

kteří se distancují od "arogantního humanismu" a dosavadního myšlení založeného na karteziánsko-newtonovském přístupu ke světu a který vidí východisko v prolínání evropské kultury s kulturami mimoevropskými.

Bylo by zde možné uvést celou řadu jmen, která jsou spojena s tímto radikálně novým proudem v současném evropském myšlení, např. L. von Bertalanffy, A. Toffler, S. Toulmin a mnoho dalších. V souvislosti s ekologií však bývá nejčastěji citováno jméno nukleárního teoretického fyzika F. Capry, který ve svých dílech "Tao fyziky" a "Bod obratu" ohlašuje zásadně novou proměnu světa. Podle něho všechny výdobytky evropské kultury, založené na dosavadním nasměrování lidského rozumu, zbankrotovaly. Je nutné vytvořit úplně nový typ univerzálního myšlení, blízký vidění ekologickému.

JE JUDAISMUS A KŘESŤANSTVÍ AROGANTNÍ VŮČI PŘÍRODĚ?

V našem hledání hodnotových kořenů ekologické krize jsme nechali stranou jeden z podstatných zdrojů evropské kultury, totiž judaismus a křesťanství. Zaslouží si zvláštní pozornost, neboť, jak uvidíme dále, křesťanství patří k aktuálním nositelům naděje v řešení ekologického problému.

Je tomu tak navzdory těžko popíratelnému historickému podílu judaismu a křesťanství na vzniku ekologické krize. Poprvé na něj upozornila studie Lynna Whita "Historické kořeny ekologické krize", která byla publikována v roce 1967 v časopise Science. Autor hovoří o "křesťánské aroganci vůči přírodě". Toto obvinění vyvolalo četné polemické ohlasy. Tak se zrodila řada dalších filozofických prací o vztahu křesťanství a ekologických problémů/např. Austin, 1988; Bratton, 1984; Fox, 1992; Mc Daniel, 1986, a mnoho dalších.

Většina autorů zabývajících se tímto tématem se soustřeďuje na *rozbor biblických textů*. Taková analýza však nepřináší jednoznačný obraz. Kritické většinou poukazují na 26-28. verš 1. kapitoly Genesis: "I řekl Bůh: 'Učiňme člověka, aby byl našim obrazem, podle naší podoby. Ať lidé panují nad mořskými rybami a nad nebeským ptactvem, nad zvířaty a nad celou zemí i nad každým plazem, plazícím se po zemi.'" Z těchto slov a z dalšího přímého výzvy k "podmanění země" je odvozován judeo-křesťánský princip dominance člověka nad přírodou.

Zastánci křesťanství zdůrazňují, že citovaný oddíl není pokynem k bezohledné exploataci přírody, ale příkazem pro její moudré *spravování*. Tak byla v protikladu s představou o vlastnění přírody člověkem formulována *idea správcovství* či *šafařství (stewardship)*. Odvolává se na pasá-že dokládající Hospodinovo zalíbení ve stvořené přírodě (Gn 1) a na povahu lidského mandátu: "Hospodin Bůh postavil člověka do zahrady v Eden, aby ji obdělával a střežil" (Gn 2,15). Bývá v této souvislosti citováno i Evangelium podle Jana (5, 17): "Můj otec pracuje bez přestání." Z tohoto textu se vyvozuje myšlenka pokračujícího Božího tvoření na zemi a v přírodě s pomocí člověka - šafaře.

Analýzy biblických textů, které obhajují obsah bible proti Whitovu nařčení, poukazují dále na četná místa v Kniže žalmů, která jsou oslavou velikosti a krásy stvoření (např. Ž 104, Ž 24, 1-2). Jindy odkazují na způsob, jímž je vylíčena potopa světa (Gn 6-8), na Deuteronomium s jeho návodovou náplní vzhledem k přírodě (např. Dt 22,4; 25,4), nebo na Příslo- ví (12, 10). V bibli lze v symbolické rovině najít i ekologicky zajímavý svár mezi pasýřským a zemědělským hospodařením /Gn 4/, mezi principem lovece a pastýře /Heller, 1992/. Vegetariáni možná poněkud násilně nachá-zejí v Genesis i jakýsi nástin vývoje, či v jejich pohledu nástin úpadku, jímž se změnila v důsledku lidského hříchu lidská strava (Gn 1,29, Gn 3, 18, Gn 9,3).¹⁾

Sami jsme již viděli, s jakou naléhavostí opakuje Genesis zalíbení tvořícího Hospodina v jeho díle ("Bůh viděl, že všechno, co učinil, je velmi dobré") a také to, že podobnou spokojenost Bůh nevyslovil nad stvořeným člověkem.²⁾

Vzácněji nacházejí zastánci křesťanství doklady zájmu o přírodu v Novém zákoně, např. v Epistoletě k Římanům (8,19-22): "Celé tvorstvo toužebně vyhlíží a čeká, kdy se zjeví sláva Božích synů. Neboť tvorstvo bylo vydáno marnosti - ne vlastní vinou, nýbrž tím, kdo je marnosti vydal. Trvá však naděje, že i samo tvorstvo bude vyvedeno z otroctví zániku a uvedeno do svobody a slávy dětí Božích. Víme přece, že veškeré tvorstvo až podnes společně sténá a pracuje k porodu." Jindy bývá na důkaz přírodní senzitivity citováno Evangelium podle Lukáše 12, 27: "Všimněte si

1) Člověk v rájském stavu měl mít za pokrm pouze plody a semena. Jako vyhnaneč z ráje jedl i "poimí byliny" a po potopě světa měl být jeho stravou i "každý pohybující se živočich".

2) Erich Fromm na tuto stránku starozákonních textů upozorňuje ovšem bez souvislosti s kritikou Whitovou.

lířít, jak rostou: nepředou ani netkají - a pravím vám, že ani Šalomoun v celé své nádhře nebyl tak oděn jako jedna z nich."

Tyto obhajoby biblických textů však sotva mohou obstát proti suchému konstatování kritiků, že je totiž bible výrazně orientována na vztah mezi lidmi navzájem (antropocentricky), resp. na vztah člověka k Bohu. Obsahová analýza biblických textů by snadno doložila kvantitativně malou pozornost, kterou věnují otázkám vztahu člověka a přírody. Je to nápadně zejména ve srovnání s texty některých jiných náboženství.

Někdy v diskusních státech čteme, že biblí je třeba číst novými očima, nebo, což je vlastně paradoxně totéž, že je nutno ji číst v dobové perspektivě jejího vzniku. Ta přirozeně chápala přírodu jako silný živel, permanentní nebezpečí a snad především jako ztělesnění pohanství. Z polemik také vyplývá potřeba opustit ustálené zvyklosti při výkladu a zvěstování Písma; kazatelé některé pasáže prostě opomíjejí. Jindy slyšíme o potřebě nového překladau bible.

Sociologa však nutně napadá, že pro posouzení historického vlivu křesťanství na hodnotové zaměření evropské kultury je třeba si všimnout nejen biblických textů, ale především *žitého náboženství*. Z tohoto hlediska je významný každodenní život, který křesťané vedli a vedou s explicitním či implicitním odvoláním na své náboženství. Není jisté pochyb o tom, že mezi chováním křesťana a obsahem Písma je výrazný rozdíl.

Chceme-li uvažovat o každodenním lidském životě křesťanů a o tom, jaký vztah k přírodě odrazil a utvářel, je asi vhodné zmínit se nejprve o životě *starého pohanství*. Přístup křesťanů totiž často vycházel ze snahy o jeho popření. Staří pohané pocítovali vůči přírodě v okolí svých sídel respekt a bázeň; vždyť byla plná tajemství a božských sil. Bohové sídlili podle jejich představ ve studánkách, stromech, v posvátných hájích. Číhali v hlubokých lesích a v horách. Judaismus Boha z přírody vyňal a umístil jej na nebesa. Židovské a křesťanské bohoslužby se už nekonaly v přírodě, ale ve zdech chrátech.

Půvabně charakterizuje křesťanský přístup náš obrozenec Josef Linda ve své "Září nad pohanstvem"¹⁾ "I modlitba není milá jejich bohu, leč konaná ve vzdychání, ve smutku, v pláči v krytých chrámech, kde oko vidí zdi a nevidí dary bohů v okolí krajín."

1) Stěžejním motivem je tu spor mezi pohanským knížetem Boleslavem a jeho křesťanským bratrem Václavem. Boleslav nenávidí křesťanství, protože přivádí do Čech cizince a protože kalí radost, již zažívali pohanští Slované v lůně volné přírody.

A ještě jeden starší citát, z "Kosmovy Kroniky české": "Nový kníže Břetislav mladší hned na počátku svého knížectví, rozničen jsa velikou horlivostí pro křesťanské náboženství, dal pokácet a spálit háje nebo stromy, které na mnohých místech prostý lid ještě cítil. Pohřby, jež děly se v lesích a na polích, vyplnil ten dobrý kníže."

Filozofové mluví v této souvislosti o "odbožštění přírody". Příroda se v pojetí křesťanství stala místem temných mocností, dábla. To platilo pro přírodní okolí člověka, ale také pro přírodu v člověku, přesněji pro lidskou *přírozenost*.

Judaismus a křesťanství tedy situují Boha mimo tuto zemi. Neměně významná v životě křesťanů byla již zmíněná součást jejich učení, podle níž Bůh postavil i člověka mimo přírodu a nad přírodu! ¹⁾ Žid a křesťan, zbavený bázně a respektu vůči přírodě, se mohl v protikladu s přístupem pohanů v životní praxi opřít o biblickou výzvu: "Bázeň před vámi a děs z vás padnou na všechnu zemskou zvěř..." (Gn,9,2).

Judaisko-křesťanský antropocentrismus a instrumentální pohled na přírodu se vzájemně doplňovaly a posilovaly s příbuznými přístupy řeckými. Postupně se tak v Evropě zabydli pevný a těžko narušitelný antropocentrický pohled na svět, který je v zásadě vůči přírodě bezohledný.

Jak jsme se již zmínili, judaismus a křesťanství přispěly i k formování dalších riskantních rysů evropského myšlení - dějinného optimismu a ideje trvalého pokroku. Významou roli při tom sehrála židovská a křesťanská představa o čase; na rozdíl od cyklického chápání času v orientálních náboženstvích je lineární. Svět má počátek a konec, a to konec šťastný a blažený.

Pominout nelze ani běžnou výhradu kritiků křesťanství poukazující na to, že se křesťané vztahují ke světu mimo tuto zemi. Pozemský život je pro ně bez velkého významu. V souvislosti s touto oprávněnou kritikou vidím jako velice cenný teologický protiargument, který nepřímou plýne ze seriálu Igora Kříše v Křesťanské revui. Podle Kříšova závěru, který navazuje na myšlenky Luthera, Komenského a Bonhoeffera, "právě preto, že ako veriaci ľudia očakávame raz raj eschatologický, je treba jeho hodnoty anticipovať už v tejto časnosti, aby raj a kráľovstvo Božie prichádzali do tohoto

1) Jak již víme, E. Fromm a jiní autoři v tom spatiřují akt vysvobození člověka ze závislosti na přírodě a začátek lidských dějin, jimiž teprve pokračuje akt tvoreni plného lidství, schopného nového smřtu s přírodou /1993 a.: 194/. Tato úvaha však nemění na faktu tisícileté kruté despotie člověka vzhledem k přírodě ničeho.

světa v nejvyšší míře, v akej je to len pre ľudský hriech možné" /1990: 139-140/. Pozemský svět je nutno zahrnout do našeho vztahu k Bohu.

Za nejvýznamnější protipřírodní kapitolu dějin křesťanství je považován protestantismus, a to protestantismus *kalvínské větvě*. Autoři se zmiňují zejména o puritánech a kvakerech, ale i o evangelících. Implicitním základem jejich přístupu k vnějšmu světu i přírodě je *kalvínská etika práce*, nabádající člověka k pilné činnosti, která přepracovává přírodu na užitečné výrobky. ¹⁾ Zahálka, plané řeči, luxus, ale také pozorování uměleckých děl a obdivné spocínutí v přírodě jsou ztrátou času a ovšem také těžkým hříchem.

Tato etika pomohla přežít americkým osadníkům v nepřátelské divočině. Zároveň se jim však "dostala pod kůži", stala se normou jejich života. Jejich dědění averze vůči divoké "neuzitečné" přírodě způsobila devastaci rozsáhlých ekosystémů, které se do dnešní doby nestály regenerovat. ²⁾ Američtí sociologové a sociální psychologové, zkoumající vztahy lidí ke krajině, konstatují, že negativně orientovaný vztah k přírodě je zřetelně akcentován právě v oblastech s tradicí kalvínských konfesí. Alexander /1990/ považuje dodnes přezívaný "anti-forest ethos" za dědictví po starých amerických osadnících.

V tomto případě šlo o víceméně *přímý vliv* pracovních protestantů-zemědělců na osudy krajiny, v níž žijí. Sociolog Max Weber však ve své slavné knize "Protestantismus a duch kapitalismu" psal o jiném výsledku kalvínské etiky práce, jehož *nepřímé* ekologické souvislosti nahlížíme teprve dnes: Kalvínské pojetí práce zformovalo pracovního protestanta - kapitalistu, který rozlácel a akceleroval kola průmyslové výroby v Evropě. Jedním z jeho základních hesel bylo "čas jsou peníze". Nechuť do práce je příznakem, že člověku je odepřena Boží milost. Tento typ kapitalisty žil velice přísně a skromně. Byla to jeho výroba, která konzumaci potřebovala a podněcovala.

Potud tedy kritické poukazy týkající se podílu žitého křesťanství na vzniku ekologické krize. Stejně jako v případě sporu o biblické texty najdeme i zde oprávněnou obhajobu:

Řekli jsme, že díky prastaré genetické výbavě se člověk dívá na svět v krátkodobých perspektívách, že jeho hmotné nároky a potřeby mají trvale

1) O ekologických dopadech lidské práce ještě pojednáme - viz str. 47.

2) Mimo chodam, tento atavismus vyhlazující neuzitečné květiny a jiné divoké porosty známe v méně drastické podobě i z našeho venkova.

rostoucí tendenci a že ekologicky záhubná je i lidská záliba ve změně a rychlosti. Můžeme obecně konstatovat, že křesťanské náboženství tyto sklony potlačuje či aspoň mírní: Křesťan je svým náboženstvím veden k citění, myšlení i k jednání "pod zorným úhlem věčnosti". Nikdo také nepochybuje o tom, že chudoba patří k nejzákladnějším křesťanským ctnostem. ¹⁾ Nepopiratelný je i tradiční či konzervativní, změnám nepřející duch křesťanského náboženství - "Bůh nemiluje překot".

Zmínil jsem se, že evropský důraz na lidská práva zplodil nedostatek smyslu pro lidské povinnosti vůči světu. I zde musíme přiznat, že se tomuto deficitu evropské kultury křesťanství vymyká. Člověk je křesťanstvím "trénován" v pocitu i činu povinnosti, pokory a zodpovědnosti. Zároveň však nemůžeme přehlédnout, že tyto křesťanské hodnoty byly až doposud orientovány téměř bez výjimky k lidským bližním. A zůstává kardinální otázkou, zda jsou dnes křesťané schopni a ochotni tento rámec rozšířit i na své ne-lidské bližní.

Významné je z našeho hlediska i stanovisko, které zaujímají někteří teologové k protestantskému pojetí práce. Nejvýraznější a neju-toriativnější kritické vyjádření vůči duchu raného kapitalismu je patrně obsaženo v papežské encyklice *Rerum novarum* Lva XIII. z roku 1891 a bylo zdůrazněno slo let poté, v květnu 1991, v papežské encyklice Jana Pavla II. Zajímavý je však i postřeh teologů poukazující na vztah bible k práci: v ráji člověk nepracoval, práce je součástí boží kletby a trestu za první hřích člověka (Gn 3, 17-19). V tak klíčovém bodu biblických-textů, jako je Desatero božích přikázání (Dt 5), je člověk nabádán spíše než k práci k povinnosti odpočívat, nepracovat sedmého dne.

Postoj hluboce protikladný kalvínské etice práce je obsažen v symbolickém rituálu židovského šabbatu, který přísně prikazuje zanechat v sobotu práce. E. Fromm chápe šabbat právě jako snahu nevmešovat se do chodu přírody, docílit "úplné harmonie mezi člověkem a přírodou. Práce je jakýkoliv druh porušení rovnováhy člověk - příroda" /1993 a: 145/.



Bez ohledu na subtilitu v diskusích mezi kritiky a zastánci křesťanství je výsledkem pocitového rozboru patrně konstatování, že křesťanství skutečně *historicky patří k hodnotovým zdrojům ekologické krize*. "Selhali jsme ve svém svědectví, že Bůh pečuje o všechny a o každé stvoření jednotlivě,"

1) Jinou věcí a častým argumentem kritiků tu ovšem jsou části přestupky vůči této normě.

píše se sebekriticky v závěrečném dokumentu Basilejského ekumenického shromáždění /Europäisches, 1989: 22/.

Navzdory tomu se zdá povzbudivé *poslání křesťanství do budoucna*. V téměř ekologickém kontextu o něm hovořili už na počátku tohoto století Henri Bergson /1919, 1970/. Volal po *kulturním regulativu* lidského chování k přírodě a nacházel její právé v křesťanství.

V souvislosti s narůstající ekologickou krizí vášnivě apeloval v roce 1975 na valném shromáždění Světové rady církví v Nairobi australský biolog Charles Birch, aby se křesťané začali angažovat a bránili ničení Božího stvoření.

Odkud současný zájem ekologů o spolupráci s křesťany?

Empiricky by se dalo snadno prokázat, že s tím, jak sílíla potřeba ekologů hlouběji poznat přírodu a svět, jak rostl zájem o filozofické základy ochrany přírody, zároveň mezi ekologickými aktivisty výrazně stoupl počet nábožensky orientovaných lidí, nejčastěji křesťanů.¹⁾

Ekologové mají pro svůj příklon ke křesťanství i jiné než osobní důvody. Jedním z nich je jejich rostoucí přesvědčení, že řešení ekologického problému leží především v rovině lidských hodnot, a také trpké poznání, že v této oblasti je jejich vlastní výchovné úsilí téměř bez efektu. Ekologové pochopili, že křesťanství se svým důrazem na duchovní rozměr člověka a schopností formovat jeho hodnotový svět je pro ekologická řešení naději. Oceňují náboženství i v tom, že umí spojovat univerzální témata s každodenní praxí jednotlivce.

Především se tu myslí na zmíněnou schopnost křesťanské víry tlumit lidské nároky na hmotný blahobyt. Významné přitom je, že náboženství dokáže naplnit uprázdňené místo v člověku novým a vyšším smyslem. Či spíše obráceně: plní život vyšším smyslem a vymaňuje jej tak z tlaku rostoucích hmotných nároků a potřeb. To je docela pochopitelné, shodněme-li se s psychology, že konzumismus je reakcí na vnitřní prázdnotu.²⁾

Ochránci přírody si také uvědomili, že od institucí krátkodobých stran tegii - vlád, politických stran, ekonomických grémii - lze sotva čekat důslednou a vážně míněnou snahu po nápravě v oblasti, která je charakteristická dlouhodobými horizonty a zároveň nepopulární újmou na hmotné

1) Navzdory víru a ekologické relevanci východních náboženství.

2) Je zřejmé, že ekologicky příznivý způsob života by neměl šanci, pokud by šel cestou pouhé redukce. A pokud by jej chtěli "zelení" skutečně touto cestou prosadit, vždy by takový pokus provázelo riziko tzv. ekologického fašismu.

prosperitě voličů. Z tohoto hlediska času jsou náboženství a církve s jejich "věcnou dimenzí" tím pravým a žádoucím opakem.

Na spolupráci s křesťany se ovšem někteří ekologičtí aktivisté dívají toliko instrumentálně. Vidí, že křesťanství, geograficky rozšířené po celé zeměkouli, může být tím pravým arbitrem v řešení globálních problémů. Křesťanská společenství a speciálně jejich vůdcové se mohou stát potenciálními nástrojem pro šíření ekologicky příznivých vzorů citění, myšlení a chování. Takové úvahy např. vycházejí z významné sociální role faraře v lokální komunitě a z toho, že by se mohl stát názorovým vůdcem či autoritou i v oblasti postojů ekologických, pokud by si je vzal za své. Když farář nechá stát auto v garáži a jezdí aspoň v blízkém okolí na kole, je to zajiště nejen debaťní téma v dané lokalitě, ale určitě i podnět pro přemýšlení a snad i následování.

Do této oblasti zájmu ekologů o spolupráci s křesťany patřilo například i papežovo sázení stromu na Velehradě, které ochránci přírody připravili s propagačním a výchovným záměrem.



Podívejme se nyní, jakou cestou by mohlo dojít k oné zásadní proměně, již by se z viníka měl stát podstatný činitel řešení ekologické krize.

Na téma naděje, jež by mohla vzejít ze zájmu křesťanů o ekologické problémy, vyšla řada prací. Čtenář v nich najde povzbuzující představy, že právé v ekologii a při řešení globálních problémů vůbec se může zrodit Teilhardem hláсанé partnerství vědy a víry. Bývá tu používán zvláštní pojem "greening church" - zelenající církve či zezelenání církve. Jindy se mluví odvážněji o "ekologizaci křesťanství". Různí autoři zdůrazňují různé cesty tohoto procesu:

Nejčastěji se filozofové, ale někdy i teologové přiklánějí k názoru, že pokud se chce křesťanství účastnit řešení ekologického problému, mělo by se *otevřít* jiným, převážně *východním náboženstvím* a inspirovat se jimi. Jde tu především o vívy buddhistické se stěžejní myšlenkou neublížovat ničemu živému, příp. o vívy čínského taoismu, který se chce dobrat významu světa pozorováním krásy v přírodě, ale také o vztah k přírodě obsažený v kultuře indiánských kmenů i o šamanské praktiky náboženství afrických kmenů. Veliká rezervovanost, která vůči těmto návrhům mezi křesťanskými teology donedávna panovala, se postupně rozpívá /u nás srv. např. monoteistické 2. číslo Teologických textů 1990, Otter, 1992/. Myšlenku na inspiraci mirmokřesťanskými náboženskými postoji připouští i ekumenické shromáždění v Basileji /Europäisches, 1989: 49/.

V tomto pokusu o ekologickou syntézu křesťanství s jinými světovými náboženstvími snad nejvýznamnější je "eko-teologie", kterou formuloval v roce 1985 americký profesor polského původu, filozof ne-teolog H. Skolimowski. Je přesvědčen, že křesťanství je cestou, k níž se má Západ orientovat. Pro svou ekologickou reformaci křesťanství však používá náboženských vívů Východu, neboť podle jeho názoru nemůže být východiskem spasiťelská eschatologie, na níž je křesťanství založeno. Zachránit se musí každý sám - tak, jak to učí buddhismus. Spásná příležitost člověka spočívá podle Skolimowského v aktivní participaci na životě světa (přístup křesťanství), která však závisí na sebezdokonalování (princip buddhistický). Musíme se stát soucitnými a chápatými; "vnější" ochrana přírody sama o sobě je nedostatečná.

Typická je pro Skolimowského apelativní idea: Nejvzácnějším darem evoluce je duch (mind). A my jej zatěžujeme trivialitami. Trivializované životní (pseudo)cíle nás vydělují ze skutečného světa. Bytí, které je na nich postaveno, je zdrojem úzkosti, stresu a zmatení.

Skolimowského eko-teologie sotva bude křesťanskými teology všeobecně přijata, a to nejen pro její buddhistickou inspiraci. Neméně revoluční jsou chardinovské ideje, k nimž se Skolimowski odvolává a které přivádí do radikální podoby: "Záchrana planety už není záležitostí životního prostředí, je to teologická záležitost první velikosti... Takto jsme svědky obratu od vize Ježíše Krista z Nazaretu k Ježíši v Kosmu" (1985: 57).

Jiným typem inspirativní symbiózy východních a křesťanských přístupů je přírodní senzibilita indického pravoslavného metropolitů Mar Gregoria. V roce 1984 na sympoziu o globální strategii vyjádřil obavu, že ekologická situace se blíží ireversibilnímu bodu.

Mnozí teologové tvrdí, že při snaze "ekologizovat" křesťanství není třeba vyhledávat inspiraci východními náboženskými systémy. Jsou přesvědčeni, že křesťanská tradice i bible sama o sobě je dostatečně mohutným a životním zdrojem pro to, aby se křesťanství současné doby obohatilo o ekologickou dimenzi.

Je pravda, že při hledání Boží moudrosti a velikosti ve stvořeném přírodě není křesťanství docela bez záskostí. Při dostatečně otevřeném přístupu může těžit z názorů Henriho Bergsona, Piera Teilharda de Chardin a ovšem Alberta Schweitzera. Při nedávných oslavách J. A. Komenského bylo poukázáno na dosud nevyužitou hodnotu jeho díla i v této dimenzi. Ocitujeme na tomto místě vstupní pasáž z Hlubiny bezpečnosti. Mluví dnes

z duše mnohému vědeckému ekologovi, který rozumí zákonitostem fungování ekosystémů: "Veleslavný Bůh, od něhož svět tento se vši plností vyplynul, tak v něm divně a moudře všechny věci bytí bytostí spořádal a sprovíjel, že všechny sic od něho veřejně, obzvlášť pak jedna každá od druhé svou dependenci, to jest zavěšení nějaké má, na němž se drží" (1920: 29).

Kdybychom šli v historii křesťanství ještě hlouběji, viděli bychom, že má cenu a téměř zapomenutou spirituální tradici, která dokázala žasnout nad krásou a velikostí přírody. Je spojována s postavami velkými mystiků: sedm staletí ignorovanou Hildegardou z Bingen, zatím spis sentimentálně vykládaným Františkem z Assisi a dlouho podezřelým Tomášem Akvinským, tzv. rýnskými mystiky, kacířským panteistou Mistrem Eckhartem. Postavili svou víru na přímé, slovem nezprostředkované zkušenosti s Bohem - Stvořitelem přírody. Někteří radikální reformisté z řad teologů /Fox, 1992/ považují vzkrisezení spirituální a mystické dimenze téžící ze *zážitku stvořené přírody* za nezbytnou podmínku uvažované proměny současného křesťanství. Britský mnich Bede Griffiths řekl bez obalu: "Nedokáže-li křesťanství obnovit svou mystickou tradici, potom to může jednoduše zabalit a dát se na byznys. Nemá co nabídnout." /Fox, 1992: 25/.

Jakkoli čteme v ekologických souvislostech kritiku verbalistické racionality protestantské teologie, která prý provozuje "v přednáškách z kazatelny" pouhou intelektuální hru se slovy těžko slučitelnou s potřebou spirituální obnovy víry, musíme na druhé straně uznat: právě z protestantských kruhů vycházejí u nás pozoruhodné podněty pokoušející se o hluboké pochopení vztahu mezi křesťanským náboženstvím a ekologickými otázkami.

M. Balabán (1992) vychází vsíříc křesťanské spiritualitě, když píše o "zvěstovatelské službě přírody". Díky ní lze Boha poznat nejen z Pisma, ale také pozorováním přírody. Myšlenka, která je v kontextu dosavadní teologie, opírající se důsledně o výklad slova, relativně revoluční. Nedočten však v jejím pojetí zůstává stěžejní (správcovský) princip ve vztahu člověka a přírody: příroda má sloužit člověku.

Pro mnohé teology a vykladače bible je idea správčovství skutečně konečným argumentem a tečkou za diskusí s ekologií. Důslednější ekologickou etikou však nebyla nikdy přijata. Přetvořit křesťanskou teologii v ekologickým duchu by znamenalo myšlenku šafářství zásadně přepřaco-

Zejména zastánci tzv. hlubinné ekologie, kteří zdůrazňují hodnotu přírody o sobě, se právem ptají: na základě jakého principu člověk - šafář rozhodne, jak daleko smí zajít v zásadích do přírody? Co když tento Bohem pověřený správce usoudí, že je dobře přírodu spravovat a zdokonalovat ("paradeizovat") genovými manipulacemi nebo velkými přehradami? Je na místě pochybnost, zda je člověk s celým vědeckým aparátem schopen řídit tak složité celek, jímž je naše země.¹⁾ Z této názorové pozice vtipně komentuje ideu správcovství (stewardship) J.E. Lovelock: "Původně byl steward ten, kdo spravoval prasečí chlívěk." /Lovelock, 1991: 45/.²⁾

Pokud ekologicky interesovaná teologie setrvá u prostého nabádání k odpovědnému spravování země a nespojí se s ekology k důslednějšímu uvažování, tj. nebude-li se zabývat hledáním *kritérií a vzdálenými důsledky* onoho správcování, je Lovelockův sarkasmus na místě.

Snaha o nové pojetí správcovství je zřejmě v teologii Igora Kišše /1991:57/. Obohacuje starozákonní šafářství o stěžejní novozákonní hodnoty - pokoru, soucit a lásku ke slabým. Teologicky odvážně vztahuje tyto biblické principy nejen na člověka, ale i na stvoření. Odvolává se na Evangelium podle Matouše /Mt 25, 40/: "Cokoliv jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří, mně jste učinili."

Jiným pokusem najít křesťanský klíč k postavení člověka vůči přírodě je biblická metafora pastýře a ovcí. Někteří kazatelé zdůrazňují charakteristické vlastnosti biblického i praktického pastýře: jeho úkolem je ovce vést na bezpečná, vodou a potravou hojná místa, chránit stádo před šelmami a hlavně zlými lidmi. Pastýř - na rozdíl např. od zemědělice - do života ovcí (přírody) přímo nezasahuje.

Jan Heller /1992/ se v konceptu správcovství odhodlal vztah služby člověka a přírody přímo převrátit: tento teolog - starozákonník, obeznalý s dnešním kritickým stavem přírody, radikálně formuluje úkol správce přírody jako úkol *oběti*. Člověk má všem tvorbám zpodobňovat láskyplného a obětujícího se Boha. Byli-li člověk Bohem pověřen, aby byl všemu stvoření pastýřem, "dobry pastýř položí svůj život za ovce" /Jan 10, 12/.

V tomto teologickém stanovisku už nejde o dosavadní povýšené poručníkování "divoké přírodě". Nezduřazuje volnou ruku správcovu ve "zdokonalování přírody" podle lidského vkusu a soudu a v jejím využívání pro lidské potřeby. Je v něm akcentována ochrana i osobní nasazení

1) Srv. antropologické limity lidského rozhodování, o nichž jsme již pojednali.

2) "Originally a steward was the keeper of the sty where the pigs lived."

ochranitele vůči násilí a zlu, které je na přírodě pácháno. S takovým teologickým postojem se ráda ztotožní i většina ochránců přírody, která si od křesťanů v poslední době mnoho slibuje.

Ale abych spolupráci mezi "zelenými" a křesťany či jejich církvemi neidealizovala: Propast mezi oběma přístupy ke světu není zdaleka překonána. Jakkoli potkáme mezi mladými ochránci přírody čím dál tím častěji lidi se smyslem pro spirituální dimenzi života, nejde ojev všeobecný. Zejména starší a střední generace ochránců přírody a zvláště generace ekologů - profesionálů, která byla vychována v duchu přírodovědeckého pozitivismu, chová apriorní rezervovanost vůči náboženství. Měla a do jisté míry ještě má blíže k materialistickému pohledu na svět než pohledu spirituálnímu.¹⁾

Překážky na cestě spolupráce mezi ochránci přírody a křesťany však leží i na druhé straně. Naznačená naděje na ekologické reformování křesťanství se zatím převážně týká filozofů a některých odvážných teologů. V kostelích se ozývá jen vzácně. Křesťanům v cestě k ekologům brání jejich zorný úhel, který až doposud zahrnoval ve vidění pozemského světa pouze lidské bližní. Pozornost věnovaná přírodě byla dlouho podezřelá z pohanství a viněná z panteismu. Pomineme-li výjimky a vyjádříme-li se vyhroceně: příroda křesťany nezajímala a navzdory naléhavosti ekologických řešení je dosud dost nezajímá.

1) Při srovnání se situací na Západě jsou křesťanské církve v našem státě (a v celém postkomunistickém bloku) přijímány u tzv. progresivních skupin obyvatelstva, za něž se "zelení" považují, se sympatiemi. Důvody jsou historické: tkví v rezistenci a odporu církvi vůči totalitnímu režimu.

Na Západě je situace v tomto ohledu méně příznivá. Bez významu není ani ovlivnění levicovými proudy, kterým tam ekologická hnutí prošla v 60. letech. Navzdory tamní výdatné ekologické teologii ekologové častěji než u nás pohlížejí na křesťanské církve jako na zpátečníky. Faktem jsou např. špatné zkušenosti, které ekologické usilí udělalo např. v Bavorsku s křesťanskými politickými stranami i samotnou katolickou církví v souvislosti s neúspěchem referenda o novém zákonu o odpadech. Církevní kruby se postaraly, ovlivňující pry i občany, na stranu "obalové lobby" a majitelů spaloven, kteří neměli zájem na projednání zákona sledujícího omezení domovního odpadu.