

# Lynn White a Max Oelschlaeger – dva pohledy na roli křesťanství v environmentální krizi<sup>1</sup>

Bohuslav Binka – Jan Zámečník —

Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, Brno

binka@fss.muni.cz; 236372@mail.muni.cz

## Úvod

Role Filosofického časopisu v uvedení jednotlivých směrů environmentálního filosofického a etického myšlení do českého diskursu je nesporná. Dokladem toho jsou nejen monotematická čísla, která ovlivnila český environmentalismus,<sup>2</sup> ale také publikované zásadní texty nejvýznamnějších českých environmentálních myslitelů<sup>3</sup> a v neposlední řadě zajímavé polemiky (např. diskuse o evoluční ontologii,<sup>4</sup> diskuse nad tématem biocentrismus kontra antropocentrismus<sup>5</sup> a další).

---

1 Následující text vychází z přednášky „Křesťanství – příčina, nebo lék ekologické krize?“. Přednáška byla pronesena v Praze dne 29. ledna 2016 v rámci kurzu „Svoboda a odpovědnost“ pořádaného Spolkem evangelických kazatelů.

2 *Filosofický časopis*, 39, 1991, č. 6; *Filosofický časopis*, 41, 1993, č. 6 atd.

3 Kohák, E., Druhy ekologické zkušenosti. *Filosofický časopis*, 43, 1995, č. 6, s. 899–919; Šmajš, J., Ekologická krize a ontologie. *Filosofický časopis*, 41, 1993, č. 6, s. 963–974; Kolářský, R., Několik poznámek o vztahu filosofie a ekologie. *Filosofický časopis*, 39, 1991, č. 6, s. 914–924. Atd.

4 Kohák, E., Země, filosofie, smlouva: diskusní příspěvek. *Filosofický časopis*, 53, 2005, č. 4, s. 615–617; Drozenová, W., Ekologie a smlouva se Zemí. *Filosofický časopis*, 54, 2006, č. 4, s. 597–605; Havlík, V., Evoluční ontologie aneb Mýtus přirozenosti a reliktní antropocentrismus I. *Filosofický časopis*, 51, 2003, č. 6, s. 1017–1028; týž, Evoluční ontologie aneb Mýtus přirozenosti a reliktní antropocentrismus II. *Filosofický časopis*, 52, 2004, č. 3, s. 473–479. Atd.

5 Např. Jemelka, P., Environmentální etika, antropocentrismus a racionalita. *Filosofický časopis*, 45, 1997, č. 3, s. 459–468; Valach, M., Antropocentrický přístup k ekologické krizi. *Filosofický časopis*, 55, 2007, č. 5, s. 753–759; Suša, O., Moderní panství a politický kontext ekologické etiky. *Filosofický časopis*, 41, 1993, č. 6, s. 1003–1015. Atd.

Přesto i v environmentálních tématech, kterým se Filosofický časopis poměrně podrobně věnoval, mnohdy zůstávají nezaplňeny zásadní oblasti. V následující studii bychom jednu takovou oblast rádi prozkoumali a předchozí diskusi tím obohatili o novou perspektivu. Zajímá nás spor o vliv židovsko-křesťanské tradice na postoj k přírodě a životnímu prostředí. Většina studií publikovaných v českém prostředí<sup>6</sup> se zde zaměřila převážně na texty Lynna Whitea a do značné míry opomíjela diskusi, která na jeho myšlenky kriticky i pozitivně reagovala. Tím vzniklo hned několik „slepých skvrn“ české diskuse o náboženském (křesťanském) zdroji environmentální krize.

Cíle této studie tedy vidíme tři: 1. Ukázat novou perspektivu vztahu křesťanství a ohrožení přírody a životního prostředí, která v dosavadních textech dosud ve větší míře chybí. 2. Nepřímo tím ukázat, že tato problematika je složitější, než se mohlo zdát z některých zjednodušujících soudů klasiků českého environmentalismu.<sup>7</sup> 3. Přiblížit koncept autora, který k tomuto segmentu environmentálního myšlení výrazně přispěl, a přesto je u nás dosud poměrně opomíjen – Maxe Oelschlaegera.<sup>8</sup>

## Debata začíná aneb Lynn White

Začít však musíme právě autorem, který je v environmentálním myšlení s tématem vztahu křesťanství a ohrožení přírody neodmyslitelně spjat – Lynnem Whitem. Lynn White vstoupil do oblasti environmentálního myšlení v roce 1967 textem „Historical Roots of Our Ecologic Crisis“,<sup>9</sup> který má od té doby – přes svou zřejmou spornost – takřka kanonické postavení. V oblasti

6 Viz např. Halama, J., Dvojný metr na stvoření? Učení o dominiu terrae a křesťanská odpovědnost za ekologickou krizi. In: Morée, P. C. A. – Trusina, T. (eds.), *Člověk a příroda, bludný kruh?* Heršpice, EMAN 2001, s. 36–45; Drozenová, W., *Země je plna tvých tvorů. Tři studie o vztahu křesťanství k přírodě*. Praha, Karolinum 2005, s. 17–39; táž, Na okraj „Whitovy teze“. *Filosofický časopis*, 48, 2000, č. 5, s. 776–779.

7 Viz Kohákovo hodnocení Lynna Whitea, které zmiňujeme dále.

8 Odkazy na dílo Maxe Oelschlaegera najdeme u některých českých autorů. Jako příklad můžeme uvést W. Drozenovou či E. Koháka. Ovšem jedinou textovou zmínku, pokud je nám známo, lze nalézt u R. Kolářského a W. Drozenové. U obou jde o velmi stručné pasáže. Drozenová upozorňuje na Oelschlaegerův názor, že Whiteova stať je prorockou sebekritikou, a Kolářský píše: „Whitova stať bývá někdy chápána jako výzva k odmítnutí víry. Podle Maxe Oelschlaegera je však přiměřenější vidět v ní výzvu k obnově víry respektem k odkazu těch, kteří pečovali o stvoření.“ Drozenová, W., *Země je plna tvých tvorů. Tři studie o vztahu křesťanství k přírodě*, c.d., s. 38; Kohák, E., *Zelená svatozář. Kapitoly z ekologické etiky*. Praha, Sociologické nakladatelství 2002, s. 154; Kolářský, R., *Filosofický význam současné ekologické krize*. Praha, Filosofía 2011, s. 19; Drozenová, W., Na okraj „Whitovy teze“, c.d., s. 779.

9 White, L., Historické kořeny naší ekologické krize. Pfel. J. Bednářová. *Filosofický časopis*, 48, 2000, č. 5, s. 765–775.

filosofie a teologie se k Whiteovi vyjadřovala nepřeborná škála autorů<sup>10</sup> a jeho názory neušly pozornosti ani v českém prostředí.

Odrasovým můstkem ke kritice křesťanství a v širším smyslu celé židovsko-křesťanské tradice je pro Whitea jeho obecné přesvědčení, že vztah k přírodě je podmíněn náboženstvím. Náboženství totiž určuje, jak vnímáme sebe, své postavení i své určení – z toho se pak také odvíjí chápání okolního světa. Náboženství v tomto smyslu samozřejmě nemusí být „explicitní“ a institucionalizované, může jít i o kryptonáboženství (např. o marxismu hovoří White jako o židovsko-křesťanské herezi). White píše: „Dnes se stalo módním říkat, že ať chceme či nechceme, žijeme v ‚post-křesťanské době‘. Formy našeho myšlení a jazyka určitě z velké části ztratily křesťanský ráz, ale podstata podle mého mínění často zůstává podivuhodně podobná té minulé.“<sup>11</sup> Ve světle tohoto Whiteova východiska se nyní podíváme na základní linie jeho argumentace:

1. Naše jednání je ovládáno vírou ve stálý pokrok, která vyrůstá z židovsko-křesťanské teleologie. Židovsko-křesťanská tradice nesdílí cyklickou představu času. Na počátku je akt stvoření, od něhož se čas nadále odvíjí lineárně.
2. Křesťanství je antropocentrické náboženství. White dokonce tvrdí, že „především ve své západní formě je křesťanství tím nejantropocentričtějším náboženstvím, jaké svět kdy viděl“.<sup>12</sup> V podobném smyslu hovoří o křesťanství jako o prameni dualismu mezi člověkem a přírodou. Pokud bychom si Whiteova tvrzení chtěli názorně představit, v případě antropocentrismu by byl člověk středobodem, kolem kterého obíhá svět přírody, jež může člověk-středobod libovolně využívat. V případě dualismu byli lidé a svět přírody odděleni propastí, respektive člověk by trůnil nad zbytkem stvoření. Svůj názor, že křesťanství je antropocentrické náboženství, zakládá White mj. na tom, že podle Bible byl pouze člověk stvořen k obrazu Božímu (*imago Dei*).

S uvedenou druhou tezí je spjato další Whiteovo přesvědčení, které je již řadu let předmětem velkého množství analýz:

10 Teolog James A. Nash poznamenává, že „mezi křesťanskými odborníky píšícími o environmentálních záležitostech se stalo reagování na Lynna Whitea skutečnou tradicí“, a pokračuje: „Nemám chuť následovat tuto tradici reakcí na Lynna Whitea. V jistých ohledech by to bylo anachronické, udržovalo by to a opakovalo otrěpané proslovy minulosti.“ Nash, J. A., *Loving Nature. Ecological Integrity and Christian Responsibility*. Nashville, Abingdon Press 1991, s. 71. Nash má jistě pravdu v tom, že reakcí na Whiteův článek bylo nepřeborné. U nás však tak zásadní diskuse jako na Západě neproběhla, a proto považujeme reflexi Whiteova článku v českém prostředí stále za smysluplnou.

11 White, L., *Historické kořeny naší ekologické krize*, c.d., s. 770.

12 Tamtéž, s. 771.

3. Křesťanství vede k panování nad přírodou (*dominium terrae*). Křesťanství prý „trvá na tom, že je Boží vůlí, aby člověk přírodu vykořisťoval v zájmu svých vlastních cílů“.<sup>13</sup> Proto lze podle Whitea konstatovat, že „moderní technika je aspoň částečně vysvětlitelná jako západní, voluntaristické naplnění křesťanského dogmatu o převaze člověka nad přírodou a jejím oprávněném ovládnutí“.<sup>14</sup>
4. Křesťanství přírodu desakralizovalo. Zatímco v dřívějším chápání byl svět prodchnut božskými silami a lidé věřili, že v nejrůznějších přírodních objektech sídlí duchové, které si dříve, než s příslušným objektem nějak naloží, musí usmířit, v křesťanství se z přírody stal pouhý materiál. Příroda je pro křesťana odsátostněná, odkouzlená, a je mu tak vydána všanc jako pouhá hmota. Konkrétním dokladem tohoto postoje je podle Whitea kácení posvátných hájů křesťanskými misionáři.
5. Od západní přirozené teologie se odvíjí moderní věda. Zatímco na křesťanském Východě byla příroda chápána spíše jako symbolická soustava, jejímž prostřednictvím k nám promlouvá Bůh, na Západě byla příroda předmětem zkoumání, jehož cílem bylo poznání Božích záměrů, Boží „mysli“. Lze to chápat jako rozdíl pohledu – na jedné straně jde o pohled umělecký, na straně druhé o pohled vědecký, analytický.

Osudná je podle Whiteova názoru skutečnost, že moderní věda (plod západní přirozené teologie) a moderní technika (mj. plod křesťanského učení o *dominiu terrae*) se „spojily k tomu, aby daly lidstvu síly, které se – pokud je posuzujeme prizmatem ekologických dopadů – vymkly kontrole. Je-li tomu tak, pak křesťanství nese ohromné břímě viny.“<sup>15</sup> Kvůli křesťanství se zkrátka ocitáme v krizi, ze které je třeba najít východisko. White přitom odmítá technokratické řešení. Jeho přesvědčení, že se věda a technika vymkly kontrole a ohrožují náš svět, jej vede k logickému závěru: více vědy a techniky nás nezachrání. Jako logický lze z hlediska Whiteových předpokladů chápat i jeho názor, že je-li kořenem krize náboženství, řešení musí být zase jediné náboženské.<sup>16</sup> Tím je ovšem zároveň nastolena zásadní otázka: o jaké náboženství by mělo jít? White se zamýšlí nad dvěma možnostmi – buď se lze

13 Tamtéž.

14 Tamtéž, s. 773.

15 Tamtéž.

16 Mohl by jistě dospět i ke stanovisku, že k vyřešení ekologické krize je třeba náboženství opustit. Whiteovy myšlenky nás však vedou k přesvědčení, že něco takového by považoval za nemožné, protože – jak vyvozujeme z jeho širokého pojetí náboženství – by podle něj nikdy nemohlo vzniknout náboženské vakuum. Jedno (krypto)náboženství by bylo vždy jen vystředáno (krypto)náboženstvím novým. Zásadní tedy není otázka, zda náboženství ano, či ne, ale: jaké náboženství? Podle Oelschlaegera, jak uvidíme dále, je zvěstí novodobého (krypto)náboženství „evangelium chamtivosti“, které se ocitá v napětí s tím, co hlásá církev.

obrátit mimo křesťanství, nebo je možné hledat alternativní proud v rámci křesťanské tradice.

V prvním případě uvažuje White o zen-buddhismu, ke kterému inklinovali beatníci<sup>17</sup> a o kterém píše, že „si vztah člověk – příroda představuje skoro jako zrcadlový protiklad náhledu křesťanského“.<sup>18</sup> Pochybuje však o tom, že by se na Západě uchytil, což jej vede k hledání alternativy v rámci křesťanství – a nachází ji v osobě Františka z Assisi. Aby White podtrhl svůj názor, že se František vymyká hlavní křesťanské tradici, s nádechem ironie poznamenává, že jeho „první zázrak spočívá už v tom, že neskončil na hranici jako tolik jeho radikálních následovníků“ a že byl „zjevným heretikem“,<sup>19</sup> což jsou tvrzení přinejmenším krajně sporná.<sup>20</sup> Mimořádnost role Františka z Assisi pak pro Whitea spočívá v tom, že „se snažil člověka svrhnout z jeho pozice monarchistického panování nad stvořeným světem a nastolit demokracii všeho Božího tvorstva“.<sup>21</sup> František tedy zvrátil dosavadní antropocentrické vnímání přírody – člověk již není středobodem, kolem kterého se točí ostatní tvorstvo, ale stojí s tvorstvem v jedné řadě, pyšně nadřazené postavení je na-

17 V šedesátých letech 20. století lze kromě vzestupu environmentálního uvědomění pozorovat i obrovský nárůst zájmu o duchovní témata, a především o východní náboženství a spiritualitu. To se mj. silně odráží v tehdejší hudební tvorbě a hudební tvorbě následující dekády (George Harrison, Carlos Santana, John McLaughlin s Mahavishnu Orchestra, Yes a další), která v mnoha případech svým přesvědčivým uměleckým výrazem a neúnavným hledačstvím nových teritorií překonala – v mnoha ohledech sporně – hranice populární či nonartificiální hudby. Tématu hudby a spirituality nejen v uvedeném období se podrobně a zdařile věnuje Turner, S., *Touha po nebi. Rock'n'roll a hledání spásy*. Přel. V. Čihulková – P. Vizina. Praha, Návrat domů 1997. Nepřehlédnutelný vliv na obrat k východní spiritualitě měla také krásná literatura, jak si všímá i M. Kocian. Knihy Jacka Kerouaca, „zvláště *On the Road* (1955) a *The Dharma Bums* (1959), popularizovaly mezi mládeží východní náboženské směry a pobyt v divoké přírodě. Buddhismus a ostatní východní filosofie se v té době staly mezi mládeží jakýmsi protestními platformami vyhraněnými proti stávající křesťanské západní kultuře.“ Kocian, M., *Etika životního prostředí*. Kostelec nad Černými lesy, Lesnická práce 2015, s. 45.

18 White, L., *Historické kořeny naší ekologické krize*, c.d., s. 774. Je zajímavé, že Erich Fromm uvádí jako ilustrace dvou základních modů existence – „mít“ a „být“ – básně od slavného japonského básníka Bašóa, ovlivněného zen-buddhismem, a neméně slavného anglického básníka Tennysona. Tennysonovy verše znějí následovně (citujeme podle: Fromm, E., *Mít, nebo být*. Přel. J. Lusk. Praha, Aurora, 2001, s. 30 n.): „Květinu v popraskané zdi, / z pukliny tě vyjmu / a celou tě podržím v dlaní i s kořínky, / maličká – kdybych tak mohl pochopit, / co jsi, s kořínky i se vším a vše ve všem, mohl bych poznat, co je Bůh a co je člověk.“ Bašóovo haiku zní takto: „Pozorně hledě, / spatřil jsem skryté býlí / poblíže plotu.“ Tyto básně vyjadřují podle Frommova názoru dva odlišné přístupy ke květině – touhu vlastnit ji na jedné straně (Tennyson) a pozorný pohled na straně druhé (Bašó). Fromm píše: „Zdá se, že Tennyson potřebuje květinu vlastnit, aby porozuměl lidem a přírodě, a tím, že květinu má, je ona zničena. Bašó chce uvidět, a ne se pouze na květinu dívat, chce být u ní, být s ní, zajedno – a nechat ji žít.“ Tamtéž, s. 32.

19 White, L., *Historické kořeny naší ekologické krize*, c.d., s. 774.

20 Postavení Františka z Assisi v západním křesťanství se v souvislosti s problematikou vztahu k přírodě podrobněji věnuje W. Droženová. Viz Droženová, W., *Země je plna tvých tvorů. Tři studie o vztahu křesťanství k přírodě*, c.d., s. 77–95.

21 White, L., *Historické kořeny naší ekologické krize*, c.d., s. 774.

hrazeno pokorou. Lynn White svůj článek zakončuje výzvou: „Navrhuji Františka za patrona ekologů.“<sup>22</sup> Půvabné na tomto faktu je, že Jan Pavel II. o řadu let později Františka patronem ekologů skutečně jmenoval.

### Pokračování rozhovoru

Ke svému článku „Historical Roots of Our Ecologic Crisis“ se White vrátil o několik let později ve stati „Continuing the Conversation“.<sup>23</sup> Tato stať začíná vzpomínkou na to, co stálo u základu jeho „osobní teologie ekologie“, jak to sám nazývá.<sup>24</sup> Když v roce 1926 pobýval na tehdejším Cejlonu (dnešní Srí Lance), britští koloniální úředníci budovali nové cesty v džungli, aby se úroda z velkých čajových plantáží snadněji dostala na trh. Tam, kde byla vegetace již vysekána pro nové cesty, Whitea překvapily kuželovité hromádky země. Dělníci mu tehdy řekli, že jsou to hadí hnízda. Ušetřili je na těchto místech nikoliv proto, že by se hadů báli, ale kvůli svému přesvědčení, že had má právo zůstat ve svém „domově“ tak dlouho, jak chce. Tento postoj podle Whitea souvisel s tím, že se na Cejlonu lidé tehdy klonili k hínájánovému buddhismu. Tehdy mu blesklo hlavou, že kdyby lopaty drželi místo domorodců úředníci – skotští presbyteriáni –, hadi by dopadli mnohem hůře. A později, když četl Maxe Webera, si White zase kladl otázku, zda by místní buddhisté vůbec zakládali čajové plantáže a budovali cesty.

Přemýšlení o roli, jakou hraje náboženství v našem přístupu ke světu přírody, se tudíž zakládá na autorově rané zkušenosti a můžeme si povšimnout, že její součástí je i kontrast křesťanství – buddhismus, který White později začlenil do své proslulého článku „Historical Roots of Our Ecologic Crisis“. V pozdější reflexi – tedy v „Continuing the Conversation“ – White nadále přisuzuje náboženství zásadní formativní vliv na lidskou kulturu. Zdánlivě opatrnější je však v tvrzení, že ekologickou krizi je možno vysvětlit monokauzálně náboženstvím, neboť tvrdí, že u změn velkého rozsahu lze předpokládat více podnětů. Právě proto rozlišuje mezi „příčinou“ a „kořeny“, kterých je více. Stále je ovšem přesvědčen o tom, že kořeny ekologické krize spočívají v náboženství, přičemž na mysli má opět křesťanství v západní podobě – nezdá se proto, že by svou základní tezi zásadním způsobem revidoval.

Rozdíl mezi pojetím přírody na křesťanském (latinském) Západě a křesťanském (řeckém) Východě se pak White snaží doložit porovnáním zobrazování panování člověka nad přírodou v rukopisech z uvedených oblastí. Lakmusovým papírkem se tedy stává umělecké ztvárnění notoricky známé-

22 Tamtéž, s. 775.

23 White, L., *Continuing the Conversation*. In: Barbour, I. G. (ed.), *Western Man and Environmental Ethics*. Reading, Addison-Wesley Publ. Comp. 1973, s. 55–64.

24 Tamtéž, s. 55.

ho odstavce z biblické knihy Genesis: „A Bůh jim požehnal a řekl jim: ‚Plodte a množte se a naplňte zemi. Podmaňte ji a panujte nad mořskými rybami, nad nebeským ptactvem, nade vším živým, co se na zemi hýbe“ (Gn 1, 28).<sup>25</sup> A jak toto ztvárnění podle Whitea vypadá? Ve východních rukopisech Adam odpočívá, zvířata jsou rozptýlena, někdy zde vidíme i žehnající Boží ruku. Celková nálada je klidná, uvolněná, idylická. Na Západě oproti tomu drží Adama Bůh za zápěstí a s velkou vážností mu kyne, tedy dává mu podrobné instrukce, jak má nakládat se svěřeným lénem. Zvířata nejsou volně rozptýlena, ale jsou stěsnána k sobě a vypadají poněkud vyděšeně. Ze zobrazení dýchá nálada náhlého jednání, neodkladnosti.

Navzdory veškeré snaze doložit svůj názor ovšem White nemohl nechat bez povšimnutí kritiku, která – na rozdíl od výpadů, že je Antikrist, jenž je placený Kremlem a jenž se uvolil zničit víru – věcně poznamenala, že nepochopil, co znamená biblický úkol panovat nad zemí – totiž úkol správcovský (*stewardship*). Na tuto kritiku odpovídá tak, že jako historik se obrací zpět a při tomto zpětném pohledu vidí arogantní postoj západního křesťanství k přírodě. Uznává sice, že novodobé čtení Bible může být jiné, ale jemu samotnému jde o reflexi minulosti. Jako analogický příklad posunu při interpretaci Písma uvádí otroctví. Zatímco dnes bychom stěží našli křesťana, který by je obhajoval pasážemi z Bible, v minulosti to bylo běžné. Zároveň White přiznává, že ve Starém zákoně jsou oddíly, které mohou podporovat myšlenku „duchovní demokracie veškerého tvorstva“.<sup>26</sup> Příznačně – jako by chtěl nenápadně prohlásit, že stejně jako František ani tyto texty nespadají do mainstreamové tradice – si jako příklad volí úryvek z deuterokanonických Přídavků k Danielovi (Da 3, 57–90), o kterém píše, že „je v rozporu s historicky dominantním židovsko-křesťanským antropocentrismem“.<sup>27</sup> S tím souvisí i to, že White stále volá po alternativě, která by nám pomohla vybědnout z ekologické krize. Tato krize staví náboženství před problém – je třeba překonat dualismus a „najít životaschopný ekvivalent k animismu“.<sup>28</sup> Celý článek pak White zakončuje varovnými slovy: „Jsme v horším nebezpečí, než se zdá.“<sup>29</sup>

25 Tato klíčová pasáž by mohla být předmětem kritiky i z hlediska podpory populační exploze. Nárůst obyvatelstva vedl některé aktivisty dokonce k rozhodnutí, že nebudou mít vlastní děti. Např. Hana Librová uvádí, že „někteří ekologičtí radikálové se nechali v zájmu Gaiy sterilizovat“. Librová, H., Překážky, diskuse, shody: o vztahu environmentalistů ke křesťanům. *Teologická reflexe*, 13, 2007, č. 2, s. 184. Ve Whiteových člancích nicméně žádnou kritiku výzvy „Plodte a množte se“ nenajdeme. V každém případě lze ovšem konstatovat, že např. již Jan Zlatoústý tvrdil, že země je dostatečně zalidněná, a proto plazení dětí coby důvod manželství (jak to bylo tehdy chápáno) odpadá. Viz Markschie, Ch. *Mezi dvěma světy. Dějiny antického křesťanství*. Přel. K. Rynešová. Praha, Vyšehrad 2005, s. 141.

26 White, L., *Continuing the Conversation*, c.d., s. 61.

27 Tamtéž.

28 Tamtéž, s. 62.

29 Tamtéž, s. 64.

## Kritika Whiteových argumentů

Podnětné, ale velmi sporné argumenty Lynna Whitea byly, jak jsme již uvedli, podrobeny kritice mnoha autorů. V českém prostředí se s ním vyrovnával Erazim Kohák ve své známé knize *Zelená svatozář*, kde o něm napsal: „White je historik, ne teolog, a tak víru popisuje poněkud nezasvěceně, z vnějšího pohledu, jenže tak ji právě vnímá většina našich současníků.“<sup>30</sup> A poněkud tvrdě dodal: „Řada křesťanských i židovských teologů poukázala, že Whiteovy výklady křesťanské věrouky se pohybují na bolestně naivní úrovni lidové pověřivosti a že jeho citace z Bible jsou zcela nereprezentativní.“<sup>31</sup>

Kohákovi je jistě třeba dát za pravdu v tom, že White se profesně nevěnoval teologii.<sup>32</sup> Zároveň je však třeba poukázat i na to, že White se ke křesťanství hlásil, tuto tradici tedy znal „zevnitř“ a v tomto smyslu nelze jeho náhled chápat jako „nezasvěcený“. Ne neprávem považuje Max Oelschlaeger Whiteovy výtky vůči křesťanství za „prorockou sebekritiku“.<sup>33</sup> Stejně tak je třeba upozornit na skutečnost, že někteří teologové s Whitem v podstatě souhlasili. Například Gerhard Liedke si ve své podnětné a poučené ekoteologické knize *Im Bauch des Fisches* klade otázku: „Nakolik měli White a Amery<sup>34</sup> ve svém obviňování křesťanství pravdu?“ A vzápětí si odpovídá: „*Měli pravdu z větší části.*“ Liedke nicméně připouští, že to platí „především s ohledem na tradici výkladů textů o stvoření“<sup>35</sup> – otázka textů samotných je něco jiného. Zdá se nám proto, že skutečnost není tak černobílá, jak tvrdí Kohák. To však neznamená, že Whiteovi není co vytýkat. Problematické nám připadají zejména následující otázky:

1. Je víra v pokrok zakořeněna v židovsko-křesťanské teleologii? Toto Whiteovo tvrzení může sugerovat, že pokrok je plod, který přirozeně uzrál

---

30 Kohák, E., *Zelená svatozář. Kapitoly z ekologické etiky*, c.d., s. 69 n.

31 Tamtéž, s. 70.

32 Ruth Valeriová uvádí, že White teologii vystudoval. Pravdivost tohoto tvrzení se nám nepodařilo ověřit. V každém případě ovšem platí, že se jí badatelsky hlouběji nezabýval. Viz Valeriová, Ruth. *Pravdivý život. Víra a ekologie ve věku konzumerismu*. Přel. V. Petr. Praha, Stanislav Juhaňák – Triton 2018, s. 96.

33 Oelschlaeger, M., *Caring for Creation: An Ecumenical Approach*. New Haven, Yale University Press 1994, s. 232. Na to v českém prostředí upozornila již Wendy Droženová (viz výše pozn. č. 8).

34 Carl Amery byl německý spisovatel, který svou pozornost věnoval mj. ochraně životního prostředí. Ve své knize *Das Ende der Vorsehung* vyslovil podobná tvrzení jako Lynn White. Např. v souvislosti s biblickou zprávou o stvoření, konkrétně s nařízením naplnit a podmanit si zemi, tvrdí, že je zde obsažen Boží „výslovný příkaz k totální nadvládě“. Z tvrzení o stvoření člověka k Božímu obrazu prý bylo zase vyvozováno, že „mezi člověkem a zbytkem stvoření je vykopán hluboký příkop“. Amery, C., *Das Ende Der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*. Reinbek, Rowohlt 1972, s. 16.

35 Liedke, G., *Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie*. Stuttgart, Kreuz Verlag 1979, s. 83.



na stromě židovsko-křesťanské tradice. Zamlčuje ovšem fakt, že víra v pokrok znamená sekularizaci teleologického prvku židovsko-křesťanské tradice, přičemž tento sekulární postoj je s danou tradicí přinejmenším v napětí. V křesťanství sice existuje lineární pojetí času, ale na počátku i konci pomyslné časové osy stojí Bůh. Nový Jeruzalém, „krásný jako nevěsta ozdobená pro svého ženicha“,<sup>36</sup> jenž je završením dějin, není (na rozdíl od babylonské věže) dílem lidských rukou, ale sestupuje z nebe od Boha. „Svobody věk zlatý, kde spadnou okovy“,<sup>37</sup> není očekáván na základě vědeckotechnického pokroku, ale na základě víry v Boží spásný zásah. Skvěle to vystihl Rudolf Bultmann: „Věra v pokrok, která se v 19. století stala všeobecným světovým názorem, nahrazujícím křesťanskou víru, je víra v neomezený pokrok, jenž se děje jakoby sám od sebe při rozvoji vědy a techniky a při stále vyšším stupni ovládnutí přírody, jenž umožňuje. Jeho smysl spočívá v navozování stále většího světského štěstí. Tato víra v pokrok je nekřesťanská, ba protikřesťanská a vzniká v polemice proti theologické víře v prozřetelnost.“<sup>38</sup>

Věra v Boží spásný zásah (respektive prozřetelnost) jistě neznamená, že křesťan má být pasivní. Naopak je povolán k tomu, aby se ze všech sil pokoušel vnášet do světa hodnoty Božího království.<sup>39</sup> Avšak jeho úsilí je antropologicky střízlivé. Křesťanství totiž počítá s lidskou porušeností, která problematizuje naivně optimistickou víru v neustálý pokrok.

2. Je (západní) křesťanství antropocentrické? Na toto Whiteovo tvrzení nelze jednoduše odpovědět, protože odpověď záleží na stanovisku, ze kterého antropocentrismus posuzujeme.<sup>40</sup> Na jedné straně by se stěžil našel teolog (ať už v minulosti či přítomnosti), který by tvrdil, že cílem, smyslem a pánem všeho je člověk. Takové tvrzení by bylo považováno za pyšné

36 Zjevení Janovo 21, 2. Citováno dle Českého ekumenického překladu.

37 *Evangelický zpěvník*. Karlsruhe, Synodní rada Českobratrské církve evangelické 1979, píseň č. 482 „Jak rozkošné a milé“.

38 Bultmann, R., *Dějiny a eschatologie*. Přel. B. Horyna. Praha, Oikúmené 1994, s. 60. Srov. též Halama, J., *Dvojitý metr na stvoření? Učení o dominiu terrae a křesťanská odpovědnost za ekologickou krizi*, c.d., s. 37.

39 S velkou rozhodností to prohlásil v jednom ze svých kázání Martin Luther King: „Proto si nikdy nesmíme myslet, že Bůh vypudí zlo z tohoto světa nějakým ohromujícím zázrakem nebo pouhým mávnutím ruky. Pokud bychom v toto věřili, potud se budeme modlit slovy, která nebudou nikdy zodpovězena, a budeme prosit Boha, aby udělal věci, které nikdy neudělá. Víra, že Bůh udělá všechno za člověka, je stejně neudržitelná jako víra, že člověk může pro sebe udělat všechno sám. Ta i ona je založena na nedostatku víry. Musíme se naučit, že očekávat, že Bůh udělá všechno, zatímco my nebudeme dělat nic, není víra, ale pověra.“ King, M. L., *Ne mocí, ale láskou. Tři kázání M. L. Kinga*. Přel. B. J. Sedliský. Praha, Kostnická jednota 1969, s. 40.

40 Ponecháváme zde stranou novodobé rozlišování různých typů antropocentrismu, např. antropocentrismu silného a slabého. K této problematice viz Binka, B., *Environmentální etika*. Brno, Masarykova univerzita 2008, s. 96–99; a Kocian, M., *Etika životního prostředí*, c.d., s. 87–97.

a hříšné osobování si Božího majestátu. V tomto smyslu je třeba považovat křesťanství za náboženství teocentrické, respektive christocentrické. Středobodem všeho je pro křesťana Bůh, nikoli člověk. Avšak co se týče ostatních živých tvorů a přírody obecně, nezřídka zaznívaly z úst křesťanů – včetně teologů – názory, že mají sloužit jen lidskému užitku. Např. Martin Luther píše ve svém díle *Der Große Katechismus*, že nám Bůh „nechává sloužit k užitku a pro potřeby života všechna stvoření: slunce, měsíc a hvězdy na nebi, den a noc, povětrí, oheň, vodu, zemi se vším, co může nést a vydávat, ptactvo, ryby a zvířata, obilí a byliny všeho druhu; nadto i jiné dobré časné a tělesné statky, a také dobrou vládu a správu, pokoj a bezpečnost“.<sup>41</sup> Podle Daniela L. Miglioreho „k dokladům antropocentrického pohledu v teologické tradici patří široce rozšířené utilitární vnímání zvířat. Sám Tomáš Akvinský, který víc než kdokoli jiný hlásal, že dobrota božího stvoření je manifestována rozmanitostí tvorů, prohlásil, že „život zvířat a rostlin je zachovávan nikoli kvůli nim samým, ale kvůli člověku“. O zvířatech Tomáš citátem z Augustinovy *Obce boží* říká: „Z božího nejspřavedlivějšího úradku je jejich život a smrt k našemu užitku.“<sup>42</sup>

Zároveň ovšem nelze opomenout, že se proti tomuto nakládání s mimolidskými tvory ozývaly i silné protestní hlasy. Např. Thomas Tryon ve svém díle „Complaints of the Birds and Fowls of Heaven to Their Creator“, vydaném na sklonku 17. století, nechává zvířata promluvit takto: „Avšak, povězte nám, ó, lidé! Snažně vás prosíme, abyste nám pověděli, jaké křivdy jsme spáchali, abychom takto pykali? Jaké zákony jsme přestoupili nebo jakou jsme vám dali záminku k tomu, abyste si mohli dělat nárok plnit a porušovat to, co nám náleží, i přirozená práva, a napadat nás a ničit, jako bychom byli útočníky horšími zlodějů, lupičů a vrahů, hodnými vymýcení z tvorstva ... Odkud jsi [ó, člověče] vzal oprávnění zabíjet ty, kdo jsou pod tebou jen proto, že jsou tak utvořeni, nebo ničit jejich přirozená práva a výsady?“<sup>43</sup>

41 *Kniha svornosti. Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví augsburské konfese*. Ed. E. Suchá. Přel. P. Černá et al. Praha, Kalich 2006, s. 418. Z uvedených slov je zároveň patrné, že člověk nerozhoduje o tom, že může využívat přírodu, na základě své autonomie, ale vše je mu poskytnuto jako Boží dar. Luther výsostně Boží postavení stvrzuje i tím, jak ve své úvaze pokračuje: „Z tohoto článku bychom se tedy měli naučit, že život a všechno, co bylo nyní vyjmenováno a co ještě vyjmenováno být může, nemá nikdo z nás ze sebe a že si to sám od sebe nemůže ani zachovat, jakkoli by to bylo malé a nepatrné. To všechno je zahrnuto v onom slově ‚Stvořitel‘.“ *Kniha svornosti. Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví augsburské konfese*, c.d., s. 418.

42 Migliore, D. L., *Víra usilující rozumět. Úvod do křesťanské teologie*. Přel. T. Hančil – P. Macek. Jihlava, Mlýn 2009, s. 95.

43 Citováno podle: Linzey, A., *Teologie zvířat*. Přel. J. M. Heller – J. Zámečník. Praha, Stanislav Juhaňák – Triton 2018, s. 41.

3. Vede křesťanství k panování nad přírodou? Tato Whiteova teze úzce souvisí s pasáží 1, 28 z knihy Genesis. Problém ovšem spočívá v tom, že White nikde nedokládá, že se text o panování nad zemí interpretoval právě tak, jak on sám tvrdí. Aby se „vyhnul podezření, že interpretace biblického oddílu, kterou historik jako by vyčte z dějin, je jeho vlastní, staví se White za povinnost ověřovat dotýčnou interpretaci v historických pramenech. Sám se však do takové práce dosud nepustil. Dokud to však neudělá, lze jím sugerovanou interpretaci knihy Genesis považovat výlučně za jeho vlastní interpretaci a exegetové ji ovšem mohou kritizovat.“<sup>44</sup> Jindřich Halama v této souvislosti upozorňuje, že „až do 18. století se v církvi neobjevuje teorie, že by člověk měl vládnout přírodě, nebo že by mu byla k dispozici. A když se poté učení o dominiu člověka objevuje, jde o zdůraznění, že má jít o vládu milostivou, ochrannou. Jde o protest proti krutosti a bezohlednosti, s níž člověk, který odmítl odpovědnost vůči Stvořiteli, své postavení ve stvoření zneužívá.“<sup>45</sup> Ačkoliv nám Halamova teze připadá příliš silná, přinejmenším poukazuje na problematičnost Whiteova názoru.

Vždy když se zabýváme biblickými texty, musíme mít také na paměti, že vnímání přírody se mění. V době, kdy pro člověka příroda znamenala nejen obživu, ale rovněž bezprostřední ohrožení, mohl text o podmanění země působit jako dobrá zvěst o tom, že člověk není vydán všanc přírodnímu prostředí – ani věcně, ani nábožensky. V každém případě se zdá, že text o podmanění vyjadřuje spíše královskou úlohu člověka, která spočívá v odpovědném, nikoli kořistnickém spravování země. A když navíc příslušnou biblickou pasáž čteme v kontextu, zjistíme, že vzápětí následuje Boží výzva, aby se lidé i zvířata stravovali – moderně řečeno – vegansky, a nedocházelo tak mezi nimi k vražednému konfliktu. Tomu má být ostatně zabráněno rovněž tím, že zvířata mají požívat z rostlinné stravy něco jiného než lidé.<sup>46</sup> Teprve následkem lidské porušenosti, která na sebe přivolá potopu, se předpisy v této oblasti mění, a proto se transformuje i charakter lidského panování. Prakticky se biblické vyprávění odehrává ve třech krocích: co Bůh chce (pokojné soužití) – co člověk činí (hřích) – jak se změněnou situací Bůh nakládá (trvajících pozehnání); či řečeno s Gerhardem Liedkem: „vlastně – fakticky – přesto.“<sup>47</sup>

44 Brinkman, M. E., Sporná role křesťanství. Přel. M. Horák. In: Morée, P. C. A. – Trusina, T. (eds.), *Člověk a příroda, bludný kruh?*, c.d., s. 32.

45 Halama, J., Dvojitý metr na stvoření? Učení o dominiu terrae a křesťanská odpovědnost za ekologickou krizi, c.d., s. 41. Za zmínku jistě stojí i to, že někteří autoři chápou panování v christologických souvislostech. Vzorem panování není pro křesťana žádný despota či tyran, ale Ježíš, který se skláněl k těm nejpotřebnějším – jeho moc je mocí lásky a služby.

46 Viz Liedke, G., *Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie*, c.d., s. 132.

47 Tamtéž, s. 118.

4. Desakralizovalo křesťanství přírodu? S touto Whiteovou tezí nelze než souhlasit. Avšak sporné jsou důsledky, které z ní White vyvozuje. Z faktu, že něco nechápu jako posvátné, totiž ještě nevyplývá, že se to stává předmětem mé libovůle. Stěží mohu například říci, že knihy v mém obývacím pokoji mají posvátný charakter, a přesto mě nepotěší, když se na nich děti „kreativně vyřádí“ nebo když se začnou rozpadat. Snaha uchovávat věci i přírodu tedy nemusí mít s tím, zda jsou či nejsou považovány za sakrální, vůbec nic společného. Slovy Jindřicha Halamy: „O tom, že biblické svědectví upírá všemu stvořenému, tedy celému universu, jakýkoli nárok na božskost, není sporu. Předmětem sporu jsou možné a skutečné důsledky tohoto přístupu. Plyne z toho nutně, že celá živá i neživá příroda se stává jenom materiálem? Vede odtud přímá cesta k vykořisťovatelskému a manipulativnímu nakládání se vším, čeho se člověk dokáže zmocnit? Není mnohem spíše takový přístup projevem porušení stvoření, lidského hříchu, který neuznává jinou odpovědnost než k sobě samému, tedy projevem skutečnosti, kterou bible nevytváří a nepodněcuje, ale s politováním konstatuje?“<sup>48</sup>
5. Odvíjí se moderní věda od západní přirozené teologie? S tvrzením, že moderní věda vyrostla z půdy křesťanské tradice, se setkáváme nejen u Whitea, ale také u mnoha filosofů a teologů. Martien E. Brinkman k tomu píše: „V padesátých a šedesátých letech bylo mezi západními teology – od Bonhoeffera a Gogartena až po Coxe a Metze – běžné považovat moderní vědu za plod křesťanské tradice. Podle jejich pojetí zbavilo vyznání Boha jako stvořitele pozemskou skutečnost mýtů: nic není svaté, všechno je jen stvořené.“<sup>49</sup> Brinkman nicméně vzápětí dodává: „Pravděpodobně není třeba dokazovat, že s tímto kulturně-historickým výkladem role křesťanské víry v západní kultuře nesouhlasí všichni. Lze přece také zastávat postoj, že skutečný vědecký rozvoj byl naopak možný teprve poté, co byly omezující vazby s křesťanskou vírou zpřetrhány. Hlásnou troubou takového výkladu se stala Blumenbergova monumentální studie s vyzývacím titulem *Die Legitimität der Neuzeit*; i jeho výklad se ovšem setkal se zápornými reakcemi. Argumentace je tu tedy přesně opačná: teprve tehdy, když bylo možné uhájit právo vědy na nezávislost, mohla se věda vzepnout k velkému rozmachu.“<sup>50</sup> I současný komplikovaný vztah mezi vědou a vírou na-

48 Halama, J., Dvojí metr na stvoření? Učení o dominiu terrae a křesťanská odpovědnost za ekologickou krizi, c.d., s. 37.

49 Brinkman, M. E., Sporná role křesťanství, c.d., s. 29.

50 Tamtéž.

značuje, že bychom měli být při posuzování vzájemných vazeb a případných kauzálních souvislostí mezi oběma oblastmi obezřetní.<sup>51</sup>

Když vidíme problematičnost Whiteových tvrzení, jen stěží lze přitakat jeho ústřední tezi, že židovsko-křesťanská tradice – a zejména západní křesťanství – je zdrojem ekologické krize. Již dříve proti ní ostatně byla vznesena celá řada námitek. Argumentovat můžeme například tím, že k ekologické devastaci docházelo a dochází prokazatelně i tam, kde převládají jiná náboženství. Ekologická krize je nadto tak složitým jevem, že se snaha určit její jednoduchou či jednoznačnou příčinu jeví apriorně jako podezřelá. Skotský teolog Michael S. Northcott právem tvrdí, že ekologická krize jakožto komplexní problém má také „komplexní a multifaktoriální příčiny“.<sup>52</sup> Sám považuje za klíčové faktory vzniku ekologické krize zemědělskou revoluci, komodifikaci přírody a mytologii pokroku spjatou s vědou a technikou.<sup>53</sup>

Přesto nelze podle našeho názoru Whiteovo obvinění lehce odbýt. „I kdybychom všechny výtky, které byly a jsou proti křesťanství vznášeny v souvislosti s ekologickou krizí, teoreticky beze zbytku vyvrátili, zůstane tu skutečnost, že křesťanské učení o dominiu terrae, o panování nad zemí, se stávalo opakovaně argumentem k podpoře sporných i záporných postojů. Křesťané se svým poměrem k přírodě většinou nijak neodlišovali od svého okolí a skutečnost, že zájem církvi a teologů o ekologickou problematiku i vlna pokusů nově vyložit učení o panství člověka nad přírodou byly vyvolány patrně teprve zmíněným obviněním z pera Lynna Whitea a jemu podobných, také není zvláštním důvodem k hrdosti.“<sup>54</sup>

51 Ian G. Barbour tento vztah člení do následujících kategorií: konflikt, nezávislost, dialog, integrace. Viz Barbour, I. G., *Keď sa veda stretne s náboženstvom: Nepratelja? Cudzinci? Partneri?* Prel. L. Hábová. Bratislava, Kalligram 2009, s. 18–21.

52 Northcott, M. S., *The Environment and Christian Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press 2001, s. 41.

53 Viz tamtéž, s. 42–70.

54 Halama, J., Dvojitý metr na stvoření? Učení o dominiu terrae a křesťanská odpovědnost za ekologickou krizi, c.d., s. 37 n. Názor Jindřicha Halamy doplňujeme stanoviskem H. P. Santmirea: „Dnes se zdá, že největší význam teze Lynna Whitea netkví ani tak v tom, co popisuje, jako v tom, co předepisuje či předvídá: konec teologické legitimizace jakékoli struktury nadvlády; zpochybnění veškerých vztahů pán – otrok; definitivní začlenění přírody do sféry milosti; a normativní rehabilitaci sv. Františka a jeho životního příběhu. Odkaz teze Lynna Whitea je proto primárně tento: vyjevení nového paradigmatu teologického myšlení o přírodě, rozšíření našeho chápání Boží lásky k přírodě.“ Santmire, H. P., *Nature Reborn: The Ecological and Cosmic Promise of Christian Theology*. Minneapolis, Fortress Press 2000, s. 15.

## „Konverze“ Maxe Oelschlaegera

Ačkoli bychom nyní mohli uvést řadu myslitelů, kteří se s argumentací Lynna Whitea různým způsobem vyrovnávali, chceme se zaměřit především na jednoho z nich – amerického filosofa Maxe Oelschlaegera. Ten totiž ve své knize *Caring for Creation* líčí, jak byl po většinu svého dospělého života přesvědčen o tom, že prvořadou příčinou ekologické krize je právě náboženství. Přijímal tedy základní Whiteovo stanovisko. Nápravu však – na rozdíl od Whitea – neočekával od náboženství, ale od různých odborníků – ekologů, ekonomů atd. Z obou těchto představ nicméně vystřízlivěl, přičemž toto vystřízlivění sám popisuje náboženskou terminologií jako „zkušenost konverze“.<sup>55</sup>

### Dominantní a nový sociální matrix

Oelschlaeger vychází ze situace panující ve Spojených státech amerických a jeho kniha je s tamním prostředím velmi úzce spjata. Jeho pohled na převládající přístup ke světu se však rozhodně netýká pouze americké oblasti. Oelschlaeger tento převládající přístup označuje termínem „dominantní sociální matrix“ (*Dominant Social Matrix – DSM*) a do protikladu k němu staví „nový sociální matrix“ (*New Social Matrix – NSM*). Tyto matrixy (mohli bychom také hovořit o paradigmatech) definuje následovně:<sup>56</sup>

### Dominantní sociální matrix

- Příroda má pouze instrumentální (antropocentrickou) hodnotu; biocentrické hodnoty, jako je zachování ohrožených druhů, jsou bezvýznamné.
- Krátkodobé ekonomické zájmy mají přednost před dlouhodobými, k nimž patří např. mezigenerační rovnost; budoucí generace lidí se o sebe dokážou postarat samy.

55 Oelschlaeger, M., *Caring for Creation: An Ecumenical Approach*, c.d., s. 2. Zajímavá je otázka, kdy tato „konverze“ Maxe Oelschlaegera proběhla. Bohužel se nám nepodařilo s autorem spojit, takže odpověď na tuto otázku můžeme pouze nepřímo odvodit z jeho díla. Texty vydané po roce 1990 patří bezesporu mezi po-konverzní, a je proto jasné, že ke konverzi muselo dojít nejpozději v tomto roce. Text z roku 1980 „Authority and the Collapse of Business Civilization: A Dialectical Viewpoint“ sice obsahuje určité environmentální hledisko, ale zdá se být spíše před-konverzním či stojícím na počátku autorovy konverze. Proto bychom změnu datovali mezi roky 1980 a 1990. Tomu nasvědčuje i robustní autorova publikační aktivita na téma environmentální etiky, filosofie a teologie právě po roce 1991. Viz Oelschlaeger, M., *Authority and the Collapse of Business Civilization: A Dialectical Viewpoint. Review of Social Economy*, 38, 1980, No. 3, s. 267–283.

56 Následující charakteristiku dominantního a sociálního matrixu překládáme ze s. 55 a 56 Oelschlaegerovy knihy *Caring for Creation: An Ecumenical Approach* (přel. J. Zámečník).

- Pokud jsou environmentální rizika – způsobená změnou prostředí, spotřebou zdrojů a vypouštěním znečišťujících látek – ekonomicky prospěšná (poměřováno finančně), jsou přijatelná.
- Environmentální riziko neklade růstu žádné hranice, staví před nás pouze problémy, které vyžadují inženýrská řešení (jde například o obnovu prostředí, nahrazení zdrojů a regulaci znečišťování).
- Strategie řízení (*managing*) planety Země je uskutečnitelná; pomocí biotechnologie a dalších věd bude lidstvo nakonec schopno kontrolovat na planetě veškeré biofyzikální procesy.
- Politika zájmu dostahuje k tomu, aby zaručila, že bude k obnově prostředí, nalezení náhrady zdrojů a regulaci znečištění využita nejlepší dostupná technika.

### **Nový sociální matrix**

- Příroda má nejen instrumentální, ale i vnitřní hodnotu (vlastní hodnotu nezávislou na lidských zájmech); nemocné životní prostředí nemůže udržet zdravé hospodářství.
- Dlouhodobé hodnoty, jako je např. mezigenerační rovnost, jsou přinejmenším stejně důležité jako krátkodobé ekonomické zájmy; dříve nebo později někdo zaplatí náklady spojené s krátkodobou chamtivostí – a tento někdo jsou naše děti a druhy, které stojí pod námi, neblaze zasažené činy motivovanými pouze vlastním ekonomickým zájmem.
- Ekonomická činnost je vždy riskantní, ale riziko, které s sebou nese buď nepředvídatelné, nebo nezvratné ekologické změny, není přijatelné, ať je jakkoli výnosné; pokud máme pochybnosti – obzvláště v případech, kdy lidské jednání ovlivňuje křehké ekosystémy, ohrožené druhy nebo má globální dopady –, je třeba jednat konzervativně.
- Existují biofyzikální hranice růstu, které nedokáže dlouhodobě zdolávat žádná lidská technika, ačkoli je lze překračovat krátkodobě. Přijetí hranic růstu neznamená, že lidé budou žít v nedůstojných podmínkách chudoby. Relativně blahobytný život je možný i v křehkých (*delicate*) ekosystémech.
- Vytvoření udržitelné společnosti je uskutečnitelnou alternativou k modernímu projektu, který se sice pokouší řídit planetu Zemi, ale ve skutečnosti ji žene k ekologické katastrofě. Hybris jen udržuje iluzi, že lidstvo dokáže kontrolovat biofyzikální procesy, které řídí život na Zemi.
- K vybudování udržitelné společnosti, která je rovněž v souladu s demokratickým způsobem života, je zapotřebí občanské demokracie, jež pozorně reflektuje jak lokální přírodu a environmentální problémy, tak problémy globální.

Z toho, jak Oelschlaeger charakterizuje oba matrixy a jak se k nim sám v kontextu ekologické krize staví, je patrné, že považuje přímo za životně důležité, aby se společnost, která je v zajetí prvního paradigmatu, dominantního sociálního matrixu vedoucího do propasti ekologické krize, obrátila k paradigmatu druhému, k novému sociálnímu matrixu. Kdo jej však má prosazovat? Kdo má hrát při změně jednání a smýšlení společnosti klíčovou roli?

### Stát, korporace, univerzity a církev

Oelschlaeger na tuto otázku odpovídá jednoznačně – klíčovou roli má hrát církev. Píše: „Mám za to, že náboženství či přesněji církev ... je v úsilí o zachování života na Zemi důležitější než všichni politikové a odborníci dohromady.“<sup>57</sup> Později toto prohlášení upřesňuje: „Netvrdím, že samotné náboženství dokáže vyřešit environmentální krizi, ale domnívám se, že plní nezastupitelnou funkci v rozsáhlejších procesech.“<sup>58</sup>

Podle Oelschlaegera utvářejí sociální a přírodní ekologii čtyři instituce – stát, korporace (obchodní společnosti), univerzity a církev. Všechny tyto instituce proto hrají velmi důležitou úlohu a řešení krize je bez nich víceméně nepředstavitelné. To, jak bude vypadat doprava, jaká opatření budou zavedena k ochraně ovzduší a obecně životního prostředí, záleží do značné míry na rozhodnutích státních orgánů. Oelschlaeger se ovšem velmi skepticky staví k představě, že nás povedou environmentálně osvícení politikové. Politické kampaně se točí především kolem ekonomických otázek a zájmů. „Prvním jazykem“ amerických voličů je „evangelium chamtivosti“ (*gospel of greed*).<sup>59</sup> Přitom pouze tlak voličů může zajistit, že dojde k nějaké výraznější změně společenského paradigmatu. Avšak „veřejný občan – občan, který se stará o blaho společnosti – je ohrožený druh.“<sup>60</sup>

Také k činnosti obchodních společností zaujímá Oelschlaeger skeptické stanovisko. Některé jsou sice environmentálně uvědomělé, ale většinou jsou rovněž zapleteny do prvního jazyka utilitárního individualismu. Korporace nás nevyvádějí z environmentální krize, neboť jsou většinou podřízeny dominantnímu sociálnímu matrixu. Případná snaha zavádět ekologická opatření je brzděna konkurenčním prostředím, ve kterém každý podobný zásah znamená zvýšené náklady.

57 Tamtéž, s. 5.

58 Tamtéž, s. 6.

59 Tamtéž, s. 195.

60 Tamtéž.



Ani univerzity nejsou ušetřeny Oelschlaegerovy kritiky. Autor díla *Caring for Creation* se domnívá, že stále méně vedou společnost, a naopak stále více odrážejí její charakter. Jsou vystaveny finančnímu tlaku, který omezuje jejich vzdělávací cíle. Dochází k izolaci jednotlivých disciplín („disciplinolatrii“) a nárůstu individualismu. „Univerzity se změnily, nyní nepředstavují o moc více než *spolky jednotlivců* – studentů, učitelů, administrativních pracovníků –, kteří se honí za sobeckými cíli ... Ačkoli profesori přísahají na vzdělávání, přesně vědí, co jim přináší prospěch: specializovaný výzkum, publikování a granty.“<sup>61</sup> Ani studenti již podle Oelschlaegera neusilují o poznání jako cíl o sobě, ale podřizují se diktátu ekonomického úspěchu – a cesta k němu obvykle vede přes akademický titul.

Svou nadějí proto upíná Oelschlaeger k církvi. Zatímco stát, korporace a univerzity jsou odpoutány od zájmů průměrného člověka, církve dokáže promlouvat ke všem vrstvám obyvatelstva. Vynikne to například ve srovnání s environmentální filosofií, které vládne jazyk expertů, a která má tudíž na jednání „obyčejných“ lidí jen nepatrný vliv. Tato filosofie, tvrdí Oelschlaeger, nedokáže překonat ani vliv prvního jazyka utilitárního individualismu. Nejdostupnější alternativou prvního jazyka, tedy druhým jazykem, není jazyk filosofický, ale náboženský, jazyk církve, přičemž platí, že „klíčovým místem pro utváření názoru je církve lokální, protože 1) si podržuje význam *zprostředkující instituce* mezi individualismem a velkými institucemi a protože 2) vlastní narativní tradice každé církve má schopnost zpochybňovat jazyk sobectví a evangelia chamtivosti“.<sup>62</sup> Tato tradice nám také může sdělit, že Země není jen odkladištěm odpadu a zdrojem surovin. S tradicí je spjat i další důležitý fakt: křesťanská identita je zakořeněna hlouběji, křesťan je díky vyprávění příběhů součástí „společenství paměti“ (*Community of memory*)<sup>63</sup> – a toto zakořenění mu umožňuje odolávat nabídce nahodilých identit, které nabízí moderní kultura. To, že existuje celá řada křesťanských církví – od fundamentalistických až po výrazně liberální –, přitom podle Oelschlaegera nepředstavuje problém. K jádru jeho knihy naopak patří tvrzení, že všechna křesťanská uskupení se dokážou shodnout na jednom zásadním úkolu – „péči o stvoření“. Právě proto jeho kniha nese podtitul „Ekumenický přístup k environmentální krizi“.

Lze tedy konstatovat, že Oelschlaeger poněkud upřesňuje Whiteův názor, že řešení ekologické krize může být jediné náboženské – tvrdí totiž, že máme očekávat pomoc zejména od církví. Toto tvrzení může samozřejmě

61 Tamtéž, s. 199.

62 Tamtéž, s. 201.

63 Tamtéž, s. 205.

vyvolávat pochybnosti.<sup>64</sup> Oelschlaeger má však daleko ke glorifikaci církevního prostředí. Uvědomuje si, že tradicionalismus je nezřídka brzdou i těch nejlepších snah a že také církev je silně ohrožena prvním jazykem utilitárního individualismu, který nabádá jednotlivé věřící k tomu, aby usilovali především o naplnění vlastních potřeb. Také vychází z americké situace, kde hraje církev mnohem významnější roli než v českém prostředí.

V každém případě však Oelschlaegerův přístup nabourává to, co bychom mohli nazvat „whiteovským mýtem“<sup>65</sup> – představu, že mezi křesťanskými církvemi a lidmi usilujícími o zásadní změny environmentálních postojů panuje vzájemné nepřekonatelné napětí, a proto je případné spirituální zakotvení nutné hledat v mimokřesťanských náboženských proudech.<sup>66</sup> Vzájemné vztahy křesťanství a environmentalismu jsou zkrátka mnohem komplikovanější a zajímavější, než by se z pohledu „whiteovského mýtu“ mohlo zdát. A přístup Maxe Oelschlaegera nám to může pomoci reflektovat.

64 Hana Librová na druhou stranu konstatuje: „Environmentalisté si uvědomili, že od institucí krátkodobých strategií – vlád, politických stran, ekonomických struktur – lze sotva čekat vážně míněnou snahu po nápravě v environmentální oblasti, charakteristické dlouhodobými horizonty a potenciální újmou na hmotné prosperitě voličů. Z tohoto hlediska času je náboženství s jeho ‚věčnou dimenzí‘ a důrazem na nemateriální hodnoty žádoucím opakem.“ Librová, H., Překážky, diskuse, shody: o vztahu environmentalistů ke křesťanům, c.d., s. 176 n. Článek Hany Librové se částečně vztahuje k tématu, kterému se zde věnujeme, a je dobrým zdrojem dalších informací.

65 Termínem „whiteovský mýtus“ neoznačujeme koncept Lynna Whita, ale spíše mem, který tento koncept vytvořil jak v environmentálním hnutí, tak v textech některých environmentálních myslitelů.

66 Dokladem toho je např. názor stoupenců rodnověří, které patří do novopohanského proudu: „Příroda představuje něco víc než jen zdroje. Naši slovanští předkové ji zbožštili, stala se posvátnou. Pod vlivem monoteistických náboženství se udomácnil v myslech lidí nadřazený postoj k přírodě, kterou člověk spravuje jako pán. Takové nadhodnocení úlohy lidstva vedlo k nelichotivému stavu ochrany přírody. V první řadě je třeba změnit nerovný vztah člověka k přírodě, protože jinak bude její ochrana jen jakousi charitou.“ Pavelka, M. – Gálová, A., *Návrat k posvátnosti rodnej zeme. Sedmá generace*, 24, 2015, č. 6, s. 22 n. Viz též Kapleau, P., *Chránit vše živé. Vegetariánství z hlediska buddhismu*. Přel. A. Konečný. Bratislava, Cad Press 1992, s. 46–48.

## SUMMARY

### **Lynn White and Max Oelschlaeger – Two Views of the Role of Christianity in the Environmental Crisis**

The authors in this article treat the problem of the relation of the Judaeo-Christian tradition and the environmental crisis. It returns to the arguments of Lynn White and analyses them in detail, in order to show that an unproblematic acceptance or refusal of White's attitude does not reflect the complexity of this relation. At the same time, the article fills the gap in Czech reflection of environmental thought by acquainting the reader with the conception of the philosopher Max Oelschlaeger, who allows us to see White's arguments in a new light and puts paid to what the authors call 'White's Myth'.

**Keywords:** ecological crisis, Judaeo-Christian tradition, Lynn White, Max Oelschlaeger, eco-theology, environmental philosophy

## ZUSAMMENFASSUNG

### **Lynn White und Max Oelschlaeger – zwei Ansichten zur Rolle des Christentums in der environmentalen Krise**

Die Autoren befassen sich im vorliegenden Artikel mit dem Problem der Beziehung von jüdisch-christlicher Tradition und environmentaler Krise. Sie greifen dabei auf die Argumente von Lynn White zurück, die detailliert analysiert werden, um nachzuweisen, dass eine bloße Übernahme oder Ablehnung der Ansichten Whites der Komplexität dieser Beziehung nicht gerecht wird. Der Artikel füllt auch die Lücke in der tschechischen Reflexion des environmentalen Denkens, indem der Leser mit dem Konzept des Philosophen Max Oelschlaeger vertraut gemacht wird, das Whites Argumente in einem neuen Licht erscheinen lässt und den von den Autoren so bezeichneten „White-Mythos“ zerstört.

**Schlüsselwörter:** ökologische Krise, jüdisch-christliche Tradition, Lynn White, Max Oelschlaeger, Ökotheologie, environmentalere Philosophie