

MONIKA HUMENIUK

Uniwersytet Wrocławski

ORCID: 0000-0002-9888-3010

PRZENIKANIE SIĘ JĘZYKÓW WIEDZY I WIARY W DYSKURSIE KRYZYSU KLIMATYCZNEGO. PRZYPADEK ARGUMENTU EKOTEOLOGICZNEGO BRUNO LATOURA I RADYKALNEJ EKOLOGICZNEJ HERMENEUTYKI BIBLIJNEJ

ABSTRAKT: Żyjemy w epoce niestabilności planetarnej. Kryzys klimatyczny skutecznie zawładnął zachodnią wyobraźnią społeczną. Poruszenie stanem świata udziela się nadspodziewanie szeroko już nie tylko na gruncie nauk, ale także wewnątrz systemów religijnych, dla których natura oraz jej problemy nie mogły liczyć dotąd na szczególne zatroskanie. Być może wobec marazmu antropocenu i licznych kryzysów ekologicznych nauka i religia, zgodziwszy się na nieusuwalną nieprzystawalność i niekonsensualność, mimo wszelkich wzajemnych uprzedzeń byłyby w stanie długotrwale myśleć i działać dla utopii dobra wspólnego. Zakładam, że wzajemne przenikanie się dwóch odrębnych dotąd porządków wyobraźni społecznej „wiedzy” i „wiary” stanowi swego rodzaju symptom takiej zmiany. Argumentując na rzecz zasadności takiego założenia, to, w jaki sposób obecna sytuacja ekologiczna wpływa na wzajemne hybrydyzowanie języka nauki i języka religii, przedstawiam na dwóch przykładach: argumentu ekoteologicznego Bruno Latoura i radykalnej ekologicznej hermeneutyki biblijnej.

SŁOWA KLUCZOWE: kryzys klimatyczny, marazm antropocenu, argument eko-teologiczny, Bruno Latour, ekologiczny zwrot w teologii, radykalna hermeneutyka ekologiczna

Tkwimy w samym sercu „szóstego wymierania”, katastrofy zmieniającej świat w stopniu porównywalnym do tej sprzed sześćdziesięciu sześciu milionów lat¹. Nie ma tygodnia, który nie ujawniałby kolejnych ponurych konsekwencji ludzkiego sprawstwa w zakresie nieograniczonej eksploatacji przyrody, antropogenicznej emisji dwutlenku węgla do atmosfery czy dewastacji bioróżnorodności. Wydaje się, że owa wizja klimatycznej apokalipsy skutecznie zawładnęła naszą (zachodnią?) wyobraźnią. Przejmująca dystopijność pandemii, koszmar inwazji Federacji Rosyjskiej na Ukrainę, dramaty uchodźcze czy niejasna geopolitycznie i ekonomicznie przyszłość świata, jaki znamy, skupiają obecnie na sobie większość uwagi, zmniejszając naszą globalną klimatyczną czujność. Nie da się jednak uciec od faktów: w cieniu tych tragicznych wydarzeń kryzys klimatyczny jest realny i postępuje².

1 Por. R. Leakey, R. Lewin, *Szósta katastrofa. Historia życia a przyszłość ludzkości*, Warszawa 1999; E. Kolpert, *Szóste wymieranie. Historia nienaturalna*, Warszawa 2014, i in.

2 Wojna natomiast ujawnia nowe, nie tak oczywiste wcześniej perspektywy, modyfikuje dotychczasowe diagnozy, wymusza kolejne pytania i nowe strategie zmian. „Wojna na Ukrainie pokazała wyraźnie, jak bardzo Europa stała się zależna od rosyjskiej ropy i gazu. Próby samodzielnego wydobycia gazu ziemnego często kończyły się niepowodzeniem z powodu protestów organizacji broniących klimatu, wspieranych pieniędzmi z Moskwy”; „Rosyjski rząd przekazał 82 miliony euro europejskim stowarzyszeniom ochrony klimatu, których celem jest zapobieganie produkcji gazu ziemnego w Europie” – pisze „Die Welt” (zob. <https://www.money.pl/gospodarka/putin-oplaca-ekologow-by-zablokowac-zachod-przekazal-82-mln-euro-6751344305978304a.html>, dostęp 26.03.2022). W komunikacie nr 06/2022 interdyscyplinarnego Zespołu doradczego do spraw kryzysu klimatycznego przy Prezesie PAN na temat przeciwdziałania kryzysowi klimatycznemu w obliczu wojny w Ukrainie z dnia 21 marca 2022 roku czytamy na przykład: „Wojna wygenerowała jednak szereg fundamentalnych pytań. Najważniejszym z nich jest, czy odnawialne źródła energii (OZE), efektywność energetyczna i energetyka jądrowa są ratunkiem dla klimatu, a jednocześnie mogą chronić UE i Polskę przed poważnym kryzysem związanym z odcięciem dostaw lub odcięciem się od dostaw z Rosji. Co z okresem przejściowym? I wreszcie pytanie [...] czy unijną politykę dekarbonizacyjną trzeba napisać od nowa? Co do przyszłej roli OZE i energetyki jądrowej, złasz-

Przyjmowane wokół globalnych problemów stanowiska, strategie i polityki bywają skrajnie odmienne. Sama pandemia w szczególny sposób ujawniła, jak silnie spolaryzowany może być charakter społecznych lęków: z jednej strony, przerażenie śmiertelnością wirusem, wyczekiwanie szczepionek, samoizolowanie się, z drugiej zaś – wypieranie problemów, ruchy antyszczepionkowe, gwałtowne sprzeciwy wobec ograniczania wolności obywatelskich inspirowane również głosami ważnych postaci świata nauki (warto przypomnieć choćby głośny manifest Giorgio Agambena, dotyczący stanu wyjątkowego wywołanego „nieuzasadnioną sytuacją kryzysową”, opublikowanego na początku pandemii Covid-19 w „Il Manifesto”, w którym czytamy m. in.: „Jest rażąco oczywiste, że te ograniczenia są nieproporcjonalne w stosunku do zagrożenia, które jest, według NRC, zwyczajną gripą, niewiele różniącą się od tej, która dotyka nas każdego roku. Możemy stwierdzić, że po tym jak terroryzm wyczerpał się jako uzasadnienie dla wyjątkowych procedur, wynalezienie epidemii stanowi idealny pretekst do poszerzenia tych procedur ponad wszelkie ograniczenia”³). Globalne napięcia, sprzeczności, konflikty. Czas niepo-

cza w perspektywie najbliższych dekad, w zasadzie nie ma większych wątpliwości, że będzie ona kluczowa. Wyzwaniem pozostaje natomiast bezpieczeństwo energetyczne Polski w okresie przejściowym, a więc do czasu, kiedy energetyka jądrowa przejmie rolę źródeł stabilizujących krajowy system energetyczny. Do tego czasu zachodzi pilna potrzeba skonstruowania w oparciu o przesłanki inżynierskie, a nie polityczne, programu dostępności węglowodorów dla polskiej gospodarki z oczywistym założeniem zmniejszania ich roli w krajowym miksie energetycznym. Warto bardzo mocno podkreślić, że o ile wojna w Ukrainie może w początkowym okresie spowolnić procesy dekarbonizacyjne w Europie, a zwłaszcza w Polsce, to w nieco dalszej perspektywie może znacząco przyspieszyć transformację energetyczną. To nie jest paradoks. Wynika to z faktu, że droga energia wymusza radykalną poprawę efektywności energetycznej i przyspiesza rozwój OZE we wszystkich sektorach gospodarki. Odnawialne źródła nie są bowiem obciążone kosztami paliw i co” (https://klimat.pan.pl/wp-content/uploads/2022/03/20220321_Komunikat_dekarbonizacja_a_Ukraina_SM_final.pdf?fbclid=IwARiKbYXv-UF4Ued4wgYhVhr_JRMVa9c8CFLIny5XP37wEXgiUhfVg26e-bOg, dostęp 23.03.2022).

3. G. Agamben, *Lo stato d'eccezione provocato da un'emergenza immotivata*, „Il Manifesto” 26.02.2020, <https://ilmanifesto.it/lo-stato-deccezione-provocato-da-unemergen-za-immotivata>, cyt. za: G. Agamben, „Stan wyjątkowy wywołany nieuzasadnioną sytuacją kryzysową”, przekł. Ł. Moll, <https://www.facebook.com/PraktykaTeoretyczna/photos/a.223042647727733/3052404144791555/?type=3>, dostęp 13.03.2020.

koju, dezorientacja. Używając kategorii zaproponowanych przez Ewę Bińczyk, pozostajemy uwikłani w kryzys o skali planetarnej, a wraz nim w „marazm antropocenu”⁴.

Zdarza się jednak i tak, że owa dotkliwość ekologicznego *fin de siècle* i przejmująca powaga globalnej sytuacji zaczynają się powoli przebijać przez ów zapieczony pancerz niejednomysłności i politycznej obojętności. Tę ostatnią Robert Esposito określa jako liberalny paradygmat immunizacji podmiotu od wspólnotowej negatywności⁵. Na różnych, pozornie wykluczających się polach refleksji okołoklimatycznej można dziś rozpoznać zaskakująco jednomyślne i solidarne próby mediacji pomiędzy odmiennymi typami racjonalności, systemów wartości i interesów. Jakby w niszowej, raczej marginalnej utopii o globalnym solidaryzmie klimatycznym coś wreszcie drgnęło. I tak, owo poruszenie stanem świata udziela się nadspodziewanie szeroko, już nie tylko na gruncie nauk, ale także w teologiach tych systemów religijnych, dla których dotąd natura i jej problemy podejmowane były w sposób silnie redukcyjny i niemal wyłącznie instrumentalny. Gorączką tą w interesujący sposób rezonuje już nie tylko język nauk społecznych i humanistyki: „marazm antropo-

⁴ E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Warszawa 2018, s. 11.

⁵ Przypomnijmy: idea wspólnoty (*communitas*) niesie tu ryzyko zagrożenia dla indywidualnej tożsamości podmiotu. Wystawiona bowiem na kontakt z innymi, jednostka zostaje narażona na społeczne „zakażenie” nimi, co grozi rozluźnieniem lub zniszczeniem granic zabezpieczających jej indywidualną stabilność i egzystencję. Natomiast *immunitas* „odbudowuje tożsamość [jednostek – M. H.], chroniąc je przed ryzykowną bliskością z tym, co od nich inne, zwalniając je od wszelkich zobowiązań, którym podlegają, i zamykając je na nowo w łupinie własnej podmiotowości. Tam, gdzie *communitas* otwiera, wystawia i wyrzuca jednostkę na zewnątrz, uwalniając ją ku zewnątrz, *immunitas* przywraca ją do siebie, na nowo zamyka w jej skórze”. W ten sposób systemowo wytwarzana seria mechanizmów obronnych „zwalnia” podmiot z jego wspólnotowych zobowiązań (również, jak od lat obserwujemy, tych klimatycznych, czego dowodem mogą być przykłady partykularnych, narodowych, egoistycznych polityk klimatycznych niektórych krajów opornych wobec międzynarodowych strategii zmierzających do redukcji emisji i neutralności klimatycznej), zob. R. Esposito, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, Kraków 2015, s. 84; zob także: M. Ratajczak, *Poza paradygmat immunizacji: biopolityka w projekcie filozoficznym Roberta Esposito*, „Praktyka Teoretyczna” 2011, nr 2–3, s. 176; J. Bednarek, *Życie, które mówi Nowoczesna wspólnota i zwierzęta*, Warszawa 2021, s. 102n.

cenu”, „arogancja antropocentryzmu”⁶, „polityka przyrody”⁷, „katastrofa klimatu”⁸, „wojny klimatyczne”⁹ – ale i teologii chrześcijańskiej: „ekoteologia”¹⁰, „ocalić stworzenie”¹¹, „duchowość ekologiczna”¹², „ekologiczne nawrócenie”¹³, „ekologiczna apokalipsa”¹⁴, „kosmos”, który „przechodzi drogę krzyża i zmartwychwstania”¹⁵, czy „kosmiczne braterstwo”¹⁶.

Czy ten rodzaj zbliżenia dyskursów „wiedzy” i „wiary” to tylko efemeryda, czy też może niejasna zapowiedź jakiejś trwałej, postsekularnej prawidłowości zorientowanej na uwspólnioną nadzieję, na wyobrażoną, lepszą przyszłość planety? Wszak, jak zauważa Rafał Włodarczyk, utopię można

rozumieć szeroko, jako obraz fragmentu, części lub całości wystarczająco doskonałego zgodnie z jakimś przekonaniem porządku społecznego i stosunków międzyludzkich, który stanowi wyrosłą z niezadowolenia dojrzałą formę krystalizacji zbiorowych nadziei i może pełnić funkcję modelu ocze-kiwanej przez osobę lub grupę przyszłości [...]¹⁷.

⁶ E. Bińczyk, *Epoka człowieka*, dz. cyt., s. 121.

⁷ B. Latour, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, Warszawa 2009.

⁸ U. Beck, *Na ile realna jest katastrofa klimatu*, [w:] *Ekologia. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2009, s. 76–117.

⁹ H. Welzer, *Wojny klimatyczne. Za co będziemy zabijać w XXI wieku?*, Warszawa 2010.

¹⁰ B. Latour, *Czy nie-ludzie zostaną zbawieni? Argument ekoteologiczny*, [w:] *Ekologia*, dz. cyt., s. 27.

¹¹ T. Twardziński, *Ocalić stworzenie. Teoria i zastosowanie ekologicznej hermeneutyki Biblii*, Warszawa 2017.

¹² Franciszek, *Encyklika Laudato si', mi' Signore. W trosce o wspólny dom* (24 maja 2015), Watykan 2015, s. 161n.

¹³ A. Annett, Z. Radzik, *Wybór ekonomiczny jest wyborem moralnym*, „Magazyn Kontakt” 2017, nr 34.

¹⁴ E. Bendyk, *Ekologia i klimat, pokusa katastrofizmu*, <https://antymatrix.blog.polityka.pl/2019/12/23/ekologia-i-klimat-pokusa-katastrofizmu/>, dostęp 12.05.2021.

¹⁵ Cyt. za: W. Hryniewicz, *Chrześcijaństwo a świat przyrody*, „Znak” 2008, nr 637, <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/6372008wacław-hryniewicz-omichrześcijaństwo-a-swiat-przyrody/>, dostęp 12.05.2021.

¹⁶ S. Jaromi, *Na straży stworzenia*, „Magazyn Kontakt” 2014, nr 26, s. 9.

¹⁷ R. Włodarczyk, *Utopia i edukacja. Studia z filozofii, teorii edukacji i pedagogiki azylu*, Wrocław 2021, s. 169.

Czy w dobie kumulujących się konfliktów i kryzysów ekologicznych, w czasach marazmu antropocenu, nauka i religia, zgodziwszy się na nieusuwalną nieprzystawalność, mimo wszelkich wzajemnych uprzedzeń są w stanie mówić i działać na rzecz wyobrażonej utopii świata wspólnego, w którym wszystkie podmioty i wszystkie „języki” zyskiwałyby na równi uprawniony status, prawo partycypacji i sprawstwa?

W artykule omówię przykład takiego nieoczywistego spotkania przejawiającego się w specyficznym, przenikającym się, hybrydowym języku osobnych dyskursów nauki i religii (teologii), w języku, który z upodobaniem czerpie wzajemnie z rezerwuarów odrębnych kategorii, konstruuje w ich oparciu przydatne sobie analogie myślowe, lub, mówiąc za Bourdieu, w ramach własnych refleksji odwołuje się do reguł i treści przeciwnego pola. Za ilustrację posłuży argument ekoteologiczny Bruno Latoura¹⁸ oraz radykalna ekologiczna hermeneutyka biblijna.

ARGUMENT EKOTEOLOGICZNY BRUNO LATOURA – W STRONĘ MATERIALISTYCZNEGO ZWROTU POSTSEKULARNEGO

Moralistyczne, spirytualistyczne, psychologiczne, [...] scjentyistyczne definicje religii doprowadziły teologię, rytuały i modlitwy do tego, że odwróciły się od świata, kosmosu i nie dostrzegają niczego niewłaściwego w słowach: „Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł”?, nie rozumiejąc, że ze względu na palącą sytuację kryzysu ekologicznego prawdą jest coś wręcz przeciwnego: „Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby całą duszę

¹⁸ Piszę o tym w: M. Humeniuk, *Bruno Latour's Theo-Ecologies and Eco-Theologies, or on the Pedagogical Potential of a Hybrid Language as an Inspiration for a Religious Studies Pedagogy of Religion*, [w:] *Family, Religion, Pedagogy and Everyday Education Practice*, red. B. Pietkiewicz-Pareek, R. Włodarczyk, Wrocław 2022, s. 141–154.

zyskał, a na swym świecie szkodę poniósł?” Czy macie szansę na jakąś inną Ziemię, na którą możecie się udać?

Czy zamierzacie przenieść się na inną planetę?

Bruno Latour, *Czy nie-ludzie zostaną zbawieni? Argument ekoteologiczny*

Kryzys klimatyczny i ekologia nie są dziś problemem wyłącznie nauk o Ziemi. Stanowią również wyzwanie dla nauk społecznych oraz humanistyki¹⁹, stając się w ich ramach rodzajem teorii twórczych katalizatorów. Dla myśli Latoura i jego koncepcji podmiotu sprawczego szczególnie jedna z nowych perspektyw wydaje się znacząca – wywodząca się ze studiów nad nauką i techniką (STS) teoria aktora sieci²⁰. Teoria ta sprzyja rozszerzeniu wyobraźni ontologicznej poza dwubiegunowe rozstrzygnięcia, takie jak natura-kultura, czy, w ramach samej kultury – poza ambiwalencję: wolność, kreatywność z jednej strony, i porządek, ład, regularność, stabilizacja z drugiej²¹. W procesach poznania prostą zasadę jedna przyczyna – jeden skutek zastępuje tu cały łańcuch (czy też sieć) działań. Sieci te charakteryzuje ogromna dynamika, nieusuwalna procesualność wyłaniania się i rozpadania porządków kultur oraz sprawczość nadawana przez ludzi, nie-ludzi, procesy i procedury²². W tak wielo-sprawczym kontekście teoretycznym głos oddaje się podmiotowi nowego typu.

Jak wskazuje Joanna Bednarek,

nie mówi się tu już o życiu jako ujętym w ramy jednostkowych organizmów, które następnie mogą być podmiotami interesów zasługujących na uwzględnienie; mówi się raczej o życiu jako sieci powiązań wyłaniających z siebie organizmy, które nigdy nie są odizolowane²³.

¹⁹ Na przykład Naomi Klein wprost nazywa zmiany klimatu kryzysem egzystencjalnym, zob. N. Klein, *To zmienia wszystko. Kapitalizm kontra klimat*, Warszawa 2015, s. 72.

²⁰ Por. K. Abriszewski, *Teoria Aktora-Sieci Bruno Latoura*, „Teksty Drugie” 2007, nr 1–2, s. 113–126.

²¹ K. Abriszewski, *Teoria aktora-sieci jako teoria kultury*, [w:] *Kultura nie-ludzka*, red. A. Kil, J. Małczyński, D. Wolska, Wrocław 2015, s. 101–105.

²² Tamże, s. 107.

²³ J. Bednarek, *Życie, które mówi Nowoczesna wspólnota i zwierzęta*, dz. cyt., s. 75.

Takie ekologiczne i biopolityczne ustawienie kategorii podmiotu może uruchamiać coraz to nowe, transgresyjne pola empatii, może rozszerzać jej „kulturonaturalny” zasięg właśnie w stronę tego, co *nie-ludzkie*, w stronę zwierząt, roślin, materii, procesów, maszyn. W stronę świata jako organizmu-sieci, jako złożonej, niedającej się rozbić wielości. Niestety w poszerzaniu pół empatii koniecznej w radzeniu sobie z kryzysem klimatycznym nigdy nie wystarczały przesłanki wyłącznie racjonalne. Dobre argumenty okazują się niewystarczające, gdy chodzi o skuteczne motywowanie do działania. Nie angażują bowiem w dostatecznym stopniu emocji, nie dokonują kluczowych dla dostrzeżenia zła w tym, co stanowi „normalną praktykę” przesunąć w percepcji²⁴. Tu potrzeba utopii, organizujących energię społecznej wyobraźni, wysyconych pasją wyobraźni utopii. Jak podkreśla Bronisław Baczko,

utopie spełniają funkcje bardzo złożone: służą za łącznik między praktyką a marzeniem, pobudzają zaangażowanie ideologiczne, a także ucieczki daleko od rzeczywistości, oświetlają niektóre aspekty tej rzeczywistości, niekiedy maskując inne²⁵.

Stan planety pozostawałby bez szans na znaczącą transformację wyłącznie w oparciu o to, co racjonalne – wszak to właśnie zbudowana na tym, co „racjonalne”, nowoczesność doprowadziła do obecnego kryzysu! Być może, jak sugeruje polski badacz mitów Marcin Napiórkowski, aby skutecznie przeciwdziałać skutkom kryzysu ekologicznego – zamiast obalać (antyklimatyczne) mity, musimy nauczyć się tworzyć własne?²⁶ Budowaniu mitów zaś sprzyjać będzie język religii. Ten wyraźnie postsekularny zwrot Rosi Braidotti wyjaśnia następująco:

²⁴ Tamże, s. 96–97.

²⁵ B. Baczko, *Światła utopii*, Warszawa 2016, s. 43.

²⁶ M. Napiórkowski, *Dlaczego potrzebujemy mitów, żeby uratować świat?*, https://drive.google.com/file/d/1B8XgDWW2hhXRLxXJvGMlrQNS6ney-L0L/view?fbclid=IwAR0J8dnhqC92Bp0qUdS0j42SX-tF0aLatXXe3ZpKA_r01WSeqZHdvSbEXYw, dostęp 7.07.2021.

Podjęcie postsekularne oparte na antyhumanistycznych podstawach pozwala zająć wcześniej nieakceptowane stanowisko, zgodnie z którym racjonalna sprawczość i polityczna podmiotowość mogą być wyrażane i wspierane przez religię, a nawet wiązać się ze znaczącym wpływem duchowości. Systemy wierzeń i związane z nimi rytuały być może nie są niezgodne z myślą krytyczną i praktykowaniem obywatelstwa²⁷.

Taka nieoczywista architektura współczesnej myśli post-antropocentrycznej (i posthumanistycznej) będzie sprzyjać krzyżowaniu się języków i stylów (naukowego i religijnego) mówienia m. in. o kryzysie ekologicznym. Wołanie o ratunek dla planety dzięki temu może wybrzmiewać donośniej, zyskiwać zdolność przemawiania bezpośrednio do „serc” i emocji. Niewykluczone, że, jak chciałby Latour, również pro-ekologiczne działania wyrastające na gruncie tak transcendowanej empatii, zyskiwałyby ważny potencjał sprawczości.

Taką właśnie pragmatycznie motywowaną hybrydyzację stylów i języka Latour proponuje w tekście „Czy nie-ludzie zostaną zbawieni? Argument ekoteologiczny”²⁸. Tezą wyjściową jest tu założenie, że nie da się uprawiać antropologii współczesności ani pobudzać świadomości ekologicznej bez umiejętności rozumienia i „mówienia językami”. Inaczej mówiąc – bez „wrażliwości na rozwinięte i pielęgnowane pierwotne sposoby wypowiedzania prawdy: [...] naukowy, także polityczny, prawny i religijny”²⁹. Zdaniem tego autora ekologię należy uprawiać na sposób religijny, gdyż to właśnie religijne namiętności posiadają potencjał istotnej, bo masowej sprawczości. W nowoczesności religia została ograbiona z tego rodzaju energii, pozbawiona religijnego etosu i sprowadzona do niepolitycznej sfery prywatnej. Proces ten jest jednak odwracalny: religia mogłaby odzyskać szansę partycypacji sprawczej w dziejach planety, szansę odroczenia „nieuchronnej apokalipsy”. Mogłaby stać się znaczącą alternatywą dla modernizacji i wsparciem w ekologizacji. Warunkiem

²⁷ R. Braidotti, *Po człowieku*, Warszawa 2014, s. 97.

²⁸ B. Latour, *Czy nie-ludzie zostaną zbawieni?*, dz. cyt., s. 18–52.

²⁹ Tamże, s. 21.

koniecznym byłaby jednak uprzednia korekta nowoczesnych wyobrażeń dotyczących tzw. „świata natury” oraz przekształcenie przez religię własnego stosunku do materii³⁰.

Latour dowodzi, że religia (autor ma na myśli chrześcijaństwo) zdołała wytworzyć błędną definicję natury, nowoczesną iluzję przyczyn-skutków i „bezsprzecznych konieczności” w „świecie natury”; wyobrażeń związanych z jakąś transcendentną siłą, z mitycznym „porządkiem” lub „ładem” natury, zgodnie z którym tak rozumiana zdeterminowana materia miałaby działać. Owa nakładająca na świat materii rzekome niezbędne znaczenia nowoczesna „duchowa” siła, czy to Ślepa, czy Inteligentna (figura Ślepego Zegarmistrza lub Inteligentnego Projektu), stała się fantazmatem błędnie przypisującym duchowe wymiary temu, co materialne, gdy tymczasem to same organizmy decydują o swoim znaczeniu i sprawstwie. Ten uwolniony od myślenia teologicznego (lub kryptoteologicznego) stan świata materii miałby stanowić jednocześnie szansę i wyzwanie dla religii w kontekście kryzysu ekologicznego. Nowoczesne ujęcie „świata natury” spowodowało, że, jak już wspomniano, religia wycofała się ze swojej relacji z materią. Zwróciła się bądź to ku „wewnętrznemu sanktuarium duszy”, bądź ku temu, co nadnaturalne. W obu przypadkach, jak utrzymuje Latour, doszło do porzucenia „stworzenia”. Religia rezygnując z roszczeń związanych z wpływaniem na bieg wydarzeń, dokonać miała aktu zdrady, porzucenia troski o stworzenie i o jego „zbawienie”³¹. Szansą na odkupienie swej winy wobec materii mogłyby się stać dwie, zakorzenione w katolicyzmie³², koncepcje. Pierwsza to idea radykalnej transformacji, fundamentalna zmiana codziennej egzystencji („*metanoia*”, „nawrócenie”, „odnowienie Ziemi”). Druga – to „wcielenie”, sztuczne przekształcenie świata w Eucharystii (transsubstancjacja). Latour wiąże z nimi nadzieję na powrót religii do świata materii. Performatywny gest religijnej transformacji i przekształcenia rzeczy miałby przywrócić materię religii, zmieniając przy tym jej status: kategorię zdyskredytowanej, wy-

30 Por. M. Humeniuk, Bruno Latour's *Theo-Ecologies and Eco-Theologies*, dz. cyt., s. 141–154.

31 B. Latour, *Czy nie-ludzie zostaną zbawieni?*, dz. cyt., s. 33.

32 Latour we wczesniej młodości studiował teologię katolicką w Uniwersytecie w Dijon.

łączonej z religijnego pola nowoczesnej „natury” miałoby na stałe zająć teologiczne, zrehabilitowane „Stworzenie”³³.

Latour rozpoznaje w koncepcjach religijnych i języku religii potencjalnie ważne w obliczu klimatycznej katastrofy zasoby sprawcze. Propozycja przezeń reinterpretacja kluczowych dla chrześcijańskiej tradycji religijnej ujęć wydaje się być rodzajem ćwiczenia intelektualnego, raczej próbą przesunięcia granic myślenia niż faktycznym programem politycznej zmiany. Trudno byłoby uznać za możliwe realne odwrócenie blisko dwutysiącletniej tradycji konstytuującej zachodni dualizm w myśleniu o „naturze”, będący wszak podstawą głównych nurtów teologii chrześcijańskiej. Niemniej zwrócenie się ku wyobraźni religijnej w kontekście namysłu nad przeciwdziałaniem „antropocentrycznemu marazmowi”, sięganie do jej koncepcji, kategorii i wyobrażonych sił oddziaływania wskazuje na inkluzywność myśli Latoura, na uznanie wyobraźni religijnej jako uprawnionej na równi z innymi typami „języka” do angażowania się w ratowanie planety, na dostrzeganie w niej ważnego potencjału sprawczego.

RADYKALNA HERMENEUTYKA EKOLOGICZNA – EKOLOGICZNY ZWROT W TEOLOGII

Ja jestem Ziemia. Po raz pierwszy ukazałam się, gdy Bóg rozdzielił pierwotne wody. Wyłoniłam się z tych wód jako żyjąca przestrzeń z potencjałem do rodzenia. Uznałam to za wielki zaszczyt i powód do świętowania. Jestem wartościową częścią kosmosu.

Na rozkaz Boga zrodziłam, jak matka, całą florę, która pokryła ląd. Zrodziłam roślinność, która ma zdolność do reprodukcji. Cała flora, która pochodzi z mojego wnętrza, jest ze mną związana i żywiona przeze mnie.

³³ Tamże, s. 51.

Na żądanie Boga zrodziłam też, jak matka, faunę, którą
żyje na Ziemi. To jest moje potomstwo i jego istnienie
zależy ode mnie. Cała fauna zależy od roślinności, którą
produkuje dla jej przetrwania i radości życia.
Ja jestem ziemia, źródło codziennego życia flory i fauny,
które ja wydałam z siebie.
Smutno powiedzieć, ale jest inna historia, która podbiła
mój świat: historia tak zwanych stworzeń na obraz Boży,
zwanych ludźmi. Zamiast uznać, że te stworzenia na
obraz Boży są istotami współzależnymi od Ziemi i innych
stworzeń Ziemi, historia ta twierdzi, że stworzenia na
obraz Boży należą do wyższej rządzącej klasy lub gatunków,
poniżając tym samym swoich krewnych niebędących
ludźmi lub umniejszając ich wartość. Zamiast szanować
mnie jako swój dom i źródło życia, stworzenia na obraz
Boży roszczą sobie prawo do miażdżenia mnie jak wroga
lub niewolnika.
Mój głos powinien być wysłuchany, a natarczywa opowieść
o ludziach w Rdz 1, 26-28 nazywana tym, czym jest z mojej
perspektywy: statutem grupy ludzi głodnych władzy
N. C. Habel, *Historia Ziemi*³⁴

Równoległe podobne „mediacje” odmiennych racjonalności, języków i stylów mówienia zdają się zachodzić w ramach samego chrześcijaństwa konfesyjnego (w tradycji rzymskokatolickiej i szeroko rozumianego protestantyzmu). Tu coraz silniej, ostatnio również za sprawą wyraźnie proekologicznego pontyfikatu papieża Franciszka, przywołuje się ekologiczne odczytania tekstów biblijnych. Źródeł tego rodzaju hermeneutyk należy dopatrywać się już w roku 1967, kiedy to Lynn T. White, profesor

³⁴ Por. N. C. Habel, *Introducing Ecological Hermeneutics*, [w:] *Exploring Ecological Hermeneutics*, red. N. C. Habel, P. Trudinger, Atlanta 2008, s. 8, cyt. za: T. Twardziłowski, *Ocalić stworzenie*, dz. cyt., s. 223.

historii średniowiecznej uniwersytetów Princeton i Stanford, opublikował w „Science” swój głośny artykuł poświęcony religijnym korzeniom kryzysu ekologicznego³⁵. Antropocentryzm biblijnego mitu stworzenia świata został uznany przez autora za źródło zgubnego dualizmu człowiek – natura. Dualizmu, który dał początek niechlubnej roli chrześcijaństwa w ustanowieniu antropocentrycznego paradygmatu biblijnej hermeneutyki. White dowodził również, że przyczyniający się do dewastacji planety nieograniczony rozwój technologii wynikać miał wprost z inspirowanej teologią judeochrześcijańską wiary w wieczny postęp.

Chrześcijaństwo, zwłaszcza w swej zachodniej formie – twierdził – jest najbardziej antropocentryczną religią, jaką widział świat. Już w II wieku zarówno Tertulian, jak i Ireneusz z Lyonu podkreślali, że kiedy Bóg ukształtował Adama, zapowiadał obraz wcielonego Chrystusa, Drugiego Adama. Człowiek w dużej mierze podziela Bożą transcendencję natury. Chrześcijaństwo, w absolutnym przeciwieństwie do starożytnego pogaństwa i religii Azji (może z wyjątkiem zoroastryzmu), nie tylko ustanowiło dualizm człowieka i natury, ale także podkreślało, że wolą Boga jest, aby człowiek wykorzystywał naturę do swoich celów³⁶.

Tekst White’a stał się punktem wyjścia dla współczesnych narracji o tym, że chrześcijaństwo w ogóle, a biblijne opowieści o stworzeniu świata w szczególności ponoszą odpowiedzialność za globalny kryzys ekologiczny. White w podobny sposób jak Latour podkreślał, że kryzysu tego nie rozwiąże ani nauka, ani technologia, gdyż jest on na wskroś proble-

³⁵ L. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, „Science” 1967, nr 155, s. 1203–1207.

³⁶ Tamże, s. 1205 (oryg.: „Especially in its Western form, Christianity is the most anthropocentric religion the world has seen. As early as the 2nd century both Tertullian and Saint Irenaeus of Lyons were insisting that when God shaped Adam he was foreshadowing the image of the incarnate Christ, the Second Adam. Man shares, in great measure, God’s transcendence of nature. Christianity, in absolute contrast to ancient paganism and Asia’s religions (except, perhaps, Zoroastrianism), not only established a dualism of man and nature but also insisted that it is God’s will that man exploit nature for his proper ends”).

mem religijnym. Dlatego też i remedium powinno być natury religijnej i powinno prowadzić do przemiany duchowej oraz fundamentalnego przewartościowania ludzkich postaw.

Artykuł White'a uruchomił ostrą krytykę, ale i lawinę podobnych głosów wśród biblistów i duchownych. Na tej właśnie fali pod koniec XX wieku w Australii uformował się swoisty zwrot ekologiczny w zachodniej biblistyce. Jego prekursorem stał się Norman C. Habel profesor biblistyki na Uniwersytecie w Adelajdzie. Ten działający na rzecz pojednania między rdzennymi mieszkańcami Australii i potomkami kolonizatorów biblista doświadczył, jak sam to określał, „reorientacji na Ziemię”. W jej wyniku zaczął postrzegać świat natury jako zbiorowy podmiot sprawczy, w relacjach z którym człowiek zobowiązany jest uznać swoją współzależność i równość. Zadaniem hermeneutyki biblijnej nie powinno być, w jego przekonaniu, odczytywanie tego, co dany tekst biblijny mówi o stworzeniu, przyrodzie czy ekologii, lecz, podobnie do White'a – radykalna zmiana postawy w relacji do Ziemi jako podmiotu w tekście biblijnym. Habel domagał się opracowania takiej metodologii interpretacji tekstów biblijnych, która byłaby nie tylko zgodna z zasadami działania proekologicznego, ale także pozwoliła usłyszeć „głos ziemi jako podmiotu w tekstach biblijnych”. Wyjaśniał, że proponowane przezeń podejście polega na

wyjściu poza koncentrację na tematach ekologicznych i przejściu do procesu słuchania i identyfikowania się z Ziemią jako obecnością, postacią lub głosem w tekście. Naszym zadaniem – podkreślał – jest podjęcie spraw Ziemi i nie-ludzkich członków społeczności ziemskiej poprzez wyczuwanie ich obecności w tekście – niezależnie od tego, czy ich obecność jest tłumiona, uciskana czy celebrowana. Staramy się wyjść poza zwykłe rozpoznanie ekologicznych tematów w teologii stworzenia w stronę utożsamiania się z Ziemią i ziemską wspólnotą w ich walce o sprawiedliwość ekologiczną. Najbardziej oczywistym wymiarem tego kroku jest identyfikacja z nie-ludzkimi postaciami w narracji, empatyzowanie z pełnionymi przez nie rolami, z ich charakterami oraz wrażliwość na ich głosy. Innym wymiarem tego procesu jest rozpoznanie w środowisku wszystkich uczestników narracji i dostrzeżenie wszelkich sił, pozytywnych lub negatywnych, oddziałujących na postaci w tekście wraz z określeniem ich tożsamości. Interakcje te mogą ujawnić,

w jaki sposób jednostki były izolowane, tłumione lub dewaluowane przez społeczność, co podnosi naszą świadomość na temat niesprawiedliwości i krzywd odzwierciedlonych w tekście, przedstawionych jako konsekwencje działań zarówno ludzi, jak i Boga³⁷.

Praca Habela przyczyniła się do ukonstytuowania biblijnej radykalnej hermeneutyki ekologicznej zwanej dekonstrukcyjno-rekonstrukcyjną³⁸. Formuła ta zasadniczo odrzucać miała antropocentryczną perspektywę czytania tekstu biblijnego na rzecz perspektywy geocentrycznej. Chodzi w niej o przyjęcie tzw. „perspektywy Ziemi”³⁹ w której miejsce lektury usprawiedliwiającej panowanie człowieka, owej „korony stworzenia”, lektury wyrastającej na gruncie tradycyjnej interpretacji Księgi Rodzaju 1,28 oraz wynikającego z takiego ujęcia modelu ekonomii i gospodarowania, zajmuje lektura przyznająca priorytet relacji ze stworzeniem. Napisane ludzką ręką teksty biblijne nowa formuła uznawać będzie za odzwierciedlające wyłączone interesy człowieka kosztem niebędących ludźmi innych bytów świata ożywionego i nieożywionego, tworzących wspólny ekosystem. Owych członków społeczności Ziemi, których stłumiony głos

³⁷ N. Habel, *The Birth, the Curse and the Greening of Earth. An Ecological Reading of Genesis 1–11*, Sheffield 2011, s. 10–11 (oryg.: „Our approach is to move beyond a focus on ecological themes to a process of listening to, and identifying with, the Earth as a presence, character or voice in the text. Our task is to take up the cause of Earth and the nonhuman members of the Earth community by sensing their presence in the text—whether their presence is suppressed, oppressed or celebrated. We seek to move beyond identifying ecological themes in creation theology to identifying with Earth and the Earth community in their struggle for ecojustice. The most obvious dimension of this step is to identify with nonhuman figures in the narrative, empathizing with their roles, characters and treatment, and discerning their voices. Another dimension of this process is to locate ourselves in the habitat of all the participants in the narrative, and discerning any forces, whether positive or negative, interacting with the characters in the text and determining their identities. These interactions may reveal how entities have been isolated, suppressed or devalued by the dominant figures and forces in their habitat”).

³⁸ T. Twardziłowski, *Ekologiczna hermeneutyka Biblii*, Warszawa 2015, s. 85–86; por. T. Twardziłowski, *Ocalić stworzenie*, dz. cyt.

³⁹ Por. N. C. Habel, *Introducing the Earth Bible*, [w:] *Readings from the Perspective of Earth (EBI)*, red. N. C. Habel, Sheffield, Cleveland 2000, s. 30; H. P. Santmire, *Nature Reborn. The Ecological and Cosmic Promise of Christian Theology*, Minneapolis 2000, s. 6.

musi zostać wydobyty, przywrócony lub odzyskany (ang. retrieve)⁴⁰. Swoje uszczegółowienie perspektywa ta zyskuje w tzw. „małej dogmatyce” (ang. *small dogmatics*)⁴¹ zwanej też „Sześcioma zasadami ekosprawiedliwości”, formułowanymi następująco⁴²:

1. *Zasada wewnętrznej wartości*: konieczność przyjęcia założenia, że zachodni odbiorcy lektury tekstu biblijnego są spadkobiercami mającego długą tradycję antropocentrycznego, patriarchalnego i androcentrycznego podejścia interpretacyjnego, które dewaluowało Ziemię i które wciąż wywiera wpływ na sposób odczytywania Biblii;
2. *Zasada współzależności*: konieczność przyjęcia założenia, że odbiorcy tekstu biblijnego należą do społeczności ludzkiej, która eksploatowała, uciskała i zagrażała istnieniu społeczności Ziemi;
3. *Zasada głosu*: budowanie świadomości, że odbiorcy tekstu są jednocześnie członkami zagrożonej społeczności Ziemi pozostającymi w dialogu ze starożytnymi tekstami;
4. *Zasada celu*: konieczność rozpoznania Ziemi jako podmiotu w tekście, z którym należy odczuwać empatię, nie zaś jako tematu, który należałoby poddawać racjonalnym analizom;

⁴⁰ T. Twardziłowski, *Ocalić stworzenie*, dz. cyt., s. 68.

⁴¹ E. M. Conradie, *What on Earth is an Ecological Hermeneutics? Some Broad Parameters*, [w:] *Ecological Hermeneutics: Biblica, Historical and Theological Perspectives*, red. D. G. Horrell, C. Hunt, C. Southgate, F. Stavropoulou, London, New York 2010, s. 308.

⁴² N. C. Habel, *The Earth Bible Project*, Society of Biblical Literature, <https://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?ArticleId=291>, dostęp 15.12.2021 (oryg.: „To acknowledge, before reading the biblical text, that as Western interpreters we are heirs of a long anthropocentric, patriarchal and androcentric approach to reading the text that has devalued the Earth and that continues to influence the way we read the text; to declare, before reading the text, that we are members of a human community that has exploited, oppressed and endangered the existence of the Earth community; to become progressively more conscious that we are also members of the endangered Earth community in dialogue with ancient texts; to recognize Earth as a subject in the text with which we seek to relate empathetically rather than as a topic to be analyzed rationally; to take up the cause of justice for Earth to ascertain whether Earth and the Earth community are oppressed, silenced or liberated in the text; to develop techniques of reading the text to discern and retrieve alternative traditions where the voice of Earth and Earth community has been suppressed”).

5. *Zasada wzajemnej opieki*: podjęcie kwestii sprawiedliwości dla ziemi i interpretacyjne ustalenie, czy w danym tekście biblijnym Ziemia i jej społeczność jest uciskana, przemilczana czy wolna;
6. *Zasada oporu*: rozwijanie metod odczytywania tekstu umożliwiających identyfikację i przywrócenie alternatywnych tradycji, w których głos Ziemi i społeczności Ziemi został uprzednio stłumiony.

Powyższe zasady przyświecały zainicjowanemu w 1996 roku przez Habela i jego zespół projektowi, którego efektem stała się seria wydawnicza „The Earth Bible. Reading the Bible from the Perspective of the Earth”, składająca się z pięciu tomów opublikowanych w latach 2000–2002 w wydawnictwie Sheffield Academic Press. Całość stanowi zbiór artykułów, zawierających fragmenty przekładów wybranych tekstów, przyjmujących często formułę rekonstrukcji w duchu zasad ekosprawiedliwości, m. in. lekturę Pieśni nad Pieśniami stanowiącą świadectwo „ekozachwytu”, ekologiczną lekturę Koheleta w nawiązaniu do mądrości afrykańskich, czy też siódmy rozdział Dziejów Apostolskich z wizją kosmicznego Chrystusa albo ekosprawiedliwości w nowym świecie według pierwszego rozdziału Listu do Efezjan. We wprowadzeniu do pierwszej części serii Habel rysuje jej wyraźnie zorientowaną perspektywę:

Troskę ludzkości o ekosystem naszej planety można postrzegać jako kolejną formę oświeconego interesu własnego: chcemy mieć zrównoważone środowiska, aby przetrwać. Musimy jednak wyjść poza oświecenie – w stronę empatii, poza świadomość – w stronę oporu. Nasza planeta jest wspólnotą ziemską, a duża część tej wspólnoty była brutalnie uciskana przez jeden gatunek – ludzi. Nadszedł czas, aby ludzie jako rzecznicy Ziemi przyłączyli się do przeciwstawiania się temu naruszaniu praw naszej planety. *Nadszedł czas na sprawiedliwość dla Ziemi*⁴³.

⁴³ *Readings from the Perspective of Earth*, red. N. C. Habel, Sheffield 2000, s. 26 (oryg.: „The concern of humanity for the planet’s ecosystem can be viewed as but another form of enlightened self-interest: we want a sustainable environment in order to survive. We need, however, to go beyond enlightenment to empathy, beyond consciousness to resistance. Our planet is an Earth community and much of that community

Zainicjowany w latach siedemdziesiątych tekstem White'a nurt proekologiczny w biblistyce stał się inspiracją dla nowych formuł hermeneutyki biblijnej, między innymi dla apologetycznej, neoortodoksyjnej i radykalnej hermeneutyki ekologicznej⁴⁴. Proekologiczna biblistyka i hermeneutyka biblijna zyskała zarówno szeroką krytykę, jak i dużą popularność w kręgach biblistyki i religioznawstwa. Przeciwnicy podejścia ekologicznego stoją zwykle na stanowisku skrajnie antropocentrycznym, a w agresywnej, nieograniczonej eksploatacji Ziemi widzą realizację woli Boga zapisanej w Księdze Rodzaju.

Z drugiej strony, dzięki zwolennikom i kontynuatorom myśli White'a, a następnie Habela w badaniach nad tekstami biblijnymi podkreśla się dziś konieczność zmiany dotychczasowej, intelektualnej i emocjonalnej postawy człowieka wobec ziemi jako przyczyniających się do obecnego kryzysu ekologicznego⁴⁵. Jak podkreśla protestancka teolożka i biblistka Kalina Wojciechowska,

Niezależnie od tego, jak ocenia się różne nurty hermeneutyki ekologicznej, to jej należy zawdzięczać przypomnienie (a czasem nawet odkrycie) prawdy, że powołaniem człowieka jest troska i odpowiedzialność za stworzenie, a nie panowanie nad nim i przemocowe ujarzmianie go. Od początku losy ludzi i stworzenia są ze sobą związane. Przyroda tak samo jak człowiek ponosi skutki grzechu i tak jak człowiek oczekuje ostatecznego, eschatologicznego wyzwolenia/uwolnienia⁴⁶.

Proekologiczna lektura Biblii skłania do formułowania nowej (z punktu widzenia głównej tradycji zachodniego chrześcijaństwa) etyki, sprzyja odkrywaniu lub przywracaniu poczucia jedności i solidarności człowieka

has been violently oppressed by one species – humans. The rights of our planet have been violated and the time has come for humans, in their role as advocates”).

⁴⁴ Więcej na ten temat: T. Twardziłowski, *Ocalić stworzenie*, dz. cyt.

⁴⁵ W. Hryniewicz, *Chrześcijaństwo a świat przyrody*, dz. cyt.

⁴⁶ Por. K. Wojciechowska, *Rok troski o stworzenie*, niepublikowany referat wygłoszony 26.04.2019 w Warszawie podczas sesji XIV kadencji Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP.

z resztą istot żywych, budowaniu empatii i uwrażliwianiu ludzi na cierpienie zadawane całemu stworzeniu.

Zaprezentowana w artykule radykalna hermeneutyka ekologiczna jest obecnie najbardziej krytyczną strategią interpretacji tekstów biblijnych, wpisującą się w formułę omówionego zwrotu ekologicznego. Opiera się na hermeneutyce „podejrzeń i oporu” – za źródło ekologicznego problemu uznaje się w jej ramach nie tyle interpretacje, co teksty biblijne same w sobie. Dąży do przewyższania zniekształceń spowodowanych antropocentrycznym światopoglądem autorów tekstów biblijnych. Domaga się radykalnie kreatywnych przetworzeń i opracowań nowych wersji tekstów biblijnych zgodnie z proekologicznymi założeniami myślowymi zwanymi *zasadami ekosprawiedliwości*. Należy przy tym zwrócić uwagę, że argumentacje na rzecz radykalnej hermeneutyki ekologicznej formułowane są przez samych biblistów tego nurtu w języku wyraźnie inspirowanym kategoriami świeckiej ekologii, teorii aktora sieci, teorii krytycznej czy ekofeminizmu. Habel oraz inni przedstawiciele i przedstawicielki omawianej formuły teologicznej sięgają w swych komentarzach oraz badaniach tekstów biblijnych do kategorii antropocentryzmu, biocentryzmu i geocentryzmu; dominacji, ucisku, opresji i oporu; głosu i sprawiedliwości; patriarchalizmu i androcentryzmu; etyk biocentrycznych i holistycznych; aktorów ludzkich i nie-ludzkich; materii, ekosystemu, powiązań systemowych. Ten rodzaj przenikań, aliansów i hybrydyzacji językowych (teorii naukowych i koncepcji teologicznych) z pewnością nie jest powszechną praktyką. W przeszłości teologia dzieliła swój rezerwuar pojęć z filozofią, chętnie sięgała do zasobów teorii krytycznej (np. teologia wyzwolenia, chrześcijańscy teologowie anarchiści⁴⁷). Natomiast teologiczna recepcja „ducha” zwrotu ontologicznego czy samej teorii aktora sieci po raz pierwszy, jak się wydaje, znalazła swój wyraz dopiero w radykalnej hermeneutyce ekologicznej.

Omówione w artykule przykłady *argumentu ekoteologicznego* La-toura oraz *radykalnej ekologicznej hermeneutyki biblijnej* wydają się do-

⁴⁷ Zob. M. Humeniuk, *Religia i krytyka – koncepcja Jacquesa Ellula w perspektywie pedagogiki ogólnej*, „Forum Pedagogiczne” 2018, nr 1, s. 195–212.

brze ilustrować interesujący proces swoistego hybrydyzowania języka, w którym mówi się o kryzysie ekologicznym lub poszukuje sposobów na przeciwdziałanie mu. Takie łączenie kategorii zaczerpniętych z języka nauki i dyskursu religijnego oddaje przy okazji ducha badań nad nauką i techniką (sts), gdzie kategoria hybrydyczności jest jedną z najbardziej nośnych teoretycznie. Kategorii słabo zdomowionej na gruncie pedagogiki, kojarzonej potocznie co najwyżej z okolopandemiczną formułą spotkań dydaktycznych lub naukowych. Tymczasem jej potencjał intryguje. Być może w myśl znanych słów Lamartine'a, że „utopie bywają często tylko przedwczesnymi prawdami” warto pomyśleć o tego typu strategiach hybrydyzowania, jak o filozoficznych i językowych platformach nowego solidaryzmu nauk i religii w imię dobra planety.

BIBLIOGRAFIA

- Abriszewski K., *Teoria Aktora-Sieci Bruno Latoura*, „Teksty Drugie” 2007, nr 1-2.
- Abriszewski K., *Teoria aktora-sieci jako teoria kultury*, [w:] *Kultura nie-ludzka*, red. A. Kil, J. Małczyński, D. Wolska, „Prace Kulturoznawcze” XVIII, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2015.
- Agamben G., *Lo stato d'eccezione provocato da un'emergenza immotivata*, „Il Manifesto” 26.02.2020, <https://ilmanifesto.it/lo-stato-deccezione-provocato-da-un'emergenza-immotivata>, dostęp: 13.03.2020 (G. Agamben, „Stan wyjątkowy wywołany nieuzasadnioną sytuacją kryzysową”, przekł. Ł. Moll, <https://www.facebook.com/PraktykaTeoretyczna/photos/a.223042647727733/3052404144791555/?type=3>, dostęp 13.03.2020).
- Annett A., Radzik Z., *Wybór ekonomiczny jest wyborem moralnym*, „Magazyn Kontakt” 2017, nr 34.
- Baczko B., *Światła utopii*, przekł. W. Dłuski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2016.
- Beck U., *Na ile realna jest katastrofa klimatu*, przekł. M. Sutowski, [w:] *Ekologia. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.
- Bednarek J., *Życie, które mówi Nowoczesna wspólnota i zwierzęta*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021.

- Bendyk E., *Ekologia i klimat, pokusa katastrofizmu*, „Polityka” 23.12.2019, <https://antymatrix.blog.polityka.pl/2019/12/23/ekologia-i-klimat-pokusa-katastrofizmu/>, dostęp 12.05.2021.
- Bińczyk E., *Epoka człowieka Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.
- Braidotti R., *Po człowieku*, przekł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Conradie E. M., *What on Earth is an Ecological Hermeneutics? Some Broad Parameters*, [w:] *Ecological Hermeneutics: Biblical, Historical and Theological Perspectives*, red. D. G. Horrell, C. Hunt, C. Southgate, F. Stavrakopoulou, T & T Clark, Continuum, London, New York 2010.
- „Die Welt” za: https://www.money.pl/gospodarka/putin-oplacal-ekologow-by-zablokowac-zachod-przekazal-82-mln-euro-6751344305978304a.html?fbclid=IwAR135BMcySOuJPb_u15byTtY54Ly6_qqidnHprLGlrDk5mhvvPuyyD0knSM, dostęp 26.03.2022.
- Esposito R., *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, przekł. K. Burzyk i in., Universitas, Kraków 2015.
- Franciszek, *Encyklika Laudato si', mi' Signore. W trosce o wspólny dom* (24 maja 2015), Watykan 2015.
- Habel N., *The Birth, the Curse and the Greening of Earth. An Ecological Reading of Genesis 1-11*, *The Earth Bible Commentary*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2011.
- Habel N. C., *Introducing Ecological Hermeneutics*, [w:] *Exploring Ecological Hermeneutics*, red. N. C. Habel, P. Trudinger, Brill, Atlanta 2008.
- Habel N. C., *Introducing the Earth Bible*, [w:] *Readings from the Perspective of Earth (EBI)*, red. N. C. Habel, Sheffield Academic Press, Sheffield, Cleveland 2000.
- Habel N. C., *The Earth Bible Project*, Society of Biblical Literature, <https://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?ArticleId=291>, dostęp 15.12.2021.
- Hryniewicz W., *Chrześcijaństwo a świat przyrody*, „Znak” 2008, nr 637, <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/6372008waclaw-hryniewicz-omichrześcijaństwo-a-swiat-przyrody/>, dostęp 12.05.2021.
- Humeniuk M., *Bruno Latour's Theo-Ecologies and Eco-Theologies, or on the Pedagogical Potential of a Hybrid Language as an Inspiration for a Religious Studies Pedagogy of Religion*, [w:] *Family, Religion, Pedagogy and Everyday Education Practice*, red. B. Pietkiewicz-Pareek, R. Włodarczyk, Instytut Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2022.

- Humeniuk M., *Religia i krytyka – koncepcja Jacquesa Ellula w perspektywie pedagogiki ogólnej*, „Forum Pedagogiczne” 2018, nr 1.
- Jaromi S., *Na straży stworzenia*, „Magazyn Kontakt” 2014, nr 26.
- Klein N., *To zmienia wszystko. Kapitalizm kontra klimat*, przekł. H. Jankowska, K. Makaruk, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA, Warszawa 2015.
- Kolpert E., *Szóste wymieranie. Historia nienaturalna*, przekł. T. Grzegorzewska, P. Grzegorzewski, Wydawnictwo WAB, Warszawa 2014.
- Komunikat nr 06/2022 interdyscyplinarnego Zespołu doradczego do spraw kryzysu klimatycznego przy Prezesie PAN na temat przeciwdziałania kryzysowi klimatycznemu w obliczu wojny w Ukrainie z dnia 21 marca 2022 roku, https://klimat.pan.pl/wp-content/uploads/2022/03/20220321_Komunikat_dekarbonizacja_a_Ukraina_SM_final.pdf?fbclid=IwAR1KbYXv-UF4Ued4wgYhVhr_JRMVa9c8CFL1ny5XP37wEXgiUhfVg26ebOg, dostęp 23.03.2022.
- Latour B., *Czy nie-ludzie zostaną zbawieni? Argument ekoteologiczny*, przekł. M. Bokiniec, [w:] *Ekologia. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.
- Latour B., *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, przekł. A. Czarnacka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.
- Leakey R., Lewin R., *Szósta katastrofa. Historia życia a przyszłość ludzkości*, przekł. J. Prószyński, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.
- Napiórkowski M., *Dlaczego potrzebujemy mitów, żeby uratować świat?*, https://drive.google.com/file/d/1B8XgDWW2hhXRLxXJvGMIrQNS6ney-L0L/view?fbclid=IwAR0J8dnhqc92Bp0qUdS0j42SX-tF0aLatXXe3ZpKA_r01W-SeqZHdvSbEXYw, dostęp 7.07.2021.
- Ratajczak M., *Poza paradygmat immunizacji: biopolityka w projekcie filozoficznym Roberta Esposito*, „Praktyka Teoretyczna” 2011, nr 2-3.
- Readings from the Perspective of Earth*, red. N. C. Habel, The Earth Bible 1, Sheffield Academic Press and The Pilgrim Press, Sheffield 2000.
- Santmyre H. P., *Nature Reborn. The Ecological and Cosmic Promise of Christian Theology*, Fortress Press, Minneapolis 2000.
- Twardziłowski T., *Ocalić stworzenie. Teoria i zastosowanie ekologicznej hermeneutyki Biblii*, Instytut Papieża Jana Pawła II, Warszawa 2017.
- Twardziłowski T., *Ekologiczna hermeneutyka Biblii*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2015.

- Welzer H., *Wojny klimatyczne. Za co będziemy zabijać w XXI wieku?*, przekł. M. Surowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.
- White L. Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, „Science” 1967, nr 155.
- Włodarczyk R., *Utopia i edukacja. Studia z filozofii, teorii edukacji i pedagogiki azylu*, Instytut Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2021.
- Wojciechowska K., *Rok troski o stworzenie*, niepublikowany referat wygłoszony 26.04.2019 w Warszawie podczas sesji XIV kadencji Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP.

THE INTERPENETRATION OF THE LANGUAGES OF KNOWLEDGE
AND FAITH IN THE CLIMATE CRISIS DISCOURSE.
THE CASE OF BRUNO LATOUR'S ECOTHEOLOGICAL ARGUMENT
AND RADICAL ECOLOGICAL BIBLICAL HERMENEUTICS

ABSTRACT: We live in an age of planetary instability. The climate crisis has effectively captured the Western public imagination. State of uneasy is spreading unexpectedly widely, not only within the sciences but also within religious systems, for which nature and its problems could not previously count on particular concern. Perhaps in the face of the “lethargy of the Anthropocene” and the many ecological crises, science and religion, having agreed to an irremovable incompatibility and inconsistency, would be able to think and act long-term for the utopia of the common good, despite all their mutual prejudices. I assume that the interpenetration of the two hitherto separate orders of social imagination of “knowledge” and “faith” is a kind of symptom of such a shift. In arguing for the validity of such an assumption, I use two examples to illustrate how the current ecological situation affects the mutual hybridization of the language of science and the language of religion: the ecotheological argument of Bruno Latour and radical ecological biblical hermeneutics.

KEYWORDS: climate crisis, lethargy of the Anthropocene, ecotheological argument, Bruno Latour, ecological turn in theology, radical ecological hermeneutics