egyedeire. Az emberi egyedeknek is ugyanabban a biológiai kapcsolatrendszerben (ökoszisztémában) kell élniük, mint bármely más faj egyedeinek, amelyben minden faj egyedei rászorulnak más fajok egyedei létezésére. Ebben a biológiai mátrixban tehát az ember elveszti központi szerepét, az antropocentrizmust felváltja az ököcentrizmus. Tehát a szekuláris környezetfilozófia főáramlata szerint *téves az az antropocentrizmus*, amely az ökológiai egyensúly fontossága rovására helyezi előtérbe az embert.

Az antropocentrizmust bíráló környezetetika e kétféle antropocentrizmus közötti különbséggel szemben ugyanúgy indifferens, mint a hagyományos nyugati antropocentrizmus fundamentumai közötti különbséggel szemben. Úgy látják, mintha a nyugati antropocentrizmus egy homogén ideológia lenne.

Az indifferencia meglátásom szerint a kétféle megértési horizont, nevezül az immanens (pontosabban immanensre korlátozódó) és a keresztény horizont összemosásából fakad. Az összemosás révén a keresztény antropocentrizmust (a maga klasszikus görög elemeivel együtt) úgy értelmezik és bírálják, mintha az immanens antropocentrizmusnak egy idealista és avított verziója lenne, amelyet némelyek még az descartes-i eredetű modernista antropocentrizmusnál is kártékonyabbnak tartják. Például Hans Jonas miközben a *könyörtelen* (ruthless) jelzővel illeti a nyugati hagyomány antropocentrizmusát, leginkább a klasszikus görög és zsidó-keresztény etikát tartja bűnbaknak, Jr. Lynn White pedig kimondottan a kereszténységet okolja.

Meglátásom szerint a keresztény antropocentrizmusról való sikeres környezetetikai diskurzusban a feleknek kölcsönösen tudatosítaniuk kell a megértési horizontokból adódó lényeges különbségeket. Értekezésemmel ehhez kívántam támpontokat nyújtani, illetve a keresztény környezetetikai gondolkodáshoz új szempontok adni.

### **12.3. A kereszténység, mint erős antropocentrikus irányzat**

A bioegalitáriánus Jr. Lynn White és a gyenge antropocentrikus Jan Deckers a kereszténységet leegyszerűsítik az erős antropocentrizmusra. E szerzők immanens horizontjukhoz illeően nem abban a látókörben gondolkodnak, mint a mélyen hívő és bensőleg megélt hittapasztalattal rendelkező keresztények. Ezért álláspontjuk elvileg hibás. Mégis van gyakorlati

jelentősége a bírálataknak. Ezek a szekuláris szerzők rátapintanak a kereszténység torzításából adódó hibákra vagy hibalehetőségekre. Erős antropocentrizmussal való vádjuk a kereszténység iránt érdeklődőket a hittanításokkal kapcsolatos felfogásuk megtisztítására motiválhatja, mely által ki-ki el tudja választani a hittanítások ökológiailag káros félreértelmezését attól az egyetemes szeretetüzenettől, amely a kereszténység lényege és az ökológiai fenntarthatóság egyik lehetséges hathatós etikai alapja.

#### 12.4. Pánexperriencialisista perspektíva

A dolgozatban megvizsgáltam a *pánexperriencializmus* kereszténység-kritikáját. A pánexperriencializmus Alfred North Whitehead és Charles Hartshorne nevéhez köthető folyamatfilozófiából indul ki. A pánexperriencialisták szerint a kereszténység erős antropocentrizmusa a dualista szemléletből következik, ha azonban sikerül meghaladni a világ dualisztikus értelmezését, akkor sikerülhet megszabadítani a kereszténységet az antropocentrizmus terhéől.

Az angol *experience* főnévi értelemben a magyar szavak közül a tapasztalás vagy tapasztalat szóhoz áll legközelebb. De olyan tapasztalatról van szó, amely során valami új jön létre, tehát a tapasztaló valamiféle produktív állapotváltozáson megy keresztül az *experencia* során. E jelentéstöbblet miatt a magyar tapasztalat szó helyett az angol szó egyszerű magyarosított változatát használom: *experencia*. A folyamatfilozófiai értelemben vett *experenciáról* amellet, hogy produktív, azt is tudni kell, hogy jóval tágabb fogalom, mint a magyar tapasztalat. A magyar nyelv értelmében vett tapasztalat létrejöttének feltétele a tapasztaló részéről az a szenzitivitás, amellyel csak az állatok és az emberek rendelkeznek. A folyamatfilozófiában a nem élő entitások is képesek egyfajta kvázi-tapasztalatra, tehát *experenciára*, mivel a folyamatfilozófia szerint a nem élő entitások nem pusztán passzív entitások, ugyanis minden entitás képes valamiféle receptivitására vagy érzékenységre, amely nem föltétlenül éri el az állatokra és emberekre jellemző szenzitivitást, de lényegesen meghaladja a materialista értelemben vett dolgok pusztá passzivitását. A különféle entitások *experenciájának* összemérése nehézséget jelent a folyamatfilozófia alapján, azonban konszenzus van a folyamatfilozófusok között abban, hogy az állatok magasabb szinten vannak, mint a növények, és hogy az állatok közül azok valósítják meg az *experencia* legmagasabb fokát, amelyek a legfejlettebb idegrendszerrel rendelkeznek.

A pánexperriencializmus tagadja az ember kereszténységben magától értetődő inhe-rens értéktöbbletét, abból kiindulva, hogy az *experencia* a világ folyamatának (vagy törté-netének) fő vezérfonala. Jóllehet az *experenciát* különböző szinteken produkálják a külön-féle élőlények, de ebből semmiféle érték-hierarchia sem következik a létezők között. Minden

egyes experientia átjárja egymást, így minden egyes létező aktuális aktivitása (megvalósulása) függ minden egyes más létező aktuális aktivitásától. Minden egyes létező értéke benne van minden egyes létezőben, a létezők belső értékei egy közös érték-hálózatot alkotnak. Ezen kölcsönös függés és kölcsönös experientia-átjárás nemcsak a létezők közötti érték-különbségeket negligálja, hanem az immanens és a transzcendens közötti különbséget is. Ennélfogva a világ experientia-hálózatában nem fogadható el sem az ember hagyományos nyugati erkölcsi értelmében vett értéktöbblete sem a teremtett világon belüli kitüntetett szerepe.

A kereszténység pánexperientialista kritikájának kritikája gyanánt arra mutattam rá, hogy a kereszténység ontológiája nem dualista, következésképp az ember kitüntetett szerepét sem lehet visszavezetni az ontológiai dualizmusra. A kereszténység ontológiai nondualizmusát a kereszténység ontológiai felfogását meghatározó létanalógia tan igazolja. Aquinói Tamás a létezés négy szintjét különbözteti meg. Az első a szervetlen anyagi létezők, a második a vegetatív élőlények, a harmadik a szenzitív állatok szintje. A negyedik szint a szellemi vagy intellektuális szint az ember szintje. A kereszténység akkor lenne dualista, ha a negyedik szint úgy válna el a többitől, mint ahogyan a descartes-i *res cogitans* szubsztanciák világa elválík a *res extensa* szubsztanciák világától. Azonban a felsorolt létszintek nem mereven határolódnak el egymástól, hanem kölcsönösen feltételezik és áthatják egymást, továbbá a létanalógia-tan alapján a négy szinten túlmenően még árnyaltabb szinteket is meg lehet különböztetni. A létezők önértéke is e fokozatosság szerint értendő, a létanalógiai fokozatok szerinti emelkedéssel együtt a létezők önértéke is *fokozatosan* emelkedik. Ezáltal a kereszténység ontológiai kontextusába eleve beilleszthetetlen bármiféle olyan etika, amely arra jogosítaná fel az embert, hogy figyelmen kívül hagyja a nem-emberi létezők tiszteletben tartását, vagy ha tetszik önértékét, azon az alapon, hogy Isten a földi élővilág urává tette az embert a hozzá képest szubsztanciálisan alacsonyabb rendű világ felett.

Az ember kitüntetett szerepének tagadása során mégiscsak szükség van arra, hogy rangsoroljuk az élőlényeket, hiszen valamiféle fontossági sorrend alapján a pánexperientializmus képviselői is fontosnak tartják eldönteni, hogy melyik élőlénytársunkkal mennyit törődünk, beleértve az ő ökológiai védelmüket is. Charles Birch és John Cobb Jr. azt az elvet proponálja, hogy a természetes entitások *különböző mértékben rendelkeznek experientia-kapacitásból*, ezért arra kell törekednünk, hogy az experientia-kapacitásuk közötti különbségek alapján mérlegeljünk, különösképpen az ember által az állatoknak okozott szenvedések terén.

A pánexperencialistáknak végül is nem sikerül egyértelműen megmagyarázni számos problematikus kérdést. Például azt, hogy miért nem lehetséges az emberiségen belüli diszkrimináció, illetve miért kell az emberek igényeit elsőbbségben részesíteni más fajok érdekeivel szemben. A pánexperencialisták különféle *reductio ad absurdum* érveket felsorakoztatva egyszerűen abszurditásnak tekintik a diszkriminációt és az emberi faj egyenjogúsítását a többi élőlényfajjal. Meglátásom szerint értékelendő, hogy annak ellenére ragaszkodnak az emberek közötti diszkrimináció elutasításához, valamint az emberi faj elsőbbségéhez, hogy egyelőre nem sikerül nekik adekvátan alátámasztani.

### 12.5. Quinn és a keresztény antropocentrizmus

A zöld mozgalomara óriási hatást gyakorolt Daniel Quinn *Izmael* című tézisregénye. Quinn *meghagyó* és az *elhevő* közösségek és kultúrák között tesz különbséget. A műben keverednek a keresztény értékrenddel összeférő és összeférhetetlen motívumok. Quinn tézisei világnézeti hovatartozástól függetlenül kihívás adnak bárki számára, hogy szembenézzen, vajon hol helyezkedik el az *elhevő* gépezetben. Például belegondol-e abba, amikor vásárol egy terméket, hogy azzal mi mindent vesz el más élőlényektől. Viszont Quinn túlnépesedésről vallott nézete elbukik az arany szabályon: „*Amit akartok, hogy veletek tegyenek az emberek, ti is tegyétek velük.*”<sup>685</sup> Ugyanis a nagy ökolábnymú társadalomban élő amerikai Quinn, más környezetvédőkkel együtt, a nyomorban élő emberi populációk reprodukcióját akarja korlátozni. A környezet túlzott terhelése azonban legalább annyira függ a fejlett világ túlfogyasztásától, mint a harmadik világ túlnépesedésétől. Meglátásom szerint jobb lett volna, ha csak a saját nyugati fogyasztói társadalmát bírálata volna. Ettől függetlenül Quinn regénye lehet egy felrázás, egy villámcsapás, hogy a keresztény hívő a metanoiát a maga eleven dinamizmusában újra és újra magáévá tegye a természettel kapcsolatban.

### 12.6. Az antropocentrizmus és az analitikus filozófia

A disszertáció megvizsgálja az antropocentrizmusnak egy analitikus alapokon álló kritikáját is. John Nolt amellet érvel, hogy az antropocentrizmusról folytatott etikai vitákban hasonló gondolatok fogalmazódnak meg, mint az egoizmusról folytatott vitákban. Nolt ebből kiindulva arra a következtetésre jut, hogy ha az egoizmust megcáfolja, azzal az antropocentrizmust is falszifikálja. Nolt ehhez a lehető legtágabb értelemben vett antropocentrizmus és a lehető legtágabb értelemben vett egoizmus definícióját próbálta megalkotni.

---

<sup>685</sup> Mt 7,12

A legtágabb értelmű antropocentrizmus szerint az *etikai antropocentrizmus*. Ez egy olyan elgondolás, amely szerint bármilyen cselekvést, akkor kell megtennünk, ha annak megtétele jó az embereknek. A legtágabb értelmű egoizmus pedig a *perszonális etikai egoizmus*. A perszonális etikai egoizmus azt az etikai elvet jelenti, miszerint egy cselekedetet akkor kell megtennem, ha annak megtétele számomra jó. Cáfolatomban azt próbáltam bizonyítani, hogy Noltnek nem sikerült olyan egoizmus- és antropocentrizmus-definíciót alkotni, amely minden egoizmusra és antropocentrizmusra kiterjed. Első sorban a keresztény antropocentrizmusra nem érvényes Nolt definíciója. Az egoizmus keresztény megfelelőjére, a *keresztény önszeretetre* pedig nem terjed ki Nolt egoizmus definíciója.

Annak ellenére, hogy Nolt antropocentrizmus-kritikáját inkommenzurábilisnak vélem a keresztény antropocentrizmussal, véleményem szerint Nolt részletes analitikus értekezése alkalmas arra, hogy a keresztény antropocentrizmus szerint élő emberek részletekbe menően önvizsgálatot tartsanak abban, hogy vajon a környezettel való bánásmódjuk mennyire mentes a rövidlátó döntésektől vagy a kapzsi mentalitástól vagy a nem-emberi élőlényekkel szembeni gátlástalanságtól.

### **12.7. Lovelock és a keresztény antropocentrizmus**

A disszertációban Lovelock Gaia elméletének antropocentrizmus-kritikáját vettem górcső alá. A Gaia-elmélet az antropocentrizmust bíráló környezetfilozófia egyik oszlopa. Eredendően ez egy természettudományos koncepció, de óriási hatást gyakorolt a környezeti mozgalmak etikai-filozófiai üzeneteire. A Gaia-elmélet kereszténységgel való szembehelyezkedésének az alábbi motívumait emeltem ki:

(i) Lovelock magától értetődően használja az imát a hiábavalóság, hasztalanság kifejezésére. A kritika kritikájában amellet érveltem, hogy nem állja meg a helyét az, hogy az imát csak úgy spontán módon a hiábavalósággal szinonim értelemben használjuk. Érvelésem során nem tekinthettem el attól, hogy az ima komplex teológiai jelentését kellő mélységben elemezzem. A lovelocki kifejezésmód rámutat arra a nem-antropocentrikus kereszténység-bírálóknál gyakori jelenségre, hogy úgy bírálják a kereszténységet, hogy nem is ismerik kellő mélységben.

(ii) A politeista vallások természetfeletti lényei, Gaiát is beleértve – pusztán azzal, hogy egynél többen vannak, keletkeznek, születnek, legyőzetnek, függenek másoktól –, a végesség olyan jegyeit hordozzák magukon, amelyek miatt csak gyenge értelemben transzcendensek. Lovelock Gaia koncepciója úgyszintén gyenge értelemben transzcendens azáltal,



hogy Gaia egy összetett szuperélőlényt jelent, aki a bioszféra egészével azonos. Minden panteisztikus istenség létében és működésében rászorul az anyagi világra, hiszen azzal azonos. A szakirodalom alapján a gyenge értelemben vett transzcendencia antonímájaként a *teljes értelemben vett transzcendencia* fogalmat javasoltam. *Teljes értelemben* csak a monoteista vallások Istene *transzcendens*, mivel monoteista horizontban Isten a kontingens létezőknek apodiktikusan szükségszerű létalapja, a térnek és időnek is feltétlen, végső oka. A Gaia elmélet gyenge értelemben vett transzcendencia-felfogásából következik, hogy a földi élet létrejöttének végső oka a véletlen, ugyanakkor Gaia teljesen szabályozza részeinek működését, tehát az alkotórészeknek nincs semmilyen szabadsága, az ember szerepe is szigorúan meghatározott, és elsődlegesen a gondolkodás funkcióját látja el. A Gaia elmélet eltöröli a hagyományos istenképet, és magát a bolygót teszi a New Age vallások középpontjává.

A gyenge értelemben vett transzcendencia keresztény értékelésében arra mutattam rá, hogy keresztény horizontban nincs normatív tekintélye az olyan etikáknak, amelyek különbözik a teljes értelemben vett transzcendens alapot, mert relatívak. A Gaia elméletben – mint általában a New Age vallásokban – minden azonosulhat mindennel. Így értelmét veszti a keresztény horizontban érvényes erkölcsi jó és rossz közötti megkülönböztetés. Gaia személtelen, elvont istenség, amely nem szereti az embert.

(iii) Lovelock szerint a környezetszennyezés miatt felesleges, hogy büntudatunk legyen, ugyanis a bűn erkölcsi problémaköre független a környezetszennyezés problémakörétől. A keresztény értékelésben amellet érveltem, hogy a felesleges büntudat a kereszténység szerint is kerülendő, ugyanakkor a jogos büntudatra szükség van. Az *elviselhetetlen hőség, hideg, vagy bármiféle fájdalom* tapasztalata Lovelock állításával szemben lehet emberi bűnök következménye. Azonban nem Isten tevőleges megtorlása rejlik a természeti csapások mögött, hanem csak természeti automatizmusok, amelyeket a természeti környezetükkel szemben agresszív emberek is kiválthatnak a természettel szemben elkövetett bűneikkel (pl. a 2010-es ajkai vörösiszap-katasztrófa többek közt a hanyagság bűnének következménye).

## 12.8. Az emberiség létszámáról

A malthusiánus gondolkodók (Ehrlich, Hardin, Lovelock) a globális népességcsökkentés szükségességének elfogadtatását szolgáló antidemokratikus nézeteiket katasztrófaelvű ökopesszimizmussal vegyítik. Ezek a gondolkodók szükségesnek gondolják, hogy a jóléti országok tagadják meg az élelmiszersegélyt és a klímamenekültek befogadását. Lovelock azzal érvel, hogy a környezeti válság miatt jelenleg a túlélés szempontja felülírja az etikai igazságosság szempontját.

Lovelock szerint a demográfiai válság megoldása csak az emberiség természetellenes társadalmiasulássá alakulásától várható. Egy totális hatalommal bíró Új Churchill eljövételét, valamint a rendre ügyelő *Első Föld* zászlóaljak színrelépését tartja szükségesnek. Lovelock foglalkozik azzal a kínos kérdéssel is, hogy kik és hányan lesznek a vizionált természetellenes-globális emberi társadalom lakói. A jövőben maximum félmilliárdos emberiség élhet, amely csakis olyan emberekből állhat, akik Gaiát szolgálják.

A keresztény demográfiai megközelítés a Gaiai elmélet társadalmi víziójának szöges ellentéte. A keresztény demográfiai gondolkodásban az ember ilyen mértékű megregulázására nincs szükség. A keresztény kutatók rámutatnak népességnövekedés csökkenő mértékére, illetve arra, hogy Európát és Kelet-Ázsiát már az ún. természetes – migráció nélküli – fogyás jellemzi, ezért a tudatos és felelős családtervezést javasolják. Rámutatnak, hogy mivel a Föld eltartó képessége hatalmas, inkább annak a kérdésnek a tisztázására kellene energiát fektetni, hogy globális társadalmunkban miért olyan igazságtalanul osztjuk meg egymással a javainkat, melynek eredményeképpen például az Egyesült Államok lakossága kb. 100-szor akkora természeti (ökológiai, biológiai) erőforrást használnak el fejenként a fogyasztásához, mint „Dél” legszegényebb kontinense, Afrika. A demográfiai probléma keresztény értelmezése szerint nem az antropocentrizmus a környezetszennyezés oka, hanem némely ember öncélú profitcentrizmusa, illetve az öncélú profitcentrizmust szolgáló fogyasztói világnézet egyre nagyobb térhódítása. Ha túl sok személy önmegvalósítása a materiális javak keresztény felhalmozásához és birtoklásához vezet, az alapjaiban ássa alá a környezetvédelem ügyét.

### **12.9. Egy méltányos környezetetika körvonalai**

A keresztény horizontú környezetetika *megfelelő interpretálásban* nagyobb társadalmi elfogadottságra számíthat, mint a *méltányosságot kérőket* kipellengérező malthusiánus megközelítés. A méltányosság ugyanis egy olyan érték, amelynek devalválása komoly veszélyeket rejt az egyes személyek és a társadalmak valamint a környezet számára. A méltányosság megtagadása könnyen vezet a szolidaritás és az irgalmasság semmibeviteléhez, melynek beláthatatlan következményei lehetnek a társadalomban.

Ennek kapcsán javasoltam, hogy a méltányosság, irgalmasság és szolidaritás legyen a környezetetikák elfogadhatóságának kritériuma keresztény horizontban. Ez alapján lehetne megkülönböztetni a *méltányosság-központú* környezetetikákat a *nem-méltányosság-központú* környezetetikáktól. A szokásos besorolási módok alapján a keresztény szellemiség két meghatározó történelmi személyisége – Assisi Szent Ferenc és Albert Schweitzer – gyakran

kerül a kereszténységgel szembenálló irányzatokkal egy csoportba. Yo Lei Mouchang például a biocentrikusok közé sorolja őket, holott a biocentrizmus összeegyeztethetetlen a kereszténységgel. A *méltányosság-központú* vs. *nem- méltányosság-központú* kategóriapár alapján történő felosztással elkerülhető, hogy e két mélyen keresztény történelmi személyiség nézetei olyan irányzatokkal kerüljenek egy csoportba, amelyekkel összeegyeztethetetlenek. A mainstream vallásos megközelítések pedig – akár antropocentrikusnak, akár nem-antropocentrikusnak sorolják be – a *méltányosság-központú* irányzatokat alkotják. Méltányosság alapú környezetetika szempontból a nagyvallások közelebb állnak egymáshoz, mint bármely nem-antropocentrikus irányzathoz. A szekuláris nem-antropocentrikus irányzatok többsége a *nem- méltányosság-központú* irányzatoknak felelnek meg. A csoporton belül egy különálló kiscsoportba, a *könyörtelen* csoportba kerülnének a malthusiánus megközelítések, kiváltképp a Gaia elmélet, vagy Erlich demográfiai tézisei.

#### **12.10. A gondnokság, mint a keresztény környezetetika alapeszméje**

Abból, hogy Isten szereti a természetet, sok keresztény arra következtet, hogy az embereknek úgy kell tekinteniük saját magukra, mint a természet gondnokaira. A Ter. 2,15 – ben például Isten Ádámot azért helyezi az Édenkertbe, hogy azt megmunkálja és őrizze, vagy ha tetszik, védje, vagyis alapvetően a teremtés védelmére szólít fel Isten. S akik megbecsztelenítik, rongálják a teremtett környezetünket, megrontják azt a bizalmat, amelyet az Úristen helyezett az emberbe, mint földi helytartójába.

Az embernek tehát úgy kell uralkodnia, ahogyan Krisztus. Krisztus megváltói uralkodása szöges ellentétben áll az alattvalókat sanyargató földi urak uralkodásával. Az ember Jézusnak a *krisztusi* (felkent, megváltói, mennyei királyi) mivoltát épp azok az események jelezték, amelyek jócskán eltérnek a szokásos földi királyok uralkodói megnyilvánulásaitól. Például az utolsó vacsora előtt megmossa tanítványai lábát. Gondoljunk a Quinn-regény elemzése kapcsán említett evangéliumi *lábmosás* jelenetét idéző, az 5.5. részben mondotakra!

A keresztény alapú környezetvédelemben avagy teremtésvédelemben az antropocentrizmus nem valami szerencsétlen civilizációs örökség, amely ellen küzdeni kell, vagy amivel legfeljebb kénytelenek vagyunk együtt élni. Ellenkezőleg: életre szóló feladat és küldetés, amely nélkül nem lehetséges hatékony környezetvédelem.

### **12.11. Konklúzió**

Elemzésem szerint a szekuláris környezetetika főáramlatának antropocentrizmus-kritikája nem állja meg a helyét. Ez a kritika a keresztény antropocentrizmussal szemben érvénytelen. E disszertáció egésze alapvetően a gondnokságmodell modell melletti argumentációként is felfogható, de nem az ököcentrikus gondolkodás, hanem az öncélú profit-centrikus gondolkodással szemben. Őszintén remélem, hogy munkámat szekuláris oldalról és keresztény apologetikai szempontból egyaránt fel tudják használni az érdeklődők.

## Bibliográfia:

*A Katolikus Egyház Katekizmusa* (1994), internetes hivatkozás:

<http://www.katolikus.hu/kek/> (Letöltve: 2017. szeptember 29.)

King, Alexander; Schneider, Bertrand: *The First Global Revolution – A Report by the Council of the Club of Rome* (Simon & Schuster, New York 1991)

Alliance of Religions and Conservation (ARC): *Faiths and Ecology: What Does Jainism teach us about ecology?*,

internetes hivatkozás: <http://www.arcworld.org/faiths.asp?pageID=7> (Letöltve: 2017. szeptember 28.)

Andreoli, Vittorino: *La gioia di vivere* (Rizzoli, Milano 2016)

Andreoli, Vittorino: *La paura* in *Il Grillo* (16, 1998/1)

Anselmus Cantuariensis: *Proslogion*, section 15., internetes hivatkozás: <http://www.thelatinlibrary.com/anselmproslogion.html#capxv> (Letöltve: 2017. szeptember 28.)

Árik Zsófia: *Útban egy Folyamatteológia felé*, (2004) pp. 9., internetes hivatkozás: [https://www.academia.edu/3828038/Utban\\_egy\\_Folyamatteologia\\_fele](https://www.academia.edu/3828038/Utban_egy_Folyamatteologia_fele) (Letöltve: 2017-08-19)

Arisztotelész: *Eudémosz Etika*, internetes hivatkozás: <http://mek.oszk.hu/05700/05709/05709.htm> (Letöltve: 2017. szeptember 30.)

Arisztotelész: *Metaphüszika* (Lectum Kiadó, Szeged 2002)

Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika* (Európa Könyvkiadó, Budapest 1997)

Arisztotelész: *Peri dzóón geneszeóosz* (szokásos latin címén: *De generatione animalium*)  
internetes hivatkozás: <https://www.bookyards.com/en/book/details/9096/De-Generatione-Animalium#> (Letöltve: 2017. október 10.)

Arisztotelész: *Politika*, internetes hivatkozás: <http://mek.oszk.hu/04900/04966/04966.htm> (Letöltve: 2017. szeptember 30.)

Attfield, Robin and Rolston, Holmes: *The Ethics of Environmental Concern* (Oxford: Oxford University Press, Oxford 1983)

Augustinus, Aurelius: *De civitate Dei*, internetes hivatkozás: <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm> (Letöltve: 2017. július 14.)

- Augustinus, Aurelius: *De libero arbitrio*, 2,3,7: internetes hivatkozás: [http://www.augustinus.it/latino/libero\\_arbitrio/index2.htm](http://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio/index2.htm) (Letöltve: 2017. július 14.)
- Augustinus, Aurelius: *Enarrationes In Psalmos: Erratio in psalmo* in *Patrologia Latina* CXLVII (szerkesztette 1841–1855-ig, és kiadta 1844-1855-ig: Migne, Jacques Paul, Paris), internetes hivatkozás: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,\\_Augustinus,\\_Enarrationes\\_In\\_Psalms\\_\[080-144\],\\_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,_Augustinus,_Enarrationes_In_Psalms_[080-144],_MLT.pdf) (Letöltve: 2017. szeptember 30.)
- Augustinus, Aurelius: *Epistolam Joannis ad Parthos*, internetes hivatkozás: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0354-0430,\\_Augustinus,\\_In\\_Epistolam\\_Joannis\\_Ad\\_Parthos\\_Tractatus\\_Decem\\_\[Schaff\],\\_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0354-0430,_Augustinus,_In_Epistolam_Joannis_Ad_Parthos_Tractatus_Decem_[Schaff],_EN.pdf) (Letöltve: 2017. szeptember 28.)
- Augustinus, Aurelius: *Vallomások* (Magyar Elektronikus Könyvtár) I/1, internetes hivatkozás: <http://mek.oszk.hu/04100/04187/04187.pdf> (Letöltve: 2017. szeptember 27.)
- Augustinus, Aurelius: *Enarrationes In Psalmos: Erratio in psalmo CXLVII* in *Patrologia Latina* (szerkesztette 1841–1855-ig, és kiadta 1844-1855-ig: Migne, Jacques Paul, Paris), internetes hivatkozás: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,\\_Augustinus,\\_Enarrationes\\_In\\_Psalms\\_\[080-144\],\\_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,_Augustinus,_Enarrationes_In_Psalms_[080-144],_MLT.pdf) (Letöltve: 2017. szeptember 28.)
- Aurelius Augustinus: *Epistolam Joannis ad Parthos*, In *Patrologia Latina* XXXV, (szerkesztette 1841–1855-ig, és kiadta 1844-1855-ig: Migne, Jacques Paul, Paris), internetes hivatkozás: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,\\_Augustinus,\\_In\\_Epistolam\\_Joannis\\_Ad\\_Parthos\\_Tractatus\\_Decem,\\_MLT.p](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,_Augustinus,_In_Epistolam_Joannis_Ad_Parthos_Tractatus_Decem,_MLT.p) (Letöltve: 2017. szeptember 28.)
- Bahá'u'lláh táblái, melyeket a Kítáb-i-Aqdas után nyilatkoztatott ki (Magyarországi Bahá'í Közösség Országos Szellemi Tanácsa, Budapest, 2013), internetes hivatkozás: [http://www.bahai.hu/mediatar/bahai-irasok-szent-konyvek-szovegek/bahauallah-tablai/#6\\_KALIMAT-I-FIRDAWSIYYIH\\_Paradicsomi\\_Szavak](http://www.bahai.hu/mediatar/bahai-irasok-szent-konyvek-szovegek/bahauallah-tablai/#6_KALIMAT-I-FIRDAWSIYYIH_Paradicsomi_Szavak) (Letöltve: 2017. szeptember 30.)
- Bailey, Jacqui: *Abortion*, (The Rosen Publishing Group, London 2011)
- Bakos, Ferenc: *Idegen szavak és kifejezések szótára*, (Akadémiai Kiadó, Budapest 1998)
- Barcsi Tamás: *Az emberi méltóság filozófiája* (Typotex, Budapest 2013)
- Beran Ferenc: *A keresztény erkölcs alapjai*, (Szent István Társasukat, Budapest 2005)

- Bernard Häring, *Frei in Christus*, (Herder Verlag, Freiburg 1979)
- Biblia (Szent István Társulat, Budapest 2013), internetes hivatkozás:  
<http://szentiras.hu/SZIT> (Letöltve: 2017. szeptember 30.)
- Birch, Charles and Cobb, John Jr.: *The Liberation of Life: From the Cell to the Community*, (Cambridge University Press, Cambridge 1984)
- Blaise Pascal: *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets* (éditions eBooksFrance)  
 internetes hivatkozás:  
[https://www.ebooksgratuits.com/ebooksfrance/pascal\\_pensees.pdf](https://www.ebooksgratuits.com/ebooksfrance/pascal_pensees.pdf) (Letöltve: 2017. augusztus 18.)
- Boda László: *A keresztény erkölcs alapkérdései* (Szent József Kiadó, Budapest 1997)
- Boda László: *Emberré lenni vagy birtokolni* (Szent József Kiadó, Budapest 1994)
- Boda László: *Isten országa közöttünk* (Szent István Társulat, Budapest 2000)
- Boda László: *A megtermékenyítés és az emberi lélek kezdete in Vigilia* (1986/8)
- Boros Gábor: *Filozófia* (Akadémiai Kiadó, Budapest 2007)
- Boros János: *A filozófia felelőssége in Az alkalmazott filozófia esélyei*, (szerk. Karikó Sándor, Áron Kiadó, Budapest 2002), pp. 78-83.
- Boulad, Henri: *A szív okossága*, (Ecclesia kiadó, Budapest 1996)
- Boulad, Henri: *A túlnépesedés mítosza*, (Korda Könyvkiadó, Kecskemét 2012)
- Boulad, Henri: *Az önátadás fényében*, (Ecclesia Kiadó, Budapest 1994)
- Bowden, Paul: *Telling It Like It Is*, (CreateSpace Independent Publishing Platform, New York 2011)
- Brennan, Andrew: *Environmental Ethics* in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*,  
 internetes hivatkozás: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental/>  
 (Letöltve: 2017.szeptember 19.)
- Brom, Van dem: *The Art of a 'Theo-ecological ' interpretation` in Nederlands Theologisch Tijdschrift* (1997/4)
- Budai Pszichológus Központ: *Pszichoszomatikus betegségek*, internetes hivatkozás:  
<http://www.budaipszichologus.hu/tudastar/pszichoszomatikus-betegsegek.html>  
 (Letöltve: 2017. szeptember 24.)
- Callicott, J.Baird: *Earth's Insights: A Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback* (Berkeley: University of California Press, California 1994)
- Callicott, J. Baird: *Environmental Ethics: Overview in Encyclopedia of Bioethics* (szerk. Stephen G., Macmillan Reference USA, New York 2004)

- Callicott, J. Baird: *The Pragmatic Power and Promise of Theoretical Environmental Ethics: Forging a New Discourse in Environmental Values* (The White Horse Press, Winwick 2002), 11. kötet
- Carruthers, Peter: *Against the Moral Standing of Animals* (1992), internetes hivatkozás: <http://faculty.philosophy.umd.edu/pcarruthers/The%20Animals%20Issue.pdf> (Letöltve: 2017.szeptember 27.)
- Carson, Rachel: *Silent Spring* (Brooks, 1970; Eiseley 1962)
- Cascioli, Ricardo és Gaspari, Antonio: *2012 Itt a világvége?* (Új Ember Kiadó, Budapest 2011) Az eredeti mű: *2012. Catastofismo e fine dei tempi* (Edizioni Piemme Spa, Milano – Italy 2010)
- Cavalieri, Paola & Singer, Peter: *The Great Ape Project — and Beyond In The Great Ape Project* (Paola Cavalieri & Peter Singer, New York 1993)
- Chakrabarty, A.M.: *Crossing Species Boundaries and Making Human-Nonhuman Hybrids: Moral and Legal Ramifications* in *American Journal of Bioethics* (3, 2003/3)
- Chapple, Christopher: *Hinduism, Jainism, and Ecology* in *Patheos.com*.(2012. december 03), internetes hivatkozás: <http://fore.yale.edu/religion/hinduism/> (Letöltve: 2017. szeptember 28.)
- Chesterton, Gilbert Keith: *Brown atya ártatlansága* (Új Ember Kiadó, Budapest 2011)
- Chrysavgis, John: *Ecumenical Patriarch Bartholomew: insights into an Orthodox Christian worldview* in *International Journal of Environmental Studies* (64, 2007)
- Clark, Stephen, R. L.: *The Moral Status of Animals* (Oxford University Press, New York 1977)
- Clark, Stephen: *Biology and Christian Ethics* (Cambridge University Press, Cambridge 2000)
- Congar, Yves: *Teológiai kutatás tegnap és ma* in *Mérleg* (4, 1968/2.)
- Conventual Franciscan Website: *Vows in community*, internetes hivatkozás: <https://www.franciscans.org/franciscan-fraternity> (Letöltve: 2017. szeptember 2.)
- Curry, Patrick: *Ecological ethics: an introduction. Polity*. (Polity Press, Cambridge 2011)
- Cusanus, Nicolaus: *A tudós tudatlanság*, (Kairosz Kiadó, Budapest 2000)
- Cuttat, Jacques-Albert: *Christian Experience and Oriental Spirituality in Secularization and Spirituality* (New York 1969), pp 131–142. Magyar nyelven: internetes hivatkozás: [http://www.bujiferenc.hu/download/forditasok/forditasok\\_04.pdf](http://www.bujiferenc.hu/download/forditasok/forditasok_04.pdf) (Letöltve: 2017. október 9.)



- Csejte Dezső: *A táj filozófiája Unamuno esszéiben in Írások északról és délszagról*(szerk.: Csejte Dezső, Veszprémi Humántudományokért Alapítvány, Veszprém 1999)
- Daly, Herman, E. – Cobb, John B.: *For the Common Good* (Beacon Press, Boston 1989)
- Darwin, Charles: *The Origin of Species* (szerk. Burrow, J.W., Penguin Books, London 1968.)
- Deckers, Jan: *Christianity and Ecological Ethics: The Significance of Process Thought and a Panexperientialist Critique of Strong Anthropocentrism in Ecotheology* (9, 2004/3)
- delmagyar.hu: *Termálvíz-visszasajtolás: tiltakoznak a gazdák, Szentes gázra kényszerülhet* (2011.09.13.), internetes hivatkozás:  
[http://www.delmagyar.hu/szentes\\_hirek/termalviz-visszasajtolas\\_tiltakoznak\\_a\\_gazdak\\_szentes\\_gazra\\_kenyszerulhet/2239742/](http://www.delmagyar.hu/szentes_hirek/termalviz-visszasajtolas_tiltakoznak_a_gazdak_szentes_gazra_kenyszerulhet/2239742/)  
 (Letöltve: 2017. 09. 20.)
- Denzinger, Heinrich – Schönmetzer, Adolf: *Enchiridion symbolorum* (Freiburg – Roma 1976) Magyarra fordította: Fila Béla – Jung László (*Az egyházi hivatal megnyilatkozásai*, Kisterenye–Budapest 1997)
- Derr, Patrick George: Edward M. McNamara: *Case studies in environmental ethics. Rowman & Littlefield.* (Rowman & Littlefield Publisher, Oxford 2003)
- Descartes, René: *A lélek szenvedélyei* (L'Harmattan Kiadó, Budapest 2012)
- Descartes, René: *Értekezés a módszerről*, internetes hivatkozás:  
<http://mek.niif.hu/01300/01321/01321.htm> (Letöltve: 2017. szeptember 30.)
- Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról; ötödik elmélkedés*, internetes hivatkozás:  
[https://www.google.hu/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0ahUKEwiWYumo83WAhWhA5oKHYAHBZ4QFggsMAE&url=https%3A%2F%2Fwww.tankonyvtar.hu%2Fen%2Ftartalom%2Ftamop425%2F2011\\_0001\\_544\\_Descartes%2F2011\\_0001\\_544\\_Descartes.pdf&usg=AOvVaw06IK9r7VJe5TONYLm\\_C3T8](https://www.google.hu/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0ahUKEwiWYumo83WAhWhA5oKHYAHBZ4QFggsMAE&url=https%3A%2F%2Fwww.tankonyvtar.hu%2Fen%2Ftartalom%2Ftamop425%2F2011_0001_544_Descartes%2F2011_0001_544_Descartes.pdf&usg=AOvVaw06IK9r7VJe5TONYLm_C3T8) (Letöltve: 2017.szeptember 30.)
- Deveaux, Monique: *Shifting Paradigms: Theorizing Care and Justice in Political Theory in Hypatia* (10, 1995/2)
- Diamond, Jared: *Háborúk, járványok, technikák. A társadalmak folyamatai* (Typotex Kiadó, Budapest 2009)
- DictZone internetes *Latin-Magyar Szótár*, internetes hivatkozás: <https://dictzone.com/latin-hungarian-dictionary/probo%201> (Letöltve: 2017. október 10.)
- Diels, Hermann Alexander; Kranz, Walther: *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Weidmannsche buchhandlung, Frankfurt 1903)

- Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei I. – II.* Ford. Rokay Zoltán. (Jel Kiadó, Budapest 2005)
- Diós István (szerk.): *A II vatikáni Zsinat dokumentumai* (Szent István Társulat, Budapest 2007)
- Dobson, Ryan; Scott, Jefferson: *Be Intolerant in Love: Because Some Things Are Just Stupid* (Sisters, OR, USA: Tyndale House Publishers, Carol Stream 2007)
- Dombrowski, Daniel: *The Philosophy of Vegetarianism* (University of Massachusetts Press, Massachusetts 1984)
- Dombrowski, Daniel: *The Replaceability Argument.* in *Process Studies* (30, 2001)
- Doody, John; Paffenroth, Kim; Smillie, Mark: *Augustine and the Environment*, (Lexington Books, New York 2016)
- Ehrlich, Paul R.: *The Population Bomb* (Ballantine. Books. New York 1968)
- Enciclopaedia Britannica: *Universe*, internetes hivatkozás: <http://www.britannica.com/search?query=Universe> (Letöltve 2015-április-20)
- Engels, Friedrich: *Eugen Dühring úr tudomány-forradalmasítása – Anti-Dühring* (Kossuth Kiadó, Budapest 1978)
- Englis Oxford Living Dictionaries: internetes hivatkozás: <https://en.oxforddictionaries.com/> (letöltve: 2017. szeptember 29.)
- English Dictionary in *Cambridge Dictionaries Online*, internetes hivatkozás: <http://dictionary.cambridge.org/> (Letöltve 2015-április-20)
- Erdős Márton: *Ezért fizetünk felárat a csúcsprocesszoroknál* in *PCWorld* weboldal (2015 május 18.), internetes hivatkozás: <https://pcworld.hu/hardver/ezert-fizetunk-felarat-a-csucsprocesszoroknal-162365.html> (Letöltve 2017. augusztus 19.)
- Erlich, Paul; Erlich, Anne: *A fajok kihalása éspuszulása* (Göncöl Kiadó, Budapest 1995)
- Európai Parlament: *Az Európai Parlament 2017. március 14-én elfogadott módosításai az elhasználadott járművekről szóló 2000/53/EK irányelv, az elemekről és akkumulátorokról, valamint a hulladékelemekről és akkumulátorokról szóló 2006/66/EK irányelv, valamint az elektromos és elektronikus berendezések hulladékairól szóló 2012/19/EU irányelv módosításáról szóló európai parlamenti és tanácsi irányelvre irányuló javaslatához:* internetes hivatkozás: <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?type=TA&reference=P8-TA-2017-0069&format=XML&language=HU> (Letöltve: 2017.)
- Falus Róbert: *Görög költők antológiája* (Európa Könyvkiadó, Budapest 1959)

- Feinberg, Joel: *The Rights of Animals and Unborn Generations in Philosophy & Environmental Crisis* (szerk. William T. Blackstone, The University of Georgia Press, Athens 1974)
- Felicity, Ruth Chadwick: *Bioethics* in *Encyclopaedia Britannica*, internetes hivatkozás: <https://www.britannica.com/topic/bioethics> (Letöltve: 2017. szeptember 28.)
- Ferenc pápa: *Laudato si* (Szent István Társulat, Budapest 2015)
- Feuerbach, Ludwig: *A jövő filozófiájának alapelvei* in *Ludwig Feuerbach válogatott filozófiai művei* (szerk. Fogarasi Béla, Lukács György, Mátrai László, Akadémiai Kiadó, Budapest 1951)
- Flannery, Kevin L. SJ.: *Acts Amid Precepts: The Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas's Moral Theory* (CUA Press, Washington 2001)
- Flannery, Tim: *The Weather Makers* (Text Publishing, Melbourne 2003)
- Flechter, Joseph F.: *Situation Ethics: The New Morality* (Westminster John Knox Press London 1966)
- Fox, Warwick: *Fondamenti antropocentrici e non antropocentrici nelle decisioni sull'ambiente*, in *L'etica nelle politiche ambientali* (szerk. Poli C., Timmermann P., Fondazione Lanza – Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1991)
- Franciscan Earth Corps: *Living simply* (PO BOX 29106, Washington 2007), internetes hivatkozás: <https://franciscanaction.org/earthcorps/article/living-simply> (Letöltve: 2017. szeptember 2.)
- Fülep Dániel: *Túlnépesedés?* in *Hogy művelje és őrizze meg* (szerk. Baritz Sarolta Laura, Fülep Dániel, Szent István Társulat, Budapest 2008)
- Gábor Csilla: *Új vallási jelenségek: megújulási mozgalmak, szekták, valláspótlékok* in *Korunk* (1997/10) internetes hivatkozás: <http://korunk.org/?q=node/6167> (Letöltve: 2017. szeptember 27.)
- Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer* (Gondolat Kiadó, Budapest 1984)
- Gál Péter: *A New Age keresztény szemmel* (Lámpás Kiadó, Abaliget 1994)
- Gál, Ferenc: *Az üdvtörténet misztériumai* (Szent István Társulat, Budapest 1967)
- Galántai Zoltán: *Silentium Universi. Az evolúciótól az idegen civilizációkig*, internetes hivatkozás: <http://mek.niif.hu/03700/03719/03719.htm#b11> (Letöltve: 2017. február 22.)
- Gedő Ágnes: *Ferenc pápa üzenete a 2015. november 5-7ig megrendezett Budapesti Demográfiai Fórumra* in *Vatikáni Rádió weblapja*, internetes hivatkozás: [http://hu.radiovaticana.va/news/2015/11/07/ferenc\\_p%C3%A1pa\\_%C3%BCzenete](http://hu.radiovaticana.va/news/2015/11/07/ferenc_p%C3%A1pa_%C3%BCzenete)

- \_a\_budapesti\_demogr%C3%A1fiai\_f%C3%B3rum\_r%C3%A9szvev%C5%91i/114633 Letöltve (2017. szeptember 27.)
- Gilligan, Carol: *In a Different Voice* (Harvard University Press, Massachusetts 1982)
- Gitt, Werner: *Jelek a mindenségből*, (Evangéliumi Kiadó, Budapest 1997)
- Glock, Hans-Johann: *Was Wittgenstein an Analytic Philosopher?* in *Metaphilosophy* (35, 2004/7)
- Gordon, John-Stewart: *Bioethics* in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, internetes hivatkozás: <http://www.iep.utm.edu/bioethic/#SH3d>, (Letöltve: 2017. augusztus 10.)
- Gregorios, Paulos: *The Human Presence: An Orthodox View of Nature* (World Council of Churches, Geneva 1978)
- Grey, William: *Anthropocentrism and Deep Ecology* in *Australasian Journal of Philosophy* (71, 1993) pp. 463-475
- Griffin, David: *Reenchantment Without Supernaturalism* (Cornell University Press, Ithaca & London 2001)
- Griffin, David: *Unsnarling the World-knot: Consciousness, Freedom, and the Mind-Body Problem* (Berkeley: University of California Press, California 1998)
- Grizzle, Raymond E. and Barrett, Christopher B.: *The One Body of Christian Environmentalism* in *Journal of Religion & Science* (33, 1998/2), pp. 233–253.
- Guitton, Jean: *Dieu et la science* (Grasset, Paris 1991)
- Gyöngyösi Zoltán: *Az állatok joga és jogalanyisága*, internetes hivatkozás: [http://www.jogiforum.hu/files/publikaciok/dr\\_gyongyosi\\_zoltanaz\\_allatok\\_joga\\_es\\_jogalanyisaga\[jogi\\_forum\].pdf](http://www.jogiforum.hu/files/publikaciok/dr_gyongyosi_zoltanaz_allatok_joga_es_jogalanyisaga[jogi_forum].pdf) (Letöltve: 2017. szeptember 28.)
- Hardin, Garrett: *A mentőcsónak erkölcstana* in *Környezet és etika*. (szerk. Lányi András – Jávör Benedek, L'Harmattan Kiadó, Budapest 2005)
- Harrison, Paul: *Pantheism and the Vatican* in *World Pantheism weboldala* (2010. január 13.) internetes hivatkozás: <http://www.pantheism.net/news/vatican.htm> (Letöltve 2016-11-08)
- Hartshorne, Charles: *The Compound Individual* in *Whitehead's Philosophy: Selected Essays, 1935–1970* (szerk. Charles Hartshorne, University of Nebraska Press, Lincoln 1972), pp. 41-46.
- Hartshorne, Charles: *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics* (La Salle, Literary Licensing, Whitefish 1962)
- Hatályos jogszabályok (Wolters Kluwer nemzetközi kiadó és információs szolgáltató vállalat) 47/2010. (IV. 29.) Korm. rendelet 10.§ (3) Megállapította: 182/2013. (VI. 7.) Korm.

- rendelet 6. §. Hatályos: 2013. VI. 10-től. internetes hivatkozás: <https://net.jogtar.hu/>  
(Letöltve: 2017. szeptember 29.)
- Hegyi Pál: *Az élet védelmében – Gondolatok az abortuszról* (Makrovilág, Budapest 1994)
- Héjjas István: *Esélyeink a túlélésre* (Anno Kiadó, Budapest 2008)
- Hésziodosz: *Istenek születése* (Theogonia), internetes hivatkozás:  
<http://mek.oszk.hu/06200/06221/06221.pdf> (Letöltve: 2012-11-08)
- Hésziodosz: *Munkák és napok* (Akadémiai Kiadó, Budapest 1955)
- Heti Világgazdaság közéleti, gazdasági-politikai hetilap online hírportálja: *Óráátállítás vasárnap – ennyit spórolunk vele* in *hvg.hu* (2014. március. 26.),  
internetes hivatkozás:  
[http://hvg.hu/gazdasag/20140326\\_Oraatallitas\\_vasarnap\\_\\_ennyit\\_sporolunk](http://hvg.hu/gazdasag/20140326_Oraatallitas_vasarnap__ennyit_sporolunk)  
(Letöltve: 2017. szeptember 21.)
- Heyd, Thomas: *The Case for Environmental Morality* in *Environmental Ethics* (25, 2003/1)
- Hittan Szótár: *Bűnbocsánat szentsége*, internetes hivatkozás:  
[http://szolgalohittan.hu/+KONYVTAR/Hitunk-HittanSzotar-1.Hitem/Hitem-6.Bunbanat\\_bunbocsanat.htm](http://szolgalohittan.hu/+KONYVTAR/Hitunk-HittanSzotar/HSzotar-1.Hitem/Hitem-6.Bunbanat_bunbocsanat.htm) (Letöltve 2017. augusztus 22.)
- Holland, Dick: *Gaia: a revolution comes of age* in *New Scientist* - 1988. márc. 17.,  
(117, 1988/3. 17.) pp. 32.
- Horgan, J.: *Humanae Vitae and the Bishops* (Irish University Press, New York 1969)
- Horrow, Aviva: *When Nature Holds the Mastery: The Development of Biocentric Thought in Industrial America* (University of Pennsylvania 2007),  
internetes hivatkozás:  
<http://www.corpusthomisticum.org/sth1001.html> (Letöltve: 2017. augusztus 10.)
- Hume, David: *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748.)  
Internetes hivatkozás:  
<https://socserv2.socsci.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/hume/enquiry.pdf> (Letöltve: 2017. szeptember 29.)
- IER: Institute for Energy Research: *Climate Change Overview* internetes hivatkozás:  
<https://www.instituteforenergyresearch.org/climate-change/climate-change-overview/4/#citations> (Letöltve: 2017. augusztus 30)
- Jardins, Joseph R.: *Environmental Ethics* (Cengage Learning, Boston 2012)
- János Pál, II.: *Evangelium Vitae* (1995. márc. 25) 23., internetes hivatkozás:  
<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=78> (Letöltve: 2017. szeptember 26.)
- Jékely Gáspár: *Tudomány és dogmatika* in *A természet Világa* (131, 2000/9),

- internetes hivatkozás: <http://www.termeszetvilaga.hu/tv2000/tv0009/dogma.html>  
(Letöltve: 2017. szeptember 28.)
- Jonas, Hans: *The Imperative Of Responsibility In Search An Ethics For Technological Age*  
(The University of Chicago Press, London 1984)
- Joseph de Finance: *Connaissance de l'être* (Desclée, De Brouwer, Paris 1966)
- Kálvin János: *A keresztyén vallás alapvonalai*, internetes hivatkozás:  
<http://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Petrik-magyar-konyveszet-17121920-2/19011910i-1E5C9/kalvin-janos-a-keresztyen-vallas-alapvonalai-innstitutio-religionis-chistianae-az-1536-iki-elso-latin-kiadas-utan-forditotta-nagy-karoly-revidea-229F5/> (Letöltve: 2017. október 12.)
- Leo, XIII.: *Rerum Novarum* (Róma 1891.), internetes hivatkozás:  
<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=125> (Letöltve: 2017. október 10.)
- Kant, Immanuel: *The Critique of Pure Reason* Chapter III., section IV. pp. 563-568.,  
internetes hivatkozás: <http://strangebeautiful.com/other-texts/kant-first-critique-cambridge.pdf> (letöltve: 2017. szeptember 28.)
- Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája* (Budapest, Gondolat 1991)
- Karasszon, István: *Az Ószövetség Varázsa* (Új Mandátum, Budapest 2004)
- Katolikus Lexikon: *Jézus Szíve-tisztelet*, internetes hivatkozás:  
<http://lexikon.katolikus.hu/J/J%C3%A9zus%20Sz%C3%ADve-tisztelet.html>  
(Letöltve: 2017. augusztus 23.)
- Kay, Keanne: *Az Ószövetség természetfelfogása in Környezet és etika* (szerk. Lányi András, Jávor Benedek, L'Harmattan, Budapest 2005)
- Keene, Michael: *Világvallások* (Magyar Könyvklub, Budapest 2002)
- Kierkegaard, Soer: *Halálos lét* (Göncöl Kiadó, Budapest 1993)
- Kiss Béla Benedek OCist., *A lappangó hétfejű sárkányról* (Jézus Szíve Plébánia, Szentes 1990)
- Klima Gyula: *Az öt út – Aquinói Tamás istenbizonyítékai in Világosság* (22, 1981/12.)  
Melléklet pp. 3–14.
- Kovács Gábor: *Írásmagyarázat. Kisgyermekes keresztsége a Bibliában? Fundamentalista és katolikus szentírás értelmezés in Jeromos füzetek* 8. (Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1996) pp. 5-9.

- Latin Dictionary: *Latin-English Dictionary*, internetes hivatkozás: <https://www.online-latin-dictionary.com/latin-english-dictionary.php?lemma=PROBO100> (letöltve: 2017. október 10.)
- Latino Voices: *Mayan Celebrations Held Across Latin America*, (21, 2012/12), internetes hivatkozás: [http://www.huffingtonpost.com/2012/12/21/mayan-celebrations-held-across-latin-america\\_n\\_2348385.html](http://www.huffingtonpost.com/2012/12/21/mayan-celebrations-held-across-latin-america_n_2348385.html) (Letöltve: 2017. szeptember 1.)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Die philosophischen Schriften* (Weidman, Berlin 1875–1890)
- Lenin, V. I.: *Matyerializm i empiriokrityicizm* (Polnoje Szobranijje Szocsinyenyij, I.P.L., Moszkva 1968)
- Lennox, John C.: *A Tudomány valóban eltemette Istent?* in *Annual Reviews of Astronomy and Astrophysics [Csillagászati és asztrofizikai szemle]* (20, 1982), pp. 16., internetes hivatkozás: <http://teremtstudomany.hu/idezetek/> (Letöltve: 2017. szeptember 27.)
- Leopold, Aldo: *A Sand Country Almanac and Sketches Here and There* (Oxford University Press, New York 1949)
- Leslie J. Hoppe, OFM.: *Creatorem coeli et terrae* in *Exploring and Proclaiming the Apostles' Creed* (szerk. Roger; Ford; Gunton, Colin E., Morehouse, London 2004)
- Lock, John: *Two Treatises of Government* (Whitmore and Fenn, and C. Brown, London 1821) Magyarul: *Értekezés a polgári kormányzatról*
- Long, Douglas: *Ecoterrorism* (Facts on File, New York 2004)
- Losonczi Péter: *A szent és a virtuális valóság? avagy: létrehozható-e a szent?* in *2000 irodalmi és Társadalmi havilap* (17, 2005/5) pp. 28-35.
- Lovelock James: *The Revenge of Gaia* (Penguin, London 2007)
- Lovelock, James. *The Vanishing Face of Gaia* (Basic Books, London 2009)
- Lovelock, James E.: *Gaia, A Földi élet egy új nézőpontból*, internetes hivatkozás: [http://elte.pene.hu/!foldtud/speckoll/kornyezeti\\_foldtudomany\\_alapjai/gaia.pdf](http://elte.pene.hu/!foldtud/speckoll/kornyezeti_foldtudomany_alapjai/gaia.pdf) (Letöltve: 2017. szeptember 27.)
- Lovelock, James: *Gaia A földi élet egy új nézőpontból* (Göncöl, Budapest 1987)
- Lovelock, James: *Humans are too stupid to prevenet climate change* in *The Guardian* (2010. 03. 29.), internetes hivatkozás: <https://www.theguardian.com/science/2010/mar/29/james-lovelock-climate-change> (Letöltve: 2017. augusztus 29.)

- Lovelock, James: *Utolsó esély az emberiség megmentésére* (2009. február 19.), internetes hivatkozás: <http://www.globalisfelmelegedes.info/mit-tehetuenk/klimapolitika/448-utolso-esely-az-emberiseg-megmentesere> (Letöltve: 2017. február 22.)
- Luther Márton: *Levél Albert mainzi érsekhez* in *Luther Márton művei* (szerk. Masznyik Endre, Luther Társaság, Budapest–Pozsony 1904–1917)
- Madinier, Gabriel: *Conscience et Amour. Essai sur le «Nous»* in *Revue néo-scholastique de philosophie* (année 67/1940.), internetes hivatkozás: [http://www.persee.fr/issue/phlou\\_0776555x\\_1940\\_num\\_43\\_67?sectionId=phlou\\_0776-55x\\_1940\\_num\\_43\\_67\\_4030\\_t1\\_0294\\_0000\\_2](http://www.persee.fr/issue/phlou_0776555x_1940_num_43_67?sectionId=phlou_0776-55x_1940_num_43_67_4030_t1_0294_0000_2) (Letöltve: 2017. július 29.)
- Magyar Katolikus Lexikon, internetes hivatkozás: <http://lexikon.katolikus.hu/> (Letöltve 2017. szeptember 10.)
- Magyar Katolikus Püspöki Konferencia: *Felelősségünk a teremtett világért* (szerk. Jávor Benedek, Végezlet, Budapest 2004)
- Magyar Kurir Katolikus Hírportál: *Ferenc pápa a környezet védelmére hívott a Föld napján*, internetes hivatkozás: <http://www.magyarkurir.hu/hirek/ferenc-papa-kornyezet-vedelmere-hivott-fold-napjan> (Letöltve: 2017. szeptember 28.)
- Magyar Kurir Katolikus Hírportál: *Ferenc pápa: Szolidaritásra, együttműködésre és jóléti intézkedésekre van szükség* (2013. november 23.), internetes hivatkozás: <http://www.magyarkurir.hu/hirek/ferenc-papa-szolidaritásra-egyuttmukodesre-es-joleti-intezkedesekre-van-szukseg/> (Letöltve: 2017. szeptember 6.)
- Magyar Kurir Katolikus Hírportál: *Szerzetesek az emberkereskedelem ellen*, internetes hivatkozás: <http://www.magyarkurir.hu/hirek/szerzetesek-az-emberkereskedelem-ellen> (Letöltve: 2017. szeptember 28.)
- Mahabharata: from the Vedic tradition of India circa 3000 BC., internetes hivatkozás: <https://www.goodreads.com/quotes/749707-this-is-the-sum-of-duty-do-not-onto-others> és <http://www.compassdistributors.ca/topics/golden.htm> (Letöltve: 2017. szeptember 30.)
- Malthus, Thomas: *An Essay on the Principle of Population* (Printed for J. Johnson, in St. Paul's Church-Yard, London, 1798.), internetes hivatkozás: <http://www.esp.org/books/malthus/population/malthus.pdf> (letöltve: 2017. szeptember. 11.) Magyarul: *Tanulmány a népesedés törvényéről*
- Marx, Reinhard: *A tőke* (Szent István Társulat, Budapest 2009)
- Maslow, Abraham H.: *A theory of human motivation* in *Psychological Review*. (50, 1943/4)



- Máté-Tóth András: *Vallásnézet* (Szeged, 2014.) pp. 2., internetes hivatkozás: <http://real-d.mtak.hu/786/1/Doktori%20%C3%A9rtekez%C3%A9s%20t%C3%A9zisei.pdf> (Letöltve: 2017. október 12.)
- Meadows, Donella H.:(1941–2001), Dennis L. Meadows (1942– ) and Jørgen Randers (1945– ): *The Limits to Growth* (Universe Books, New York 1972)
- Mehrle Tamás: *Isten tevőleges tulajdonságai* in *Dogmatika I.* (szerk. Ladocsi Gáspár, PPKE, Budapest 1993)
- Mele, Vinzenza: *Per un'ecologia personalista tra antropocentrismo ed ecocentrismo in PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA, La cultura della vita: fondamenti e dimensioni* (szerk. Vial Correa, J.–Sgreccia, E., Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano 2002)
- Merchant, Carolyne: *Az emberközpontú etika* (Carolyne Merchant: *Radical Ecology* – Routledge, New York, London 1992) – alapján fordította: Bércesi Barbara), internetes hivatkozás: <http://www.tabulas.hu/cedrus/1999/10/okoetika.html> (Letöltve: 2017. szeptember 27.)
- Merchant, Carolyne: *Radical Ecology* (Routledge, New York, London 1992)
- Merriam-Webster weboldal: *Definition of anthropocentric*, internetes hivatkozás: <http://www.merriam-webster.com/dictionary/anthropocentrism> (Letöltve: 2017. szeptember 26.)
- Miklós Attila: *Környezeti elképzelések és antropocentrizmus a magyar felsőoktatás környezetvédelmi alapképzéseiben* (Eötvös Loránd Tudományegyetem Pedagógiai és Pszichológiai Kar Neveléstudományi Doktori Iskola, Budapest 2013)
- Min, Anselm Kyongsuk: *Dialectic of Salvation: Issues in Theology of Liberation* (SUNY Press, New York 1989)
- Mouchang, Yu Yi Lei: *Biocentric Ethical Theories in Environment and Development* - Vol. II. (China, Peking 2009)
- Mounier, Emmanuel (1936): *Manifeste au Service du Personnalisme*, (Éditions du Seuil, Paris 2000 ), internetes hivatkozás: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Mounier\\_Emanuel/manifeste\\_service\\_pers/mounier\\_manifeste\\_pers.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Mounier_Emanuel/manifeste_service_pers/mounier_manifeste_pers.pdf) (Letöltve: 2017. szeptember 27.)
- Mounier, Emmanuel: *Le personnalisme*, (Les Presses universitaires de France, Paris 1949), internetes hivatkozás: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Mounier\\_Emanuel/personnalisme/le\\_personnalisme.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Mounier_Emanuel/personnalisme/le_personnalisme.pdf) (Letöltve: 2017. szeptember 27.)

- Mozaik Education: *Ökológia*, internetes hivatkozás: [https://www.mozaweb.hu/Lecke-BIO-Biologia\\_12-Okologia-102652](https://www.mozaweb.hu/Lecke-BIO-Biologia_12-Okologia-102652) (Letöltve: 2017. szeptember 26.)
- Murdy, W. H.: *Anthropocentrism: A Modern Version in Ethics and the Environment* (szerk. Scherer, Donald and Attig, Thomas, New Jersey: Prentice-Hall 1983)
- Naess, Arne: *Ecology, Community and Lifestyle: outline of an ecosophy* (Cambridge University Press, Cambridge 1989)
- Næss, Arne: *Az ökológiától az ökozófiáig* in *Természet és szabadság* (szerk. Lányi András Osiris Kiadó, Budapest 2000)
- Næss, Arne: *Az önmegvalósítás avagy a világbanvaló-lét ökológiai megközelítése* in *Liget*, (1996/12)
- Naphimnusz Teremtésvédelmi Egyesület: *2017. szeptember 1-jére a Szentatya újabb meglepetéssel szolgált* in *teremtésvedelem.hu* (2016-09-02), internetes hivatkozás: <http://www.terentesvedelem.hu/content/hirek/szeptember-1-jere-szentatya-ujabb-meglepetessel-szolgált> (Letöltve: 2017. augusztus 30.)
- Narveson, Jan: *Animal Rights* in *Canadian Journal of Philosophy* (szerk. Stingl, Michael, University of Calgary Press, Calgary, 1977.)
- Nash, Roderick: *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics* (Univ of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin 1989)
- Nawawíj, Jahjá Ibn Saraf Ad-Dín: *Negyven hagyomány*, (Mikes International, Hága 2003), *XIII: hagyomány*; internetes hivatkozás: [http://www.federatio.org/mi\\_bibl/Negyven\\_hagyomany.pdf](http://www.federatio.org/mi_bibl/Negyven_hagyomany.pdf)
- Negri, Luigi: *La Chiesa nel mondo contemporaneo* in *Civitas* (22, 2012), internetes hivatkozás: <http://www.civitas.it/2012/01/22/la-chiesa-nel-mondo-contemporaneo/> (Letöltve 2017. augusztus 29.)
- Nemeshegyi Péter SJ.: *A világvallások típusai* in *Magyar Szemle* (1999/12), internetes hivatkozás: <https://terebeess.hu/keletkultinfo/nemeshegyi.html> (letöltve: 2017. szeptember 28.)
- Nemeshegyi Péter SJ.: *Jó az Isten* in *Teológiai Kiskönyvtár IV/5* (Ugo Detti, Róma 1981)
- Németh László: *Irányelvek az Egyház társadalmi tanításának tanulmányozásához és oktatásához a papképzésben III. kötet* in *Római Dokumentumok* (Szent István Társulat, Budapest 1989.)
- Nibert, David: *Humans and other animals: sociology's moral and intellectual challenge* in *International Journal of Sociology and Social Policy* (13, 2003) pp. 4–25.

- Nietzsche, Friedrich: *Hajnalpír – Gondolatok a morális előítéletekről* (Attraktor, Budapest 2009)
- Nlcafe: *Oszter Sándor miatt száradhat ki a diósjenői halastó.* (2017. Augusztus 07.), internetes hivatkozás: [http://www.nlcafe.hu/tv\\_sztarok/20170807/oszter-sandor-diosjeno-epitkezes-kastely-felujitas-patak-halasto/](http://www.nlcafe.hu/tv_sztarok/20170807/oszter-sandor-diosjeno-epitkezes-kastely-felujitas-patak-halasto/) (Letöltve: 2017. szeptember 29.)
- Nocke, Franz-Josef: *Eszkatológia* in *A Dogmatika Kézikönyve II.*, (szerk. Schneider, Theodor, Vigilia Kiadó, Budapest 1996), pp. 397-498.
- Nolt, John: *Anthropocentrism and Egoism in Environmental Values* (22, 2013/8, White Horse Press, Winwick Cambridgeshire)
- Norton, Bryan G.: *Sustainability: A Philosophy of Adaptive Ecosystem Management* (University of Chicago Press, Chicago 2005)
- Nyíri Tamás: *a filozófiai gondolkodás fejlődése* (Szent István Társulat, Budapest 2001)
- Occhietta, Francesco, *Il significato del turismo* in *Civiltà Cattolica* CLVIII (Róma, 2012. július 21.)
- Otchick, Pierre: *Le temps, la science, l'entropie, l'ordre et l'anarchie* in *Libertins, libertaires* (17, 2012/10), internetes hivatkozás: <http://libertinslibertaires.hautetfort.com/archive/2012/10/17/le-temps-la-science-l-entropie-l-ordre-et-l-anarchie.html> (Letöltve: 2017.)
- Palánkay Gausz Tibor SJ.: *Életerőnk a szeretet* (Szent Gellért Kiadó és Nyomda, Budapest 1990)
- Palmer, Clare: *Environmental Ethics and Process Thinking* (Oxford University, Oxford 1998)
- Palmer, Martin & Finlay, Victoria: *Faiths and Conservation: Buddhist Statement.* (The World Bank, Washington 2003)
- Pascal, Blaise: *Gondolatok* (Gondolat Kiadó, Budapest 1983)
- Passmore, John: *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions* (Gerald Duckworth & Co. Ltd., London 1974)
- Paterson, John, L.: *Conceptualizing Stewardship in Agriculture within the Christian Tradition*, in *Environmental Ethics* (25, 2003/1), pp. 43-58.
- Phillips, Francis: *The overpopulation scare has been proved wrong over and over again*, in *Catholic Herald* (20. Jul 2012), internetes hivatkozás: <http://www.catholicherald.co.uk/commentandblogs/2012/07/20/the-overpopulation->

- scare-has-been-proved-wrong-over-and-over-again/ (Letöltve: 2017. szeptember 27.)
- Piac & Profit weboldal: *Nem szeretjük, pedig sokat spórolunk az óraátállítással* in *Piac & Profit weboldal* (2015. október 23.), internetes hivatkozás: <http://www.piacprofit.hu/klimablog/nem-szeretjuk-pedig-sokat-sporolunk-az-oraatallitassal/> (Letöltve: 2017. szeptember 21.)
- Pilch, John J.: *Galata és Római levél* in *Szegedi Bibliakommentár* (Korda Könyvkiadó-Bencés Kiadó, Kecskemét-Pannonhalma 1994)
- Platón: *Az Állam* (Gondolat Könyvkiadó, Budapest 1989)
- Platón: *Phaidón* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004)
- Platón: *Phaidrosz* (Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 2005)
- Platón: *Timaiosz* in *Platón Összes Művei* (Bibliotheca Classica, Budapest 1984)
- Platón: *Szókratész védőbeszéde* (Európa Könyvkiadó, Budapest 1991)
- Pojman, Louis: *Lecture Supplement on Medlin's "Ultimate Principles and Ethical Egoism: The hypothetical egoist is not a real egoist at all,"* in *Australasian Journal of Philosophy* (35, 1957)
- Pók Katalin: *Nők a vallásokban II. rész*, internetes hivatkozás: <https://barankovics.hu/cikk/vallas-es-tarsadalom/nok-a-vallasokban-ii-resz> (Letöltve: 2017. augusztus 13.)
- Population Reference Bureau: *World Population Data Sheet 2014.*, internetes hivatkozás: [http://www.prb.org/pdf14/2014-world-population-data-sheet\\_eng.pdf](http://www.prb.org/pdf14/2014-world-population-data-sheet_eng.pdf) (Letöltve: 2015.szeptember 27.)
- Quinn, Danile: *Izmael* (Katalizátor Könyvkiadó, Budapest 2008)
- Quora - A place to share knowledge and better understand the world: *How many people die of hunger every day? How can we decrease that number?*, internetes hivatkozás: <https://www.quora.com/How-many-people-die-of-hunger-every-day-How-can-we-decrease-that-number> (Letöltve: 2017. szeptember 24.)
- Rahner, Karl: *A hit alapjai* (Agapé, Budapest 1998)
- Rahner, Karl: *Megjegyzések az anonim keresztények problémájához* in *Isten rejtelem – Öt tanulmány* (szerk. Várnai Jakab, Egyházforum Kiadó, Budapest 1994)
- Rakonczai János: *Globális környezeti kihívások* (Universitas Szeged Kiadó, Szeged 2008)
- Rathmann János: *Idegen szavak a filozófiában* (Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest 1996)
- Rawls, John: *A Theory of Justice* (Harvard University Press 1971)

- Regan, Tom & Singer, Peter: *Animal Rights and Human Obligations* (Englewood Cliffs, Prentice Hall 1976)
- Revelle, Roger: *Paul Erlich: New Priest of Ecocatastrophe* in *Family Planning Perspective*, (3, 1971/4) pp. 66-70
- Robert, Jason Scott and Baylis, Françoise: *Crossing Species Boundaries* in *American Journal of Bioethics* (3, 2003/3) pp. 1-13.
- RollingStone: *James Lovelock, the Prophet*, internetes hivatkozás: <http://www.rollingstone.com/politics/news/james-lovelock-the-prophet-20071101>, (Letöltve: 2017. augusztus 2.)
- Rolston, Holmes: *A környezeti etika időszerű kérdései* in *Környezet és etika* (szerk. Lányi, András, Jávör, Benedek, L'Harmattan, Budapest 2005)
- Rolston, Holmes: *Does Nature Need to Be Redeemed?* (29, 1994/2), pp. 205-229.
- Rolston, Holmes: *Is There an Ecological Ethic?* (Philosophy Gone Wild, Prometheus Books, New York 1989)
- Rorty, Richard: *Professzionális filozófia, transzcendentalista kultúra* in *A filozófia az amerikai életben* (Tanulmány Kiadó, Pompeji 1995)
- Routley, R. and Routley, V.: *Human Chauvinism and Environmental Ethics* in *Environmental Philosophy* (szerk. Mannison, D., McRobbie, M. A., and Routley, R., Australian National University, Research School of Social Sciences Canberra 1980)
- Rowe, Stan J.: *Ecocentrism: the Chord that Harmonizes Humans and Earth*. in *The Trumpeter*, (11, 1994/2) pp. 106-107., internetes hivatkozás: <http://www.ecospherics.net/pages/RoweEcocentrism.html> (Letöltve:2016-11-08)
- Rózsa Huba: *Valójában az egész Ószövetség Isten irgalmáról beszél* in *Magyar Kurir Katolikus Hírportál* (2016. január 23.), internetes hivatkozás: <http://www.magyardurir.hu/hirek/rozs-huba-valojaban-az-egesz-oszovetseg-isten-irgalmarol-beszol> (Letöltve: 2017. augusztus 30.)
- Rózsa Huba: *Kezdetkor teremtette Isten* (Jel Kiadó, Budapest 1997)
- Nulla, Luigi M. SJ.: *Depth psychology and vocation* (Gregorian University Press, Roma 2003)
- Ruse, Michael: *The Significance of Evolution* in *A Companion to Ethics* (szerk. Singer, Peter, Oxford: Basil Blackwell, Oxford 1993)
- Ryder, Richard: *All beings that feel pain deserve human rights* in *The guardian*, internetes hivatkozás: <https://www.theguardian.com/uk/2005/aug/06/animalwelfare> (Letöltve: 2017. szeptember 26.)

- Sanskrit dictionary reference, internetes hivatkozás: [http://spokensanskrit.org/index.php?mode=3&script=hk&tran\\_input=ahimsa&direct=au](http://spokensanskrit.org/index.php?mode=3&script=hk&tran_input=ahimsa&direct=au) (Letöltve 2017. szeptember 10.)
- Sarusi István: *A termálvíz forrásától hasznosításáig* in *National Geographic Magyarország* weblapja (2016. 03. 01.), internetes hivatkozás: <http://www.ng.hu/Tudomany/2016/02/29/A-termalviz-forrasatol-hasznositasaig> (Letöltve: 2017. szeptember 20.);
- Schlitt, Michael: *Umweltethik: philosophisch-ethische Reflexionen – theologische Grundlagen - Kriterien* (Ferdinand Kiadó, Paderborn 1992)
- Schneider, Stephen: *Climate Sight* in *Discover Magazine* (1989/10) pp. 45-48. internetes hivatkozás: <https://climatesight.org/2009/04/12/the-schneider-quote/> (Letöltve 2017. augusztus 29.)
- Schneider, Theodor (szerk.): *Dogmatika Kézikönyve I-II.* (Vigilia kiadó, Budapest 1996-1997)
- Schweitzer, Albert: *Az élet tiszteletének etikája* in *Válogatott írások* (szerk. Tenigl Takács László, Danka Miklós, Ursus Kiadó, Budapest 1999)
- Searle, John: *Contemporary Philosophy in the United States* in *The Blackwell Companion to Philosophy* (szerk. Bunnin, N., Tsui-James, E. P., Hoboken, New Jersey 2003)
- Shafaat, Ahmad: *Ecology and the Teachings of the Prophets Muhammad and Jesus.* (Islamic Perspectives. Retrieved 1 December 2012), internetes hivatkozás: <http://www.oocities.org/alummah2000/Ecology-Islam.html> (Letöltve: 2017. szeptember 28.)
- Shaw, Douglas William: *Wreck of the Braer* (Crosby and Hardwick, New York 1996.)
- Shostak, Seth: *Extraterrestrial intelligence* in *Enciclopedia Britannica*, internetes hivatkozás: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/1377257/extraterrestrial-intelligence> (Letöltve: 2015-04-21.)
- Silva, Carlos: *"Biocentrism" in Green Ethics and Philosophy: An A-to-Z Guide* (Thousand Oaks, CA: SAGE Publications Inc., New York 2011)
- Singer, Peter: *An Utilitarian Defense of Animal Liberation* in *Environmental Ethics* (ed. Pojman, Louis, Stamford, CT: Wadsworth, 2001.)
- Singer, Peter: *Animal Liberation* (Jonathan Cape, London 1990)
- Singer, Peter: *Practical Ethics*, (Cambridge University Press, Cambridge 1993)
- Sivik, Tatjana; Schoenfeld, Rebecca: *Psychosomatology as a theoretical paradigm of modern psychosomatic medicine* in *International Congress Series* (2006/4) pp. 23-28 (Sociology Department, Montclair State University Montclair)

- Somfai Béla SJ.: *Bioetikai vázlatok* Szeged, 1995. pp. 58-61., internetes hivatkozás:  
<http://mek.oszk.hu/00100/00162/html/> (Letöltve 2017. augusztus 15.)
- Somfai Béla SJ.: *Az élet evangéliuma*, internetes hivatkozás:  
<http://mek.oszk.hu/00100/00162/html/> (Letöltve: 2017.)
- Somfai Béla SJ.: *Bioetia* (SZHF, Szeged, 1994.)
- Somogyi Viktória: *Győzd le a közönyt és szerezd meg a békét*, internetes hivatkozás:  
[http://hu.radiovaticana.va/news/2015/08/13/gyozd\\_le\\_a\\_kozonyt\\_es\\_szerezd\\_meg\\_a\\_beket\\_/1164362](http://hu.radiovaticana.va/news/2015/08/13/gyozd_le_a_kozonyt_es_szerezd_meg_a_beket_/1164362) (Letöltve: 2016. február 19.)
- Somogyi, Viktória: *Béke Világnap 2016 in Vatikáni Rádió weblapja* (2015. november 8.)
- Somogyi, Viktória: *Ferenc pápa beszéde a nairobi ENSZ székházban: ne az önzés győzzön a közjó felett in Vatikáni Rádió weblapja*  
[http://hu.radiovaticana.va/news/2015/11/28/a\\_papa\\_beszede\\_a\\_nairobi\\_ensz\\_szekhazban/1190045](http://hu.radiovaticana.va/news/2015/11/28/a_papa_beszede_a_nairobi_ensz_szekhazban/1190045) (Letöltve: 2016. február 19.)
- Somogyi, Viktória: *Ferenc pápa az olasz bioetikai bizottsághoz: az embrió nem árucikk in Vatikáni Rádió weboldala* (29/01/2016), internetes hivatkozás:  
[http://hu.radiovaticana.va/news/2016/01/29/a\\_p%C3%A1pa\\_azolasz\\_bioetikai\\_bizotts%C3%A1ghoz\\_az\\_embri%C3%B3\\_nem\\_%C3%A1rucikk/1204641](http://hu.radiovaticana.va/news/2016/01/29/a_p%C3%A1pa_azolasz_bioetikai_bizotts%C3%A1ghoz_az_embri%C3%B3_nem_%C3%A1rucikk/1204641) (Letöltve: 2017. szeptember 28.)
- Spokensanskrit.org Dictionary: internetes hivatkozás:  
[http://spokensanskrit.org/index.php?mode=3&script=hk&tran\\_input=ahimsa&direct=au](http://spokensanskrit.org/index.php?mode=3&script=hk&tran_input=ahimsa&direct=au) (Letöltve 2017. szeptember 10.)
- Stanford Encyclopedia of Philosophy: *Alfred North Whitehead*, internetes hivatkozás:  
<http://plato.stanford.edu/entries/whitehead/> (Letöltve: 2017. szeptember 28.)
- Stauffer, Robert. C: *Haeckel, Darwin, and ecology in The Quarterly Review of Biology* (Jun 32, 1957/2), pp. 138 – 144.
- Stone, Christopher: *Legyenek-e a fáknak jogaik, A természeti tárgyak törvényei jogaik felé, in Legyenek-e a fáknak jogaik Környezetetika szöveggyűjtemény* (szerk. Molnár László, Typotex, Budapest 1999)
- Sweeney, Leo SJ.: *Infinity in the Presocratics: A Bibliographical and Philosophical Study* (Springer Science & Business Media, New York 2012)
- Sylvan, Richard and Bennett, David: *The Greening of Ethics: From Human Chauvinism to Deep-Green Theory* (White Horse Press, Cambridge 1994)
- Szabó Ferenc SJ.: *Az új evangelizálásról – I. rész in vatikáni Rádió weblapja*, internetes hivatkozás:

- [http://hu.radiovaticana.va/storico/2014/04/14/p\\_szabó\\_ferenc\\_sj\\_az\\_új\\_evangelizálásól\\_-\\_1\\_rész/ung-790795](http://hu.radiovaticana.va/storico/2014/04/14/p_szabó_ferenc_sj_az_új_evangelizálásól_-_1_rész/ung-790795) (Letöltve: 2016. február 19.)
- Szabó Ferenc SJ.: „Érettünk szegénnyé lett...”, internetes hivatkozás: [http://hu.radiovaticana.va/storico/2009/01/07/„érettünk\\_szegénnyé lett...”p\\_szabó\\_ferenc\\_gondolatai\\_a\\_pápa\\_újévi/ung-257044](http://hu.radiovaticana.va/storico/2009/01/07/„érettünk_szegénnyé lett...”p_szabó_ferenc_gondolatai_a_pápa_újévi/ung-257044) (Letöltve: 2016. február 19.)
- Szakács Ferenc Sándor: *Kettéhasadt lélek Jegyzetek a Biblia évében* (KÖZDOK Közlekedési Dokumentációs Kft., Budapest 2008)
- Szalai Miklós: *Létezik-e Isten? Ateista érvek a mai angolszász filozófiában* (L'Harmattan Budapest 2005)
- Szántó Konrád: *Egyháztörténelem* (PPRKHA, Budapest 1992)
- Szentmártoni Mihály SJ.: *Szabadság, pszichikai determinizmus felelősség* in *Személy, Házasság és Család* (szerk. Szabó Ferenc SJ., Ugo Detti, Róma 1988), pp. 49-120.
- Taylor, Paul W.: *The Ethics of Respect for Nature*. in *Environmental Ethics* (szerk.. Zimmermann, Michael E., Prentice Hall, New Jersey 1981)
- Taylor, Paul: *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics* (Princeton University Press, Princeton 1986.)
- Teilhard de Chardin, Pierre: *Az emberi jelenség* (Magyar Könyvklub, Budapest 2001)
- Eredeti: *Le Phénomène humain* (Editions du Seuil, Paris 1956)
- Teilhard de Chardin, Pierre: *Benne élünk* (Szent István Társulat, Budapest 2005)
- Teilhard de Chardin, Pierre: *Le Milieu Divin* (Editions du Seuil, Paris 1957)
- Terebess Ázsia internetes lexikon: *Guru (szócikk)*, internetes hivatkozás: <http://www.terebess.hu/keletkultinfo/lexikon/guru.html>
- The Independent Online: *Earth Overshoot Day: Mankind has already consumed more natural resources than the planet can renew throughout 2017*, internetes hivatkozás: <http://www.independent.co.uk/news/science/earth-overshoot-day-2-august-2017-year-planet-natural-resources-clean-water-soil-air-pollution-wwf-a7872086.html> (Letöltve: 2017. szeptember 24.)
- Thomas, Aquinas: *De potentia*, internetes hivatkozás: <http://dhsprory.org/thomas/QDdePotentia.htm> Letöltve: 2017. szeptember 29.)
- Thomas, Aquinas: *De veritate*, in CORPUS THOMISTICUM, Sancti Thomae de Aquino Quaestiones disputatae de veritate, internetes hivatkozás: <http://www.corpusthomisticum.org/qdv01.html> (letöltve 2017. július 13.)



- Thomas, Aquinas: *Summa contra Gentiles*, II, 45., internetes hivatkozás: <http://dhspriority.org/thomas/ContraGentiles2.htm#45> (Letöltve: 2016. február 19.)
- Thomas, Aquinas: *Summa Theologiae*, internetes hivatkozás: <https://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.pdf>, és <http://dhspriority.org/thomas/summa/FP/FP002.html#FPQ2OUTP1>
- Tomka Ferenc: *Intézmény és karizma az egyházban, vázlatok a katolikus egyház szociológiájához* (OLI, Katolikus Társadalomtudományi Akadémia, Budapest 1991)
- Tóth I. János: *Javaslat a főállású szülő intézményének a bevezetésére in Valóság* (56, 2016/12)
- Tóth I. János: (2015) Környezetetika („Mentor(h)áló 2.0 Program”, digitális tananyag), internetes hivatkozás: [http://www.jgypk.hu/mentorhalo/tananyag/kornyezeteti-kaV2/5\\_fejezet\\_szupraindividulis\\_egysgek.html](http://www.jgypk.hu/mentorhalo/tananyag/kornyezeteti-kaV2/5_fejezet_szupraindividulis_egysgek.html) (Letöltve: 2017. szeptember 29.)
- Tóth I. János, Hérány Ferenc: *A személy környezetetikai vonatkozásai in A személy bioetikai kontextusa* (Méditor bioetikai sorozat; 4., szerk. Kőműves Sándor, Rózsa Erzsébet, Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen 2013), pp. 239-258.
- Tóth I. János: *Karteziánizmus és ökofilozófia*, internetes hivatkozás: [http://acta.bibl.u-szeged.hu/9455/1/esz\\_005\\_129-135.pdf](http://acta.bibl.u-szeged.hu/9455/1/esz_005_129-135.pdf) Letöltve: 2017. augusztus 8.
- Tóth I. János: *A környezetfilozófiáról in Világosság* (2005/6) pp. 129-140.
- Tóth I. János: *Demográfiai válság és a fenntarthatósági etika in Valóság* (33, 2015/4). pp. 26-33.
- Tóth I. János: *Fejezetek a környezetfilozófiából* (Jatepress, Szeged 2005)
- Tóth I. János: *Spinoza etikája és a környezetfilozófia in Acta Academiae Pedagogicae Agriensis Nova Series Tom. XXV. Sectio Philosophistica* (szerk. Loboczky János, Eger 1999), pp. 69–77.
- Tucker, Mary Evelin: *Religion and Ecology* (IslandPress, Washington 2014)
- Turay Alfréd: *Az ember és az erkölcs* (Agapé, Szeged 2000)
- Turay Alfréd: *Kozmológiai antropológia* (SZHF, Szeged 1996)
- Turay Alfréd: *Lételmélet* (PPHA, Budapest 1984)
- Turay Alfréd: *Filozófiatörténeti vázlatok* (JATEPress, Szeged 1994)
- Turay Alfréd: *Istent kereső filozófusok* (Szent István Társulat, Budapest 2002)
- Ullmann Tamás: *20. századi „kontinentális” filozófia in Filozófia* (főszerk. Boros Gábor, Akadémiai Kiadó, Budapest 2007)

- Van den Brom, Luco J.: *The Art of a "Theo-ecological" Interpretation in Netherlands Theologisch Tijdschrift* (Amsterdam 51/1997) pp. 298-313.
- Várnai Jakab OFM.: *Fogalom, szó, kép* (SZHF, Szeged, 1991.)
- Vértessaljai László SJ.: *Ferenc pápa kedd reggeli homíliája: langyosság helyett lépünk Jézus örömébe* in *Vatikáni Rádió*, internetes hivatkozás: [http://hu.radiovaticana.va/news/2017/05/23/ferenc\\_p%C3%A1pa\\_kedd\\_reggeli\\_hom%C3%ADli%C3%A1ja/1314284](http://hu.radiovaticana.va/news/2017/05/23/ferenc_p%C3%A1pa_kedd_reggeli_hom%C3%ADli%C3%A1ja/1314284) (Letöltve: 2017. augusztus 24.)
- Vértessaljai László SJ.: *Ferenc pápa sajtótájékoztatója visszatérőben Rómába a repülőgépen*, in *Vatikáni Rádió*, internetes hivatkozás: [http://hu.radiovaticana.va/news/2015/01/20/ferenc\\_p%C3%A1pa\\_sajt%C3%B3t%C3%A1j%C3%A9koztat%C3%B3ja\\_visszat%C3%A9r%C5%91ben\\_r%C3%B3m%C3%A1ba/1119132](http://hu.radiovaticana.va/news/2015/01/20/ferenc_p%C3%A1pa_sajt%C3%B3t%C3%A1j%C3%A9koztat%C3%B3ja_visszat%C3%A9r%C5%91ben_r%C3%B3m%C3%A1ba/1119132) (Letöltve: 2017. szeptember 7.)
- Vértessaljai László SJ, Somogyi Viktória: *Európa gyökereiből születik a béke – Ferenc pápa beszéde a strasbourgi Európa Tanácsban* in *Vatikáni Rádió*, internetes hivatkozás: [http://hu.radiovaticana.va/storico/2014/11/25/eur%C3%B3pa\\_gy%C3%B6kereib%C5%91l\\_sz%C3%BCletik\\_a\\_b%C3%A9ke\\_%E2%80%93\\_ferenc\\_p%C3%A1pa\\_besz%C3%A9de\\_a\\_strasbourgi/ung-838012](http://hu.radiovaticana.va/storico/2014/11/25/eur%C3%B3pa_gy%C3%B6kereib%C5%91l_sz%C3%BCletik_a_b%C3%A9ke_%E2%80%93_ferenc_p%C3%A1pa_besz%C3%A9de_a_strasbourgi/ung-838012) (Letöltve: 2017. szeptember 6.)
- Vértessaljai László SJ.: *Ferenc pápa homíliája Isten Anyja ünnepén: Krisztus születése hozza meg világnak az idők teljességét*, in *Vatikáni Rádió weblapja*, internetes hivatkozás: [http://hu.radiovaticana.va/news/2015/12/31/ferenc\\_p%C3%A1pa\\_hom%C3%ADli%C3%A1ja\\_isten\\_anyja\\_%C3%BCnnep%C3%A9n\\_az\\_id%C3%96k\\_teljess%C3%A9g%C3%A9r%C3%B3l\\_/1198264](http://hu.radiovaticana.va/news/2015/12/31/ferenc_p%C3%A1pa_hom%C3%ADli%C3%A1ja_isten_anyja_%C3%BCnnep%C3%A9n_az_id%C3%96k_teljess%C3%A9g%C3%A9r%C3%B3l_/1198264) (Letöltve: 2016. február 19.)
- Virág Jenő: *Luther Önmagáról*, (MEK), internetes hivatkozás <http://mek.oszk.hu/02500/02567/html/> (Letöltve: 2016. február 19.) „A szentírástudományok egyetemi tanára” c. fejezet.
- WEBBeteg egészségportál: *Egy lopott óra: az óraátállítás hatásai* (Lektorálta: Dr. Csuth Ágnes, családorvos, 2017.03.26.), internetes hivatkozás <http://www.webbeteg.hu/cikkek/egeszseges/10688/az-oraatallitas-hatasai> Letöltve: 2017. szeptember 21.)
- Weissmahr Béla: *Hogyan beszélünk helyesen Istenről* in *A Kinyilatkoztatás Istene a Szentháromság* (szerk. Ladocsi Gáspár, PPKHE, Budapest 1993)
- Weissmahr Béla: *Bevezetés az ismeretelméletbe* (Teológiai Kiskönyvtár Szerkesztőbizottsága, Róma 1978)
- Weissmahr Béla: *Ontologie*, (W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart – Berlin – Köln 1991)

- Werbick, Jürgen: *Prolegomena in A Dogmatika Kézikönyve* (szerk.: Schneider, Theodor, Vigilia Kiadó, Budapest 1996)
- Whipple, John: *Leibniz's Exoteric Philosophy* in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Jun 18, 2013), internetes hivatkozás: <https://plato.stanford.edu/entries/leibniz-exoteric/> (Letöltve: 2017.augusztus 10.)
- White, Jr., Lynn: *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis* in *Science* (155, 1967/3), pp. 1205–1206. Magyarul in *Környezet és Etika* (szerk. Lányi András, L' Harmattan, Budapest 2005), pp. 172–173.
- Whitehead Alfred, North: *Adventures of Ideas* (Cambridge University Press, Cambridge 1933).
- Whitehead Alfred, North: *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (The Free Press, New York 1978)
- Whitehead Alfred, North: *Religion in the Making* (Cambridge University Press, Cambridge: 1930)
- Whitehead, Alfred, North: *Modes of Thought* (Free Press, New York 1968)
- Whitehead, Alfred, North: *Science and the Modern World* (Free Association Books, London 1985)
- Wilkinson, Loren: *Earthkeeping in the Nineties: Stewardship of Creation* (Wipf & Stock Pub, Eugene, Oregon 1991)
- Wilson-Dickson, Andrew: *A kereszténység zenéje* (Gemini, Budapest 1994)
- Wojtyła, Karol: *Love and Responsibility* (Ignatius Press, San Francisco 1993) Magyar nyelven: *Szerelem és felelősség* (Kairosz Kiadó, Budapest 2010)
- Worster, Donald: *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas* (Cambridge University Press., Cambridge 1994)
- Worth, Timothy: *Global Warming Treaty Costs for the US* in *National Center for Policy*, internetes hivatkozás: <https://www.instituteforenergyresearch.org/climate-change/climate-change-overview/4/#citations> (Letöltve: 2017. augusztus 30.)
- XI.Pius: *Casti Connubii*, AAS, 22.562, 1930. Magyar nyelven: *Ez a házasság* (OMC, Bács 1957)
- Zimmerman, Michael E.: *Contesting Earth's Future: Radical Ecology and Postmodernity* (University of California Press, Berkeley 1994)
- Zsidó ünnepek, szokások, hagyományok: *A Tíz Parancsolat*, internetes hivatkozás: <http://hagyomanyaink.blogspot.hu/2010/06/tiz-parancsolat.html> (Letöltve: 2017. szeptember 10.)