

1. Co je feministická teologie?

Feministická teologie se formuje zhruba od **60. let**, a zařazuje se do **teologií osvobození**. Často bývá dělena do **tří proudů**, které bývají různě nazývány, v podstatě však jde formálně o totéž – o **míru jejich radikality**. Např. Jana Opočenská (*Zpovzdálí se dívaly také ženy*) feministickou teologii dělí do těchto proudů:

- **reformní feministická teologie** – usiluje o větší přístup žen k teologickému vzdělání, o ordinaci a větší možnosti zaměstnání v církvích a synagogách; zdůrazňuje, že rovnost obou pohlaví je pravým smyslem Písem a že tento fakt se může stát ještě zřetelnější jejich lepším překladem a výkladem;
- **radikální feministická teologie** – biblickou a teologickou tradici vidí konfliktněji než reformní směr (některé významné představitelky: USA: Carter Heyward, Elisabeth Schüsser Fiorenza, Rosemary Radford Ruether aj., v Evropě: Elisabeth Moltmann-Wendel, Luise Schottroff, Dorothee Sölle aj.);
- **feministická spiritualita matriarchální** – odmítá myšlenku, že by v bibli nebo církevních dějinách existovala jakákoliv mesiánská či kritická tradice, která by pro ženy byla relevantní; co by feministické teoložky z předchozího proudu nazvaly jako patriarchální ideologií uvnitř biblické tradice, o tom tyto feministky prohlašují, že je to **jedinou biblickou tradicí**. Ženy, které hledají tuto spiritualitu, opouštějí klasické náboženské instituce, a obracejí se zpět do pradávny a (údajně) předpatriarchální minulosti lidstva a usilují o **obnovu kultu bohyně matky**. Opočenská dodává, že z tábora radikálních feministických bohoslovek se nepřestávají ozývat vůči tomuto trendu hlasy sice sympatizující, ale zároveň fundamentálně kritické – zejména pokud jde o otázky historické přesnosti a antropologického sebepoznání. Ženy nejsou přirozeně dobré oběti dějin. Ztracené harmonie s Bohem, s přírodou a se sebou nelze nabýt tím, že se ženy oddělí od mužů nebo opustí civilizaci. Překonání napětí mezi biblickými a „pohanskými“ feministkami nelze očekávat.

Jiné trojčlenné dělení nabízí Manfred Oeming v knize *Úvod do biblické hermeneutiky*, kdy se zaměřuje na interpretační přístupy k Písmu:

- **historicko-kritické bádání, které se zabývá postavami žen v Bibli** – např. rozpoznává, že muž a žena si jsou rovni ve své podobnosti k obrazu Božímu (**Gn 1,27**: „*Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil.*“) /Pozn. Za zcela klíčový text pro feministickou teologii můžeme považovat **Ga 3,28**: „*Není už rozdíl mezi židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou. Vy všichni jste jedno v Kristu Ježíši.*“/. Studie ukazují, že mnoho žen sehrálo v dějinách Izraele důležitou roli (Sára, Hagar, Debóra, Marie, viz též zdůrazňování Moudrosti, statečné ženy aj.); (**Stanovisko M. Oeminga**: O tom, že systematické zpracování biblických výpovědí o ženách je důležité, nemůže být pochyb. Na jedné straně se ukazuje, a to je podstatné, že Bible je lepší, než by se mohlo zdát. Na druhé straně feministická historicko-kritická exegeze vyzývá k realistickému zhodnocení toho, do jaké míry je Bible sama součástí patriarchálně utvářené kultury a do jaké míry je sexisticky omezená.)
- **hermeneutika podezření** – přístup klade velký důraz na přesnější rozlišení mezi Božím slovem a slovy člověka: původně k ženám přejné texty prý totiž byly v sekundárním procesu dějin podání patriarchálně přetřeny a v nich obsažené emancipační impulzy zmařeny převládající maskuliní

tradicí (jinak řečeno: Bible zde je ambivalentní knihou, je zároveň dokumentem útisku i zdrojem osvobození; k tomu ještě můžeme dodat to, co píše J. Opočenská: „*Také texty neutrální mohou být nebezpečné, tj. mohou působit utlačitelcky, jestliže se užívají tak, aby vstúpily patriarchální zásady a chování. Jestliže žena, sužovaná mužským bitím, je nabádána, aby nesla svůj kříž a trpěla, jako trpěl Ježíš, aby zachránila své manželství, pak neutrální biblický motiv (nesení vlastního kříže) je užit k posílení patriarchální hodnoty.*“). Příklad z **Gn 2,18**, kde v ČEP čteme: „I řekl Hospodin Bůh: ‚Není dobré, aby člověk byl sám. Učiním mu **pomoc jemu rovnou.**‘“ (Luther překládá jen „ich will ihm eine Gehilfin machen, die um ihn sei.“) Zvláště viditelným příkladem je **příběh Davida a Bat-šeby** z 2 S 11,2nn. Oeming k tomu píše: „Z vyprávění se stal díky fantazii mužských interpretů záznam dějin jednoho svedení. Aniž k tomu text dodává jakoukoli indicii, Bat-šebě se připisuje, že se na střeše *koupala* záměrně, což s sebou přináší i logické rozpoznání, že se musela svléci. Z ženy, oběti královny smyslnosti, se implicitně (a někdy i explicitně) stává pachatelka, jež Istí a ‚ženskou koketerií‘ probouzí v nebohém Davidovi rozum zatemňující vzednutí hormonů, a to ho dovádí k Bat-šebou naplánovanému (zlo) činu. A co teprve výtvarné umění! Zde je Bat-šeba znázorněna jako stále protřelejší a svůdnější ‚žena vamp‘, jejíž pózy jsou stále odvážnější a také textilií na jejím těle ubývá. Dalo by se říci, že bezmocný David je všehoschopnou Bat-šebou ‚dálkově ovládan‘ ... Feministická interpretace příběhu přichází s oprávněným podezřením, že neutrální formulace ‚mít se‘ (heb. *rachaz*) byla nahrazena tendenčním ‚koupat se nahý‘, což ulehčilo králi, ale přitížilo Bat-šebě.“ (**Stanovisko M. Oeminga: Hermeneutika podezření odhaluje antifeministické tendence dějin výkladu. Takto nasměřovaná kritika ideologie je cenná a záslužně ukazuje také současné nevědomě patriarchálně omezené vyjadřování o Bohu ... Na druhé straně musíme ale připomenout, že také hermeneutika podezření sama může podlehnout nebezpečí ideologizace. Od nezdůvodněného nařčení z patriarchálnosti, jež tento interpretační směr vnáší do všech možných oblastí biblistiky, není k ideologii nijak daleko.**)

- **hermeneutika odsouzení** – třetí forma feministického výkladu dochází k závěru, že text Bible, zejména Starý zákon, je nezvratně a až odpudivě nepřátelský k ženám (např. Phyllis Tripleová nazvala knihu, ve které zkoumá postavení žen ve Starém zákoně příznačně **Texts of Terror**). Hermeneutika odsouzení chce udělat za určitými biblickými spisy tlustou čáru; pro ženy jejich texty totiž prý nic nepřinášejí. O samostatnost usilující ženská spiritualita se často vědomě odvrací od biblických textů a provokativně přetváří mužské pojmy ve femininní novotvary. Např. H. Sorgeová v knize *Religion und Frau* formuluje novou modlitbu „Matko naše“ a desatero přikázání proměňuje v desatero povolení. 1. povolení zní takto: „*Já jsem ta Moudrost a ve všem skrytá Síla. Vedle mne sedí Bůh, Syn člověka, který přichází na oblacích nebes. Smíte uctívat všechna jeho a moje jména, jež si národy vymyslely. Neboť já nejsem žárlivá a nemstím se na dětech za přečiny jejich otců do třetího a čtvrtého pokolení.*“ (**Stanovisko M. Oeminga: Hermeneutika odsouzení není výkladem Bible, nýbrž vypovězením války. ... V této formě feministické teologie se ve jménu ženské spirituality etabluje nové protibiblické pohanství, ke kterému musí říci své rozhodné ne každý křesťan, ať žena či muž.**)

2. Některá východiska a témata feministické teologie

- **důraz na ortopraxi** (praxe je reflektována ve světle víry a vede k nové, změněné praxi – viz D. Sölle – „Bůh nemá jiné ruce než naše“);
- **důraz na zkušenost** – neoortodoxie projevovala a projevuje vůči zkušenosti zásadní nedůvěru, protože vše, co je nutno o situaci vědět, je již známo ze zjeveného Slova; sem patří i **zápas proti zabsolutnění dílčí zkušenosti** – v tradiční křesťanské teologii stále docházelo k univerzalizaci partikulární zkušenosti mužů, zkušenost bílých, relativně zámožných heterosexuálních mužů se

vydávala za univerzální lidskou zkušenost; naopak se často zdůrazňuje **specifická zkušenost žen**; na výtku subjektivismu odpovídají feministické teoložky tím, že všechny interpretace jsou subjektivní a všechna čtení jsou ovlivněna skrytými zájmy interpretovými.

- **odmítnutí patriarchy a androcentrismu** (mužství jako normy lidství) – spolu s tímto odmítnutím musí ženy kritizovat všechny další podoby šovinismu (bílé lidi, privilegované vrstvy atd. jako norma lidství); v této souvislosti bývá také kritizován **humanocentrismus**, kdy je člověk chápán jako norma a koruna stvoření způsobem, který snižuje zbytek tvorstva;
- **odmítnutí hierarchického modelu** – biblický víra podle některých feministek přijala z antické filosofie paradigma pyramidy bytí s Bohem na vrcholu (dále pokračují andělé, muži, ženy, děti, živočichové, rostliny, země, chaos, zlo). Co je výš, ovládá to, co je níže; Bůh je zde chápán jako panovník a odtud se odvíjí i další vztahy v pyramidě (Ježíš naopak takové hierarchické struktury podminovával);
- **kritický postoj k stávajícím metaforám/obrazům pro Boha** – např. metafora **Otce** se stala v současné době pro mnohé ženy problémem; k tomu velmi mírně a smířlivě Janet Morley: „*Jestliže – jak se zdá – bylo Ježíšovo užití ‚Otče‘ zamýšleno tak, aby vedlo k větší intimnosti s Bohem, potom je rozporné trvat na pokračujícím, výlučném užití termínu i tam, kde je to zřetelně na překážku intimnosti nebo je dokonce aktivně užito k útlaku žen.*“ Podobně kritický postoj je k obrazům **král a pán**. I když původně mohly tyto hierarchické metafory být protestním vyznáním proti jiným mocnostem, mohou být v dnešní době nebezpečné. Naopak se zdůrazňují **obrazy ženské** (metafora lůna – *rechem*, Sofia apod.) a **alternativní metafory** (ochránce, dítě – viz právě McFague, dokonce i bohyně); také zájem o **negativní teologii**;
- **častá kritika atributů všemohoucnosti, vševědoucnosti a všudypřítomnosti** – tyto atributy odrážejí imperialistické tendence;
- **důraz na vzájemnost (kritika dualismu, holismu)**– v USA se někdy hovořilo o feministické teologii jako o **teologii vzájemnosti** (C. Heyward i D. Sölle např. citují Buberovo „*Na počátku je vztah*“). Jde o vztah mezi lidmi i mezi Bohem a člověkem; biblická teologie sice dosvědčuje Boží přítomnost ve světě, ale zároveň je Bůh chápán jako vyvýšený, křesťanství pak tuto antipanteistickou pozici silně zdůraznilo. D. Sölle poukazuje na tento obraz naprosto transcendentního Boha a na důraz na stvoření jako akt jeho absolutní svobody a libovůle, kdy stvoření Bůh vlastně nepotřebuje. Na život ve vztahu se podle ní pohlíželo jako na slabost; závislost na jiném bytí je vášní, která plodí utrpení. V tomto smyslu je transcendentní Bůh ve své absolutní svobodě projekcí patriarchálního světonázoru s jeho ideálem nezávislého panovníka a hrdiny. V přílišném zdůraznění Boží svobody, jež mohla stvoření buď uskutečnit, nebo neuskutečnit, je možno vidět obraz přání mužských teologů pravověří překročit prostor vzájemné závislosti a proniknout do imaginární říše absolutní svobody mimo vztah, lásku a spravedlnost. **Sölle si klade otázku, proč západní teologie rozvinula učení o creatio ex nihilo, ale nikdy nerozvinula učení o creatio ex amore.** Poukazováno je také na to, že jestliže Bůh a svět jsou chápány jako dvě oddělené entity, příroda ztrácí každý rys sakrálního. Imperialismu pak nestojí nic v cestě (**feministická kritika je tu tedy stejná jako u Whitea!**); podobně odtud prý vyplývá panský postoj člověka (**dominium terrae**).
- **nové ocenění těla a tělesnosti** – toto ocenění je sice silně obsaženo v SZ i NZ a žádné spiritualizující tendence v průběhu církevních dějin tyto základy úplně nepodmlely, přece nelze popřít, že křesťanská teologie prošla důležitým procesem helénizace (a platonizace) a napořád si udržuje idealistický ráz; člověka bere vážně především jako duchovní bytost, koncentruje se na jeho individuální duchovní potřeby a často přehlíží jeho potřeby sociální a tělesné; E. Moltmann-Wendel: „*Západním křesťanstvím prochází fatální a tragický rys: stud za život v těle.*“ Objevuje se také důraz na **smyslové, tělesné vnímání** jako korektura k **racionalismu**, podle A. Rich je třeba

myslet tělem (*to think through the body*). Tělo je chápáno jako něco, co nás spojuje a solidarizuje s ostatními. Když vidíme masakr, zvedne se nám žaludek, kdežto patriarchální myšlení nás učí aktem logiky oddělovat se od druhých a zpředmětňovat je;

- **kritika antropologického pesimismu** – je třeba obnovit důvěru v lidskou schopnost soucitu a spravedlnosti;
- **silný proud tzv. ekofeminismu** – souvisí s kritikou dualismu, hierarchičnosti, oddělení skutečnosti na sakrální a profánní, důrazem na materiální a tělesné;
- **časté pojetí vzkříšení jako pozemského osvobození** – vzkříšení je chápáno spíše jako pravý život v tomto životě, jako **osvobození**. S. D. Welch: „*Proto spojujeme osvobození se vzkříšením, že naší nehlubší potřebou není osobní nesmrtelnost, ale život před smrtí pro všechny lidi.*“ Feministické teologii jde o **takovéto osvobození na všech rovinách**;

2. Sallie McFague (*1933)

Sallie McFague je americká protestantská feministická teoložka. Studovala anglickou literaturu a teologii, získala doktorát na univerzitě v Yale (upravená disertace později vyšla pod názvem *Literature and the Christian Life*), profesorka na Vancouver School of Theology. Nejprve se věnovala vztahu teologie (etiky) a krásné literatury, později problémy metafor v náboženství (významná kniha *Metaphorical Theology*) a nakonec toto téma spojila se zájmem o ekologickou problematiku (několik knih na toto téma).

3. Teologie a environmentální problémy

3.1. Modely Boha – teologie pro ekologický, jaderný věk

- úvod

Spojení zájmu o užití řeči a ekologickou problematiku je dobře patrné na knize **Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age** (Philadelphia: Fortress Press, 1988), o které nyní budeme hovořit.

- perspektiva autorky

Kniha je psána, jako všechny knihy, určitým autorem pro určitou čtenářskou obec. McFague je podle svých vlastních slov běloška střední třídy, která píše pro mainstreamového křesťana. Autorku a čtenáře spojuje to, že ekologické a jaderné problémy jsou jejich a mají čas jim věnovat pozornost, kterou ti, kteří zápasí se svým každodenním přežitím, nemají. K ekologické krizi vedly rozhodnutí těch, kdo mají moc a peníze. Proto je její **řešení věcí bělochů ze střední třídy**, zejména bělošské střední třídy amerických křesťanů, kteří k této situaci přispěli velkým dílem. Tato kniha je **teologií osvobození** pro život a jeho pokračování. Její radikalita nespočívá v programu pro revoluci, ale ve snaze měnit (s)vědomí. McFague dále píše: **Ačkoliv tato kniha není feministickou teologií ve smyslu jejího vůdčího principu osvobození žen, ve skutečnosti to, že jsem žena je relevantní pro mou perspektivu coby autorky, protože tato forma útlaku vedla k mému dostatečnému vybočení ze středostavovského mainstreamového křesťanství, abych jej zpochybnila a riskovala alternativní formulace křesťanské víry.**

- tři aspekty nové senzibility v teologii:

- holistická vize (*holistic vision*)

Během posledních dvaceti let se **feministické teoložky silně obrátili proti androcentrické, hierarchické povaze západní náboženské tradice**. Trvaly na tom, že ženám má být přiznán stejný status a že rozdělení lidí (muž/žena, bohatý/chudý, starý/mladý, běloch/barevný, heterosexuál/homosexuál, křesťan/nekřesťan) musí být minimalizováno, abychom vytvořili inkluzivní vizi. Jak říká Elisabeth Schüssler Fiorenza, ústřední Ježíšovou vizí nebyla svatost vyvolených, ale celistvost všech („**Not the holiness of the elect but the wholeness of all is the central vision of Jesus.**“) (*Ovšem problém toho, co je svatost!*) McFague ovšem zároveň přiznává, že **tato vize byla málokdy rozšířena i na mimolidský svět** (bylo to např. u Rosemary Radford Ruether). Obecně feministky nevěnovali takovou pozornost vnitřní hodnotě (*intrinsic value*) mimolidského, aby to změnilo naše (s)vědomí. **To platí i o dalších formách teologií osvobození, které jsou obecně řečeno ještě antropocentričtější než feministická teologie** (viz *Linzeyho kritika teologie osvobození v Animal Theology!*). **Teologie osvobození zdůraznily deprivatizaci teologie, ale nedošly tak daleko, jak by měly**. Nejde přitom jen o to, že člověk je závislý na svém prostředí a nepřežije bez něj, ale i proto, že se změnilo paradigma a bez konverzace s tímto paradigmatickým modelem teologie pro současnost. Ekosystém, jehož jsme součástí, znamená **vztahy, vzájemnou závislost a souvislost**, a přeměnu, nikoli stálost a dokonalost – a to dnešní teologie musí brát na zřetel. Jde tedy o **překonání atomistického paradigmatu**, které živilo západní obraznost, uvědomění si toho, že **každá entita je definována zejména vztahy**. **Jde o nahrazení modelu stroje (dualistického, hierarchického) organickým modelem či modelem vzájemnosti**. **Carol Gilligan** ve svém díle ukázala, že vzorec charakteristický pro západní mužské vidění je logika **spravedlnosti** s důrazem na práva a pravidla, zatímco druhý, ženský vzorec, klade důraz na **péči**. Ve skutečnosti, dodává McFague, jestliže je logika spravedlnosti rozšířena tak, aby zahrnovala mimolidský svět, přirozeně se vydává směrem k péči – protože znamená odpovědnost pro to, co je slabší a zranitelnější než lidské bytosti (*srov. Linzey!*). Ještě před několika generacemi sice příroda vypadala mocněji než my, ale tak tomu již dlouho není. Je to zřetelné na možnosti jaderného zničení, ale i na znečišťování atd. Nadále se již tedy nemůžeme považovat za pány a vladaře přírody, ale za zahradníky, pečovatele, matky, otce, kněze, spolustvořitele a přátele světa. **McFague netvrdí, že jediným kritériem pro teologii je to, aby zapadla do současného paradigmatu, i holistický model může být jen dočasný a zastarat tak, jako minulé. Nicméně chybou je nehlédět na to, co je převládající paradigma.**

- vědomí jaderného nebezpečí (*nuclear knowledge*);

Nukleární problém se stává nevyslovenou, nepřiznanou hrůzou, která vrhá stín na vše, co děláme. Toto vědomí se snažíme potlačit, protestující jsou označováni za bláznů s apokalyptickou fantasií atd., přitom **vysoké procento lidí, jak ukazují různé studie, věří, že zažijí nukleární holokaust**. Tyto otázky souvisejí s mocí v různých podobách, **s mocí jakožto panováním. Taková moc je typická pro židovsko-křesťanské pojetí Boha (všemohoucnost!)**. Gordon Kaufman ve své *Theology for a Nuclear Age* ukazuje právě to, že Boží suverenita je problém, s kterým se teologové v jaderném věku musejí vyrovnat. V drsnějších podobách je **Bůh zobrazován jako král**, který bojuje na straně svých věrných, aby porazil jejich nepřátele, v jemnějších **verzích je otcem, který nenechá své děti trpět**. To první vede k **militarismu**, to druhé k **eskapismu**. Kaufman tvrdí, že na tyto obrazy spoléhají dvě skupiny amerických křesťanů – na jedné straně ti, kdo jaderný holokaust chápou – pokud přijde – jako Boží vůli, Armageddon, a Amerika by se měla vyzbrojit proti ďáblu agentovi, Rusku, druhá skupina spoléhá na všemocného otce, který se postará o své děti. Ani jedna verze ovšem nepodporuje odpovědnost za svět (*srov. Frielingsdorf – různé obrazy Boha, srov. Martin Luther King a jeho kázání*). **Po jaké moci tedy tato situace volá? Po naší!** Zatímco dříve byla moc mezi Bohem a člověkem chápána asymetricky a dualisticky, nyní jde

o její spojení a provázanost. McFague tvrdí, že tradiční metafory pro Boha jsou hierarchické, dualistické, imperialistické a podtrhují vzdálenost mezi Bohem a světem a totální odkázanost světa na Boha. Jsou to metafory Boha jako krále, panovníka, pána, správce, a koncepce, které je doprovázejí – Bůh jako absolutní, dokonalý (*complete*), transcendentní a všemohoucí. To vše nepodporuje vzájemnost, sdílenou zodpovědnost a lásku (tu jen ve smyslu vděčnosti). Dokonce i metafora otce, který by dovolila více jednotící model, je spojena s atributy, které zdůrazňují aspekt vlády a kralování („všemohoucí Otec“). **Proto McFague navrhuje modely Boha jako matky (*mother*), milovníka (*lover*) a přítele (*friend*).**

- o konstruktivní povaha veškerých lidských činností (*constructive character of all human activities*).

Co znamená to třetí? Vědomí kreativního, konstruktivního charakteru lidské existence. **Žijeme uprostřed výkladových konstrukcí, a právě proto si musíme být vědomi nebezpečí jejich petrifikace, zkamenění. Je jasné, že fundamentalismus nepřijme metaforickou povahu náboženské řeči, ale bude identifikovat Boží Slovo se slovy lidskými, zejména se slovy Písma.** Podstatou metaforické teologie ovšem je, že odmítá ztotožnit lidské konstrukce s Boží skutečností. Právě dekonstrukce (Derrida) poukázala na to, že se pomocí svých konstrukcí snažíme ve světě najít bezpečí (dogma, ortodoxie!). Dekonstrukce jasně ukazuje, že se musíme umět vyrovnat s relativitou a nejistotou, musíme přestat být dětmi a vyrůst. Dekonstrukce ovšem zůstává jen u textu, je jen vrstvením interpretací, nic mimo text pro ni neexistuje, proto ani nedokáže říct, zda jsou nějaké interpretace lepší než jiné. McFague chce ovšem vytvořit lepší konstrukce, než jsou ty stávající – alespoň pro určitou perspektivu a pro určitou dobu. McFague se o to pokouší, ale sama přiznává, že to nemůže nijak prokázat. **Teologické konstrukce jsou domy, v kterých zkoušíme chvíli žít, mají pootevřená okna a pootevřené dveře, ale stávají se vězeními, pokud nám nedovolují volně přijít a odejít, přistavět místnost nebo jednu odebrat, nebo, pokud je to nutné, odstranit starý dům a postavit nový.** Teologie ovšem není jen hra se slovy, jazyk je důležitá věc, je to okno do světa. Dobře to vědí utiskovaní, kteří zakoušejí hlad a útisk kvůli ideologiím. Žijeme své životy podle svých konstrukcí světa!

- **metafory a modely**

Již v knize *Metaphorical Theology* McFague experimentovala s modelem Boha jako přítele, aby se tak vyrovnala s tím, co sama nazývá modlářství a irelevance patriarchální obraznosti křesťanské tradice. Od té doby ovšem tuto obraznost vidí ještě kritičtěji, neboť tento jazyk není jen **modlářský a irelevantní, ale může také pracovat proti pokračování života na naší planetě.** V době, kdy jsme ohroženi jadernou silou (což je jen výsek ze širší problematiky), která hrozí zničením veškerého života, se **musíme kriticky ptát na to, zda jsou obrazy židovsko-křesťanské tradice prospěšné, nebo škodlivé.** To, jak nazýváme a pojmenováváme věci kolem sebe, není neutrální. Musíme se dívat na to, zda to léčí, nebo zraňuje. (*Problém je zde kritérium pravdivosti? Stačí prospěšnost jako toto kritérium?*)

Typ teologie, kterou McFague „dělá“, nazývá sama **metaforickou či heuristickou**, experimentuje s metaforami a modely. Taková teologie vlastně kreslí obrazy, může být bohatá, ale stále se jedná jen o obraz. Taková teologie **říká mnoho, ale znamená málo.** Tato teologie je **postmoderní**, vysoce skeptický, heuristický podnik a tvrdí, že kvůli tomu, aby byla věrná Bohu své tradice, musí vyzkoušet nové obrazy, aby do imaginace současných lidí vnesla skutečnost Boží lásky. Nemůžeme trvat na „kanonické a závazné“ povaze metafor a konceptů, které nám přináší tradice, teologové musejí myslet experimentálně, musejí riskovat nové konstrukce, aby byli teology pro současnost.

Tento podnik nutně znamená do velké míry rozchod s minulými metaforami a koncepty. Tyto **minulé metafory a koncepty byly samy také takových rozchodem a vyjadřovaly ve své době spásnou Boží moc**. Když člověk považoval mocnosti zla za něco vnějšího, mělo smysl hovořit o Kristu jako vítězném králi, ale v dnešní situaci mohou být takové metafory škodlivé a podminovávat lidskou odpovědnost. Stojíme před **volbou**, zda použít koncepty a metafory, které používal Jan či Pavel a interpretovat je, nebo si jejich postup vzít jako model pro tvorbu nových konceptů a metafor – McFague se chce vydat druhým směrem. **Jedním z vážných problémů současné teologie je to, že i když se teologové snaží interpretovat víru přiměřeně své době, základní metafory a modely zůstaly relativně konstantní, jsou triumfalistické, monarchické a patriarchální**. Ale teologii nelze dělat se zastaralými metaforami a modely. Je třeba postupovat konstruktivně, ne anachronicky ani tím, že se uchýlíme k abstraktní řeči. To první přivádí křesťanství do **ghetta**, to druhé jej vykresluje jako něco **sterilního**.

Naše doba a teologie potřebuje nový, přesvědčivý imaginativní model vztahu Boha a světa – tak jako dříve oslovovalo Nicejsko-cařihradské vyznání, musí dnes oslovovat něco jiného. **V metaforické, konstruktivní teologii jde o:**

- **nikoli o demytologizaci, ale o remytologizaci** (*srv. Bultmann!*), a tedy odmítnutí abstraktního jazyka a snahy zbavit jazyk poetičnosti, konkrétnosti, fantazie (*srov. Sölle!*). Teogové nejsou básníci, ale nejsou ani filosofové – mají anomální místo, kde se podílejí jak na básnictví, tak filosofii.
- **práci s metaforami a modely**; metafora byla dlouho chápána jako **ozdoba**, a mělo se za to, že to, co vyjádříme metaforou, lehce vyjádříme i přímo; stále více je ovšem jasné, že **metafora je nenahraditelná, je to pokus hovořit o tom, co nám není důvěrně známé pomocí toho, co nám takto známé je**; některé metafory ovšem již petrifikovaly a tuto definici neplní (noha židle, Bůh Otec); metafory také rozněčují fantazii a osvětlují určité aspekty dané skutečnosti – „válka je šachová hra“ ukazuje na rozměr strategie, ale zamlčuje, že u války teče krev.

Jaký rozdíl je mezi modelem a metaforou? Model je metafora s trvalou silou („A model is a metaphor with „staying power““). Model získal dostatečnou stabilitu a šíří, aby představoval vzorec pro relativně koherentní výklad. **Příklad: Bůh je Otec** – je-li Bůh otec, potom jsou lidé jeho děti, hřích je vzdorné počínání vůči němu a vykoupení je opětovné získání statutu milovaného potomstva.

- jejím nejlepším popisem **není hermeneutika ani konstrukce, ale heuristika**. V *Akademickém slovníku cizích slov* je heuristika mj. umění vynalézat (*ars inveniendi*), metodický návod, jak, jakými optimálními prostředky a postupy objevovat nové (myšlenky a fakta apod.) Je to tedy teologie, která experimentuje a testuje, představuje si možnosti. Teologie vždy lpěla na „pravdivosti“, ale **metaforická teologie je nutně destabilizující, protože tvrdí, že žádná autorita nedokáže stanovit, kdo Bůh doslova je – ani Písmo, ani tradice**. Tato teologie se hodí do doby nejistoty, není to systém, je otevřená možnostem a nemůže se brát příliš vážně (*křehkost!*). **Oproti konstruktivní teologii – konstruktivní teologie má sklon ke konceptuální jasnosti na úkor obrazové bohatosti**.

Předpokladem je zde názor, že jednání více ovlivňují obrazy než koncepty, řečeno méně výlučně – **koncepty bez obrazů jsou sterilní**.

Metaforická teologie je pluralitní. To znamená:

- Protože žádná metafora nebo model se nevztahují přímo k Bohu (nepopisují jej), je jich třeba mnoho. Všechny jsou částečné a nedostatečné. **Kdyby šlo o definice, mohou se vzájemně vylučovat (Bůh je skála kontra Bůh je otec), ale jako metafory a obrazy jsou vzájemně obohacující.**
- **Je to jedna z teologií**, ne Teologie, a proto neznamená zavržení ostatních teologických projektů.

- **teologie jako interpretace situace a tradice (Písma)**

David Tracy tvrdí, že všechny současné teologie spojuje, je souhlas teologů interpretovat situaci a tradici. Předchozí kapitola se pokusila nastínit první konstantu – že současná krize potřebuje holistickou senzibilitu a jadernou odpovědnost. Nyní jde o druhý pól. U Písma – často bylo chápáno jako autoritativní text – *sola Scriptura*, i když je jasné, že víře jde o transformativní moc Boží lásky, nikoli o text. Někdy je pociťováno jako konsternující to, že v Bibli je **pluralita přístupů**. Který si vybrat? Ovšem když se zaměříme na formu, nikoli obsah, je tato otázka chybná. **Bibli potom můžeme chápat spíše jako prototyp, ukázkou snahy vyjádřit Boží lásku různými způsoby pro různou dobu. Je to právě patchworkový, potpourri charakter Písma, které dává „autoritu“, oprávnění k tomu, abychom experimentovali a nacházeli pravé obrazy pro vyjádření Boží transformativní lásky tak, aby to bylo přiměřené naší době.** Nelze vykreslit současné paradigma tak, jak jsme jej vykreslili, a potom se k této situaci vztáhnout jazykem umírajících a znovu povstávajících bohů, osobní viny a obětího smíření, věčného života atd. (*příliš zjednodušující!*)

- **křesťanské paradigma – Ježíšův příběh**

Vidět Ježíšův příběh jako paradigmatický, znamená vidět jej jako osvětlující a ilustrativní, co se týče základních charakteristik křesťanského rozumu vztahu Boha a světa. I při změnách interpretací se teolog musí vracet k Ježíšovu příběhu! Tyto charakteristiky nejsou známy pouze z Ježíšova příběhu ani Ježíšův, ale jedná se o zásadní, klasickou záležitost. Pohled McFague na Ježíšův příběh je podobná jako u tzv. **teologií osvobození**. Každá z těchto teologií, z hlediska rasy, genderu, třídy nebo jiného základního rozdílu, tvrdí, že křesťanské evangelium se staví proti útlaku, proti uplatňování moci nad slabými, proti dualismům a hierarchiím. Zkušenost **útlaku je brýlemi, které zaostřují i na problémy dneška. Tyto teologie sdílejí toto:**

- Křesťanská víra **destabilizuje konvenční očekávání a světské standardy, přinejmenším rozvrací dualismy;**
- Křesťanská víra je **inkluzivní**, dosahuje ke slabým, k cizincům, k outsiderům, k vyvrženým.
- Křesťanská víra je **antihierarchická, antitriumfalistická**, což ukazuje metafora krále, který se stal služebníkem kvůli utlačovaným a po jejich boku.

Tím se tyto teologie **odlišují od klasické**, která zdůrazňuje, že Ježíš, pravý Bůh a pravý člověk, zemřel za hříchy člověka, byl vzkříšen, stejně jako budou jeho následovníci. Odlišuje se i od tzv. **liberální**, kde Ježíš přichází, aby překonal lidské odcizení, nesmyslnost a zoufalství. V prvním typu jde zejména o smrt jako následek hříchu a dobrou zprávou je **věčný život**, v druhém o lidskou úzkost a dobrou zprávou je **nový smysl**. Teologie osvobození zdůrazňuje, že evangelium hovoří o destruktivní moci útlaku a dobrou zprávou je **nové bytí svobodné od hierarchií**. Srdcem teologií osvobození je překvapivé pozvání pro všechny, zejména vyvržené a utlačované. (*Implicitní hierarchie při jejím odmítnutí!*)

Čtyři aspekty, které se zdají být charakteristické pro Ježíšův příběh:

- **Mluvení v podobenstvích.** Jak ukazuje jejich výklad, jejich rysem je to, že jsou destabilizující, dezorientující, překlápějí očekávání a standardy. **Zároveň ovšem poskytují novou orientaci.** Podobenství jsou subverzivní a podkopávají jistotu. Novozákoník John Dominic Crossan napsal, že **adekvátní reakcí na Ježíšova podobenství je to, že se nám nelíbí. Ježíšova podobenství převracejí rozdělení na ty, kdo jsou hodni a nehodni, bohatí a chudí, židé a pohané** – a pokud tuto implikaci rozšíříme, je to subverze dualismů jako homosexuál/heterosexuál, muž/žena, křesťan/nekřesťan. (Není to inverze, ale subverze, otřesení!) Když to rozšíříme vzhledem k dnešní situaci, můžeme to využít pro destabilizaci vztahů duše/tělo, lidské/mimolidské – holismus!
- **Ježíšovo stolování s lidmi na okraji.** Můžeme chápat jako dramatické (*enacted*) podobenství. Je to inkluzivní pozvání všech k radosti a společnému jídlu, které je pro mnohé pohoršující. I zde jde o něco, co lze spojit s holistickou senzibilitou dnešní doby. Také je z toho patrné, že politické, ekonomické osvobození a ekologická, holistická senzibilita nejsou dva projekty, ale jeden. A pokud se nenaučíme spolu žít, zemřeme spolu.
- **Kříž. Radikální ztotožnění s ostatními, snaha překonat dualismy a hierarchie vzbuzuje nelibost, vyvolává hněv a touhu trestat.** To ukazuje kříž. McFague neinterpretuje toto Ježíšovo snižení jako fázi, která byla vystřídána vzkříšením, ale jako trvalou manifestaci Boží lásky. Obraz „služebníka“ ovšem již není přiměřený, ale jsou tu jiné metafory, které ukazují lásky přiměřeně naší době – model matky, milovníka a přítele.
- **Vyprávění o zjevování (Vzkříšeného).** McFague považuje interpretaci vzkříšení jako přenesení do jiného světa v dnešní době za neuvěřitelnou, a chápe ji (*srov. Sölle!*) jako Boží příslib, že s námi stále „tělesně“ bude.

• kritika monarchického modelu

Představa Boha jako všemohoucího Pána a Krále vesmíru, kterého nikdo nemůže porazit, je mocným obrazem, který vedl k „asymetrickému dualismu“ (Gordon Kaufman) mezi Bohem a světem. Bůh a svět se k sobě vztahují na dálku, Bůh zasahuje zvnějšku buď přímo, nebo nepřímo kontrolou lidské vůle. V tomto pohledu je Bůh Bohem jen tehdy, jsme-li my ničím (*přehnané pojetí!*). **Monarchický model má tři podstatné chyby:**

- **Bůh je vzdálený od světa.** V tomto obrazu je Bůh bezsvětný a svět bezbožný („In this picture God is worldless and the world is Godless.“) Podle McFague, i když se toto může zdát jako karikatura spíše než adekvátní popis západního monarchického modelu, jedná se o přímé implikace této obraznosti. (*To je skutečně karikatura, podobně jako u Sölle!*) Vzdálenost Boha od světa a nedostatek jeho zapojení do světa je ještě zdůrazněna tehdy, je-li Boží království jinovětšské (*otherworldly*). Ježíš vstává z mrtvých, aby se připojil k suverénními Otcí – tak jako máme my. (*A co inkarnace, a Ježíšovo slovo o tom, že Boží království je mezi námi?*)
- **Vztahuje se pouze k lidskému světu.** Model panování či spravování se tak týká jen devět desetin skutečnosti. Někdo by sice mohl říci, že tento model má stejně jako jiné modely své limity a je třeba jej vyvážit jinými. Problém ovšem je, že monarchický model nedovoluje jiným vstoupit na scénu. **V klasickém protestantismu je antropocentrismus tohoto modelu zřejmý z jeho důrazu na Boží slovo – král vydává příkazy svým poddaným. Boží slovo je tak pouze pro ty, kdo mohou slyšet a poslouchat – pro lidi!** (*Karikatura – Boží Slovo je přece Ježíš! A král se nestará také o dobré spravování přírody?*) Tento antropocentrický model je také

dualistický a hierarchický. Ne všechny dualismy jsou hierarchické – např. v čínském myšlení jing a jang. Ovšem model panování krále nad poddanými vede k dualistickému a hierarchickému myšlení (barevný/bílý, muž/žena atd.)

- **Bůh není jen vzdálený od světa a nevztahuje se pouze k lidskému světu, ale navíc jej ještě kontroluje prostřednictvím panování a blahovůle**, Boží jednání se děje na světě (*on world*), ne ve světě (*in world*), je externí, nikoli interní. Je to špatný obraz pro Boží moc, který vede k pasivitě na lidské straně.

- **opačný model – svět jako Boží tělo**

Modelu světa jako Božího těla hrozí opačný problém než modelu krále a jeho říše, zatímco druhý znamená vzdálenost mezi Bohem a světem, tento ukazuje jejich radikální blízkost. Druhý inklinuje k **deismu**, tento k **panteismu**. Ale sami víme, že nesplýváme s vlastním tělem. Protože mluvíme o svém těle a odlišujeme sebe a své tělo, jasně ukazujeme, že nejsme své tělo. Tento model není panteistický, ale **panenteistický**. Když domyslíme tuto metaforu, znamená to, že **Bůh je v ohrožení tak, jak vzdálený neviditelný Bůh být nemůže** (*to se neví ☺*). **Boží tělo může být ochraňováno, ale také vykořisťováno a plundrováno, ačkoli Bůh jej sám miluje. Pokud by Boží tělo bylo zničeno, pravděpodobně by si mohl vytvořit jiné, není na svém těle závislý tak jako my** (*zde se ukazuje jedna z mezí teologie McFague – spekulativní přístup, kde řadu tvrzení nelze obhájit*). Ale metafora vesmíru jako Božího sebevyjádření, jako Boží inkarnace, s sebou nevyhnutelně nese myšlenku zranitelnosti, sdílené odpovědnosti a rizika. Svět jako Boží tělo můžeme vidět jako způsob **remyologizace Ježíšova utrpení na kříži**. Tak jako se Bůh vydal v člověku do lidských rukou (což je podle McFague dávná mytologie – *pro mě ovšem pochopitelnější než její konstrukce!*), můžeme nyní zabít Boha v těle světa. Můžeme jej ovšem skutečně zabít? Víra ve vzkříšení říká, že nikoli, ale každopádně je takový Bůh ohrožený.

V monarchickém modelu zná Bůh svět externě a intelektuálně, v modelu těla jej zná intimně a důvěrně, tak jako my svoje tělo. To také znamená, že Bůh působí uvnitř procesů (např. evoluce), ne zvnějšku, i když s těmito procesy nesplývá a zůstává samostatným aktérem. A zejména – Bůh se stará o svět jako o své tělo! V důsledku to znamená, že **Bůh miluje tělesnost, což je výzvou tradiční křesťanské podezřívavosti vůči tělesnému a sexuálnímu. To vede k holistickému zájmu o svět a člověka a také o pozornost vůči tělesným potřebám** (zajištění stravy a přístřeší!) (*Ovšem v čem se toto odlišuje od implikací „klasické“ teologie?*).

Problém zla – v tradiční teologii Bůh se zlem bojuje, nebo se mu poddává jako služebník, aby od zla osvobodil ostatní. V modelu těla je zlo obsaženo přímo v Bohu, **Bůh je v jistém smyslu „odpovědný“ za zlo**, protože zlo se děje v jeho těle. Podstatnější ovšem je, že Bůh toto zlo, toto utrpení také osobně cítí. Ve staré mytologii byl Bůh (Ježíš) na kříži omezenou dobu, nyní můžeme hovořit o tom, že je **Bůh na kříž přibit navěky** („ukradený“ nápad od Pascala a Sölle). Neznačí to Boží bezmoc vůči zlu ani to, že by nepociťoval radost. Bůh pociťuje s celým stvořením bolest i radost. Moc kříže je jen jiná než moc královská (opět srv. Sölle!).

Speciální odpovědnost člověka – my jediní se můžeme stát Božími partnery v jeho úsilí. Pokud bychom zanikli, svět ztratí své lidské vědomí, i když pravděpodobně ne vědomí Boží.

Pojetí hříchu – modelu král/říše je hřích vůči Bohu, zde je hřích vůči světu. Hřích není odmítnutím věrnosti Pánu, ale odmítnutím pečovat o svět, hřích je odmítnout vzájemnou odkázanost, provázanost ve světě, hřích je to, když odmítneme být (s)vědomím, očima kosmu.

Model Božího těla také vede k svátostnému pojetí světa. Bůh není někde vzdálený, ale je doslova hmatatelný. Takový **sakramentalismus** si je ovšem vědom zranitelnosti, křehkosti a jedinečnosti. Model Božího světa působí skrze přitažlivost a přesvědčování.

- **Bůh jako matka, milovník (mileneček), přítel**

Proč vlastně používat osobní metafory pro Boha, není to něco, co patří do dětského stadia víry? McFague tvrdí, že nesouhlasí s Gordonem Kaufmanem, že Boha lze zobrazit jako skrytou tvořivost nebo překvapivou milost, protože nové obrazy musí být stejně přitažlivé jako staré. **Silné obrazy jsou vždy vzaty z bezprostřední lidské zkušenosti** – viz Duch svatý jako dech, vítr, krev a voda atd. Osoba také neznamena oddělenost od druhých, **lidská osoba je nejkomplexnější záležitost, kterou známe, je plná částí a vzájemných vztahů, je komplexní, je v ní i neproniknutelné tajemství.** Osobní činnost také dává pochopit Boží aktivitu (na rozdíl např. od obrazu, že Bůh je skála či štít). McFague si vybírá z bezprostřední lidské zkušenosti tři modely – matku, milovníka a přítele. Všechny reprezentují druhy vztahu a druhy lásky. Předmětem jejich lásky ovšem v případě Boha není jednotlivec, ale celek – evangelium podle Jana: tak Bůh milovat svět.

- **Bůh jako matka**

Model otce se stává modlářským, protože je chápán jako popis Boha. Zavedení mateřského jazyka je tedy podtržením tradice negativní teologie – **metafora vyjadřuje, jaký Bůh je i není.** Navíc je člověk stvořen podle Božího obrazu – jako muž a žena. Mluvit o ženské dimenzi Boha ovšem neznamena upadnout do tradičních stereotypů a schémat toho, co je mužské a co je ženské. O Bohu můžeme mluvit jako o „něm“ i o „ní“, ale není to ani on ani ona. Ženské metafory by měly zahrnovat ony mateřské, ale neměly by na ně být omezeny. **McFague používá model Bůh jako matka a občas Bůh jako rodič s důrazem na první.**

Tři otázky (u každého modelu se opakují):

1. **Jaký druh Boží lásky navozuje tento model? (Ref. Jakou formou lásky Bůh miluje?)**
2. **Jaký druh Boží aktivity vyplývá z této lásky? (Ref. Jak Bůh jedná?)**
3. **Co tento druh lásky říká o existenci v našem světě? (Ref. Jak máme jednat my?)**

V krátkosti jsou odpovědi na tyto otázky následující: **agapé, tvořivost a spravedlnost.**

- **agapé**

Agapé je chápána často jako **nemotivovaná** láska, láska bez zájmu, kdy jsme milováni, ačkoli nemáme žádnou hodnotu. **Avšak pokud jako lidé chceme být milováni ne navzdory tomu, jací jsme, ale protože jsme v určitém smyslu hodnotní a žádoucí, nemá totéž platit pro Boží lásku?**

Agapé byla často charakterizována jako láska, která dává, většinou v kontrastu s erótem coby láskou, která bere, a jako taková je spjata s darem života, se stvořením. **Nemůžeme ji však izolovat od jiných forem lásky, filie a erótu. Není nezaujatá. Je však nestranná,** totiž chce existenci a naplnění všech bytostí. **Rodičovská láska** je nejmocnější a nejintimnější zkušenost, kterou máme pro dávání lásky, ve kterém není zakalkulováno její opětování, i když jej oceňujeme. **Rodičovská láska chce život, a když je na světě, zvolá: „Je dobré, že existuješ!“** (Srov Boží zvolání při stvoření, které McFague ovšem neuvádí). Rodičovské lásce ovšem nejde jen o vznik života, ale také o poskytnutí výživy, usiluje o růst a plnost. **Taková agapická láska je revoluční, protože miluje slabé a zranitelné stejně jako**

silné a krásné. Lidská láska nedokáže jistě být zcela spravedlivá a nestranná, ale je to nejlepší obraz pro to, abychom vyjádřili Boží tvořivou lásku. Jako biologičtí nebo adoptivní rodiče milujeme jen svůj druh, respektive konkrétní jedince svého druhu, ale **Bůh jako matka vesmíru má zájem o všechny formy života.** Z toho vyplývá i **problém, že musí padat složitá rozhodnutí** – zdroje jsou omezené a někdy může přežít jeden jen na úkor druhého.

- **Počátek života:** model matky je nejsilnější kandidát pro pochopení stvoření jako něčeho, co jako tělo vzniká z Božího bytí. Těhotenství, porod, kojení ukazuje stvoření jako něco, co je na Bohu závislé a o co Bůh pečuje. My všichni máme dělohu jako první domov, jsme rozeni z těl matek a jsme jimi krmeni. Co lépe vyjadřuje základní realitu existence: že žijeme, pohybujeme se a jsme v Bohu? My můžeme být nejen biologickými a adoptivními rodiči, ale všechny lidské bytosti mají rodičovský potenciál vedení, podpory atd. dalších generací – jako učitelé, sociální pracovníci atd.
- **Výživa (podpora) života:** Křesťanská tradice věnovala velkou pozornost obrazům spojeným s jídlem – viz Ježíš, někdy ovšem docházelo ke spiritualizaci a zapomínalo se na skutečné potřeby.
- **Nestranná spravedlnost:** Bůh je matkou všech bytostí (de facto všeho) a přeje si jejich rozkvět.

- **tvořivost**

Aktivita Boha jako matky je samozřejmě (s)tvoření. Odhlédneme-li od vědeckých obtíží s tradičním pohledem na stvoření, **obrazy**, které tento pohled sugeruje, jsou buď **intelektuální tvoření slovem** (výtvor myslí), nebo **estetické uměním/řemeslem** (výtvor rukou), ale v obou případech vzniká něco odlišného od Boha a vede to k stavění lidstva nad přírodu, ducha nad tělo. **U modelu matky nejde ani o intelektuální záležitost, ani o záležitost estetickou, ale o fyzickou, tělesnou událost.** Jde tu o metaforu porodu (*give birth*). **Z tohoto modelu vyplývá:**

- **Bůh a vesmír nejsou zcela vzdálení ani rozdílní.** Blízkost mezi Bohem a světem v tomto modelu se ozřejmí, když uvážíme **rozdílné reakce umělce a rodiče k tomu, co zplodili.** Umělec hodnotí podle estetických kritérií, soudí, zda je to dobré či špatné. A později dílo může zavrhnout, když neodpovídá těmto kritickým kritériím. Ale dítě takto nehodnotíme. Také jej můžeme považovat za dobré nebo špatné (hodné nebo zlobivé), ale kritéria nejsou estetická, neutrální. Nejdůležitější je vztah rodiče k dítěti. Soudíme tedy v kategoriích lásky, nikoli umění. Analogicky tedy Bůh jako matka nesoudí jako umělec, ale jako rodič. (Pozn. problém konfliktu metafor – svět jako Boží tělo – a Bůh jako matka – rodí Bůh své tělo? Zde narážíme na meze.)
- **Zrušení dualismu (tělo/duch atd.).** Bůh se ke světu nevztahuje jako duch ke hmotě, ale jeho tělo je **matrix**, ze kterého se vyvíjí, vše, co je. Bůh není jen duchovní, ale také fyzický. Což ovšem neznamená, že by křesťanství bylo nějakým kultem plodnosti po vzoru pohanských náboženství.

Bůh jako matka ovšem není jen stvořitel, ale je též soudce. Je to hněv vůči hříchu. Hříchem ovšem není jako v případě modelu umělce narušení zamýšlené intence (designu) nebo rozvrat harmonie, ale to, že to, co vzchází z bytí „matky“ a náleží jí, nemá dost potravy a dalších věcí, potřebných k růstu a rozvoji. **Hřích** není rebelie vůči Bohu, rebelie „nižšího“ vůči „vyššímu“, ale je to **rebelie „vůči tělu“**, **odmítnutí toho, že je člověk součástí ekologického celku, neuznání sítě vzájemných vztahů a závislostí.** Bohu jako rodiči jde o zajištění spravedlnosti. Otec patriarcha trestá přestupky proti svému

přikázání, zatímco Bůh Otec, Abba Ježíše Krista, se stará o polní květiny a déšť sesílá na spravedlivé i nespravedlivé.

Pozn. Kde ženská „podoba“ Boha hraje v teologii roli? Moudrost (Sophia), Juliana z Norwiche ve 14. století teologie Božího mateřství, Rosemary Radford Ruether, Paul Tillich – hlubina bytí může být podle něj symbolizována mateřskými obrazy (Ruether i Tillich ovšem zároveň ukazují na nebezpečí – možné tíhnutí k infantilismu; matka může dusit a pohlcovat... - srov. Pink Floyd)

- **spravedlnost**

Známé je tzv. **dvojřikázání lásky** (Mk 12,28–31; Mt 22,34–40; Lk 10,25–28). Ale v kontextu nauky o světě jako o těle našeho Boha-matky, **je nemožné milovat Boha, aniž bychom zároveň nemilovali ostatní**. A milovat ostatní jako sebe sama znamená mj. chtít existenci druhých, přiznat jim právo na narození, růst a naplnění, jaké chceme mít pro sebe. Bůh jako matka soudí ty, kdo se sobecky odmítají sdílet s ostatními. Ovšem Bohu matce primárně nejde o souzení svéhlavých jednotlivců, ale o pozitivní podnik, ve kterém jde o vytvoření **spravedlivé ekologické ekonomie pro blaho všech jejích tvorů**. Představa spravedlivého řádu pro všechny stejně jako představa vyvolení jednotlivců pro onen svět, jsou **utopické**, protože naplnění je vždy jen částečné, ale obě představy slouží jako cíl, jako něco přitažlivého a jako kritika. Podle některých teologií osvobození je evangeliem zřízení spravedlivého sociálního, politického a ekonomického řádu. Ale to je příliš úzké – týká se to jen lidí. Je třeba zahrnout i jiné druhy a ještě nenarozené generace a jejich práva (srov. Linzey!). I když je jasné že přírodní a sociální od sebe nelze oddělovat. Měli bychom se stát matkami a otci světa a rozšířit naše rodičovské instinkty, ať už děti máme či nemáme, k „**universal parenthood**“ (Jonathan Schell – ten ovšem omezuje pouze na lidi, McFague rozšiřuje). Takový instinkt říká: „Je dobré, že existuješ“ a je schopen se omezit, ba rezignovat na sebe! Kdo je takovým univerzálním rodičem? **Např.** rodič, který se ve volném času věnuje nadaným i nenadaným dětem, sociální pracovníci, kteří pracují se závislými na drogách, knihovník, který láskyplně opravuje knihy, majitel supermarketu, který zaměstnává bývalé delikventy atd. Ve skutečnosti, dodává McFague, většina placené práce v každé společnosti a téměř každá dobrovolnická práce má potenciální rodičovský rozměr.

- **Bůh jako milovník (mileneč)**

O Bohu se v křesťanské tradici běžně mluví jako o lásce. Zdůrazňuje se přitom, že Bůh je láska, ne že láska je Bůh. Ale **málokdy se hovoří o Bohu jako milovníkovi** – až na mystiku. Snad **z obavy před sexuálním rozměrem tohoto obrazu**, nebo před představou Boží vášně, která by Boha „kontaminovala“. Ale proč takový obraz vynechat, když patří k nejdůležitějším v životě a přináší největší radost (a často i největší bolest). A nesmíme zapomenout na to, že v Písmu je Píseň písní. Bernard z Clairvaux se nerozpákoval využít Píseň písní 1,2 jako analogii k Ježíšově inkarnaci. Ježíš – to je Boží polibek, šťastný to polibek, ve kterém je sjednocen člověk a Bůh! Tradice se často obracela k obrazu milovníka, aby vyjádřila Boží blízkost. V Ozeáši je Bůh líčen jako věrný manžel, ve středověké mystice je církev Kristovou nevěstou. Některé tyto obrazy jsou sexistické, protože podřizují ženu muži, některé individualistické (mystika), ale slouží přinejmenším k tomu, že je židovsko-křesťanská nedokázala zcela eliminovat.

Podle McFague se necítíme nikdy tak dobře, než když milujeme a jsme milováni. Podstatou lásky ovšem není rozkoš, sex nebo touha, i když to vše jsou vyjádření lidského vztahu lásky. Podstatou je **hodnota (value)**. **Milujeme druhého bezdůvodně, vidíme jej jako hodnotného proto, že je takový, jaký je**. Křesťanská tradice chápala jako cíl lidské existence bytí s Bohem, jeho **zření** (viz Augustinus!), což vlastně znamená bytí s tím, koho chápeme jako nejhodnotnějšího, nejmilovanějšího. **McFague je**

ovšem nespokojená s individualismem, zásvětností a dualističností takové představy, a proto se vrací k metafoře světa jako Božího těla (*zde je ovšem sama dualistická a hierarchická!*). K lásce patří vášně – angl. **passion** znamená i **utrpení**. Je to jen náhoda? Na Ježíši Kristu vidíme, že jeho vášně pro druhé, jeho láska k druhým přináší zároveň utrpení.

1. **Jaký druh Boží lásky navozuje tento model? (Ref. Jakou formou lásky Bůh miluje?)**
2. **Jaký druh Boží aktivity vyplývá z této lásky? (Ref. Jak Bůh jedná?)**
3. **Co tento druh lásky říká o existenci v našem světě? (Ref. Jak máme jednat my?)**

Krátké odpovědi: **erós, záchrana/spása (*saving*), uzdravování (*healing*).**

- **erós**

Hovoříme o Bohu jako lásce, ale bojíme se o něm hovořit jako o milovníkovi, ale Bůh se k nám nevztahuje studeně, ale vášnivě a intimně. Lépe než jiný druh lásky vyjadřuje erós **hodnotu** milovaného. V dnešním světě, kde musí být podtržena vnitřní hodnota (*intrinsic value*) světa, je erós jako láska k hodnotnému nutným aspektem Boží i lidské lásky. Vědomí, že erós je touha po sjednocení s hodnotným ovšem předpokládá situaci rozdělení v protikladu ke stavu původní jednoty (všechny lásky jsou v rozdílných perspektivách takovým úsilím o jednotu). **Co z tohoto chápání Boží lásky vyplývá?**

- **Hodnota světa.** Bůh miluje svět, protože je hodnotný. Proto je třeba odlišení od tradičního chápání světa jako něčeho, co leží v hříchu. Zde Bůh miluje svět „navzdory“, ne „protože“. Je to láska, kterou jako lidé nedokážeme vždy naplnit – v partnerském vztahu může přijít např. nemoc, závislost atd. Zde se však jedná o model Boží lásky k nám. Tradiční křesťanské, a zvláště protestantské učení o hříchu a zkaženosti, vede k nedůvěřivému pohlížení na svět obecně i v detailech.
- **Bůh potřebuje svět.** V pohledu, kdy je Bůh nehybný hybatel nebo vládnoucí monarcha, je Bůh nezávislý, a je nepředstavitelné, že by něco chtěl (a už vůbec ne intimní vztah se svým stvořením). Bůh smlouvy s Izraelem a soucitný Bůh Ježíše Krista takovým nehybným hybatelem ani absolutním monarchou není. Králové nepotřebují své poddané, leda proto, aby poslouchali jejich rozkaz. I matky milují své děti, i když lásku neopětují – ačkoliv v takové opěťování doufají. Milovníci ovšem takovou odezvou chtějí a potřebují. My jsme takřikajíc, mysl, ruce a nohy těla (*srov. Sölle!*). Bůh jako milovník se nezajímá o záchranu určitých jedinců, ale o záchranu světa, všech druhů flóry a fauny, o kosmos, který je odcizený a roztržštěný. A my jsme potřební, jinak by mohl milovník ztratit své milované, Bůh nás potřebuje, abychom mu pomohli zachránit svět. To je samozřejmě jiný pohled na spásu než pohled tradiční, kdy je dílo spásy Boží věci a člověk je může jen přijmout.
- **Spása (záchrana) je znovusjednocení milovaného světa se svým milovníkem, Bohem.** Ti, kdo pomáhají sjednocovat rozbitý svět, jsou nazýváni učedníci. Ježíšova odpověď jako milovaného na Boha jako milovníka byla tak naprostá, že jeho život a smrt byly zjevením velké Boží lásky ke světu. Jeho osvětlení této lásky, jeho příchod k těm nejmenším, vyvrženým atd., je paradigmatická pro Boží lásku, ale existují i jiné paradigmatické postavy. To znamená, že Ježíš se ontologicky neodlišuje od jiných postav (křesťanských i nekřesťanských), které ukazují Boží lásku ke světu. Příklady učedníků: John Woolman, Sojourner Truth, Dietrich Bonhoeffer, Dorothy Day, Martin Luther King jr.

- **záchrana/spása**

Křesťanství ví o tom, jaké tajemství obklopuje zlo a hřích. Kontext Boha jako milovníka prohlubuje tuto perspektivu. I když chceme milovat svět správně, nevíme, jak to udělat. I přes nejlepší motivy a naše úsilí, jsme schopni věnovat pozornost pouze částem Božího těla, což může znamenat zhoršení ostatních částí. Jsme v „**no-win situation**“. Perspektivu hříchu prohlubuje i vědomí jaderného nebezpečí. Je to nové pokušení. Had v ráji pokoušel, že budeme znát dobré a zlé. Nový had nabízí naprostou moc nad dobrem a zlem. A tak se můžeme stát ničiteli života (*un-creators of life*). **Jaderná síla** je stejně jako had v zahradě součástí přírody, sama o sobě není ani dobrá ani zlá, ale jako pokušení lidského sebezbožnění nás zasahuje jako zlo. Hrozba jaderného holocaustu symbolizuje krajní hřích, kterého jsou lidé schopni. Že jsme takového hříchu schopni, je zjevné v jiném holocaustu, holocaustu židovském. Stojíme mezi těmito **dvěma holocausty**, které svědčí o hlubinách lidského zla a osvětlují přirozenost hříchu jako takovou: je to přání být jako Bůh s kontrolou nad dobrem a zlem, životem a smrtí. **V našem kontextu není tedy hříchem odvrát od transcendentální moci, ale od vzájemné závislosti s jinými bytostmi, včetně matrixu bytí, z kterého pramení veškerý život.** Není to hřích nevíry, ale **odmítnutí vztahu – odmítnutí být milovaným našeho milovníka Boha a odmítnutí být milovníkem všeho, co Bůh miluje.** S klasickým pohledem na hřích tento pohled spojuje je zaměřenost na sebe, která porušuje balanci (*srov. Lutherovo: incurvatio in se*), nejhlubší touha veškerého života po sjednocení se vším ostatním existujícím – láska symbolizovaná sexuálním spojením – se zvrátí v sebelásku. Naše svoboda k takovému rozvratu je patrná na útlaku pohlaví, rasy, třídy, v genocidě ostatních národů, v zhoršení ekosféry a v jaderné hrozbě. Stále zdůrazňujeme tragický kontext, ve kterém se hřích objevuje, ale mnoho, co nazýváme zlem, pramení z lidské aktivity, z neochoty směřovat svou vášeň k jednotě (*srov. Elertovo: hřích jako syntéza osudu a viny*). V tomto kontextu se McFague opět ptá, zda není **Bůh v nějakém smyslu zodpovědný za zlo, které se objevilo v evoluční a lidské historii.** Typy odpovědí:

- **Moderní verzí Augustinovy teodiceje** je, že vesmír je tak komplexní a složitý, tak propojený, že zlo je relativní koncept. To, co je zlo pro jeden druh, může přinášet dobro pro jiný druh. Bůh je umělec vesmíru a jen on může vidět krásu všeho v komplexnosti. Augustinova teodicea je implicitní v Boží odpovědi Jóbovi – Kde jsi byl, když jsem kladl základy Země? (Job 38,4a) Podle McFague to může být intelektuálně a esteticky uspokojivá odpověď, ale je to studená, bezcitná odpověď, která nám dává pocítit, že Bůh se nestará o utrpení svého tvorstva.
- **Ireneovská teodicea** argumentuje lidskou svobodou. Svoboda je nutná k lidskému dospění, zlo je pedagogický prostředek. Bůh se identifikuje s bolestí dospívání. To ovšem podle McFague předpokládá optimismus pokroku, který v evoluci nevidíme.
- **McFague** proto nabízí tento model: **Bůh trpí s těmi, kdo trpí.** Bůh nebyl v nacistických koncentračních táborech, ale tyto tábory jsou v Bohu. Bůh jako milovník se naprosto staví proti hrůzám, které byly způsobeny jeho milovaným, a nepodílí se na nich – jen tím, že stvořil svět, v kterém se zrodili ti, kdo působí bolest. Bůh zakouší bolest tak, jak může jen milovník. Milovník Bůh přijímá bolest do vlastního bytí, **Bůh pociťuje bolest na vlastním těle bezprostředně a naprosto (zde jak sama přiznává je blízko pozicím některých procesuálních teologů).** /Podle Rahnera to ovšem znamená jen to, že Bůh je ve stejné bryndě jako my! Ovšem McFague pokračuje, jak vidíme dále, ale neznamená její řeč o o tom, že Bůh je na kříži světa až do skonání věků, právě toto?/ **Znamená to, že se záchrana (spása) děje jen skrze Boží utrpení s námi? To je jen druhá stránka utrpení, ta druhá. První a hlavní je odpor a aktivní úsilí o spásu, scelování těla, sjednocování dualismů a hierarchií.** V klasickém pohledu přináší Ježíš smíření sám a jednou pro vždy, ale spása není něco, co pro nás kdysi někdo vykonal. Spása, záchrana se děje pořád, je to pokračující uzdravování rozděleného, na kterém spolupracujeme spolu s Bohem. To ovšem neznamená, že by Ježíš nebyl paradigmatickou postavou. Čas od času vidíme Boha v milovaných, kteří pracují a trpí, aby uzdravili rány

způsobené sobectvím. Ovšem milovaný v tomto modelu není to či ono individuum, ale svět. (*Není v tom rozpor? A každopádně nevede to nakonec k utilitarismu?*) Klasické, objektivní rozumění hříchu a vykoupení nepomáhá v našem věku, je to součást zastaralé mytologie. My sami se podílíme na svém spasení, soteriologie se zde dostává do blízkosti etiky. (*Co znamená toto? We are loved and saved only as we love and work to save the world – to už je naprosté zvrácení teologie, spása skutky!*)

- **uzdravování**

Spojnice mezi spásou a uzdravováním je jasná. Pokud máme scelit poničené tělo, je třeba uzdravovat. V nejlepším případě je to nouzová pomoc. Nejde o rychlé a zázračné spravení a ti, kdo léčí, bývají v průběhu léčby sami zranění. Ne všechny části těla přežijí a břemeno těch, kdo se angažují v tomto díle, se často zdá větší, než mohou unést. V takových chvílích jim dodává energii zjevení Boha v paradigmatické osobě Ježíše Krista, vědomí, že Bůh, zdroj bytí je na straně těch, kdo se o uzdravování pokoušejí. **Několik rysů uzdravování:**

- **Model uzdravování ruší dualismus mezi tělem a duchem** v tradičním pojetí vykoupení (*opět karikuje!*). Je to také překonání antropocentrismu, neboť tělesnost sdílíme s ostatními tvory. Ježíš měl velké pochopení pro ty, kdo trpěli fyzickou bolestí.
- **Přiměřenost pro představu spásy v ekologickém, evolučním kontextu.** Jestliže budeme zdraví charakterizovat jako **vyváženou integraci všech částí organismu**, uzdravení či spása těla znamená vyrovnávání disbalancí. **Hřích** je lidské přání vše ovládnout zničit, vlastně **disbalance**, místo toho, aby se člověk stal součástí celku. Ekologické chápání světa znamená, že si svět představujeme podle organického než mechanického modelu, proto neexistuje jednoduchá technická oprava ani neexistuje uzdravení – je jen lepší a horší zdraví. Někdy je možné jen nepřipojit se k těm, kdo způsobují nemoc.
- **Odpor a ztotožnění** – odpor (*resistance*) vůči nemoci a chaosu, boj proti děláním trhlin ve zraněném těle, a ztotožnění s těmi, kdo trpí bolestí. Je třeba vojenské obraznosti, i když mnohé odpuzuje, abychom vyjádřili Boží hněv vůči těm, kdo zraňují tělo a utlačují ducha milovaných (srov. Ježíš – Lk 4,18–19). Ovšem zde je třeba uvést dvě omezení – bojovat neznamena nutně sáhnout k **násilí** (*jinak nebezpečí teologie osvobození*) a nutné osobní zranění („nastavení druhé tváře“) neznamena přijetí porážky – v obou případech je dobrou ilustrací M. Gándhí. **Milovník trpí bolestí milovaných velmi hluboce a podstoupí jakoukoli oběť (viz Ježíš).** Ale **druhá, pasivní stránka utrpení** musí být skutečně viděna jako druhá, protože pokud se stane rozhodujícím rysem spásy, dochází k přijetí státu quo nebo k romantizování utrpení. V tomto modelu ovšem není utrpení spásné, je jen nevyhnutelné: je to riziko těch, kdo jsou na straně těch, kdo trpí a kdo jsou utlačováni. Opět jsou tu učedníci, kteří stojí na straně ostatních, nejsou to žádní „svatí“, ale lidé se svými každodenními problémy, kteří často bojují proti vlastní touze po pohodlí a penězích, trpí osamělostí, mají strach o rodinu a strach ze smrti, ale přesto svůj boj nevzdávají (Dorothy Day, John Woolman atd.). Tyto lidi spojuje radikální a **inkluzivní láska**. V naší ekologické éře je ovšem třeba rozšířit lásku i k těm, kdo jsou mimo náš druh. Je třeba soucitu, empatie, **můžeme se ztotožnit s Ježíšovým utrpením v Getsemane i se smrtelným zápasem umírajícího ptáka.** (*Linzey!*) **Dílo spásy** v tomto modelu ovšem není konáno pouze nebo zásadně nějakými paradigmatickými osobnostmi, ale děje se na mnoha úrovních, v boji proti diskriminaci a útlaku, v ekologickém spravování zahrádky atd.

- **Bůh jako přítel**

Problém toho, co je přátelství – podle C. S. Lewise je přátelství „nepotřebné“ – jako filosofie a umění. Podle průzkumů v Americe málo mužů mělo zkušenost přátelství, respektive přátelství neexistovalo. Podle Aristotela naopak by člověk bez přátel nechtěl žít, i když by měl všechny ostatní statky. Podle Aristotela může být přátelství jen mezi rovnými, proto nemůže existovat přátelství mezi Bohem a lidmi. To se ovšem může v křesťanském pohledu lišit: Mt 11,19; J 15,15b („*Nazval jsem vás přáteli, neboť jsem vám dal poznat všechno, co jsem slyšel od svého Otce*“). Prakticky všichni, kdo o přátelství píšou, se shodují, že přátelství nespadá do sféry povinností, funkcí nebo práce/úkolů (*office*).

1. **Jaký druh Boží lásky navozuje tento model? (Ref. Jakou formou lásky Bůh miluje?)**
2. **Jaký druh Boží aktivity vyplývá z této lásky? (Ref. Jak Bůh jedná?)**
3. **Co tento druh lásky říká o existenci v našem světě? (Ref. Jak máme jednat my?)**

Krátké odpovědi: **filia, podpora (*sustaining*), společenství (*companionship*).**

- **filia**

Jsou vztahy, které jsou jednostranné a utilitární a které nazýváme přátelství, ale přátelství takové ve skutečnosti není. Přátelství bylo předmětem časté chvály, ale **v křesťanství bylo dáváno do protikladu k agapé – filia jako preferenční a exkluzivní, agapé jako nevýběrová a inkluzivní (kritika elitářství v přátelství!)**

McFague má za to, že s přátelstvím jsou spojeny **tři paradoxy**:

- **Svobodně zvolený závazek** (J. Z.). Základem přátelství je svoboda, což tvoří část jeho síly. Všechny ostatní vztahy jsou spojeny s povinností, užitek či přáním. Ale jakmile vstoupíme do přátelství, utvoří se jedno z nejsilnějších pout, pouto **důvěry**. Hříchem proti příteli je **zrada**. Důležitým prvkem přátelství je **společná vize** (viz C. S. Lewis). Pokud je tento zájem příliš praktický a speciální, jako například sledování fotbalu, jde spíše o „známost“. Přátelství mezi bohem a lidmi můžeme vidět jako zaměřené na **společný projekt: spásu, blaho země**. Na rozdíl od přátelství mezi Bohem a jistými mystiky není přátelství hleděním na sebe, ale hleděním ke společnému cíli (*ovšem tady i jiné McFague karikuje mystiku tím, že ji individualizuje – ale viz Eckhart a jeho vita activa a contemplativa, Tauler!*)
- **Inkluzivní exkluzivita** (J.Z.). Ve vztahu dvou je zahrnut prvek inkluzivity, protože odevzdání se společné vizi není limitováno na dva. Mnozí mohou stát bok po boku, být spojeni společnou vizí. Otevřenost je dána i tím, že potěšením není jen stejné myšlení, ale i rozdílnost (*zde lze opět rozšířit o C.S. Lewise*)
- Ve vztahu, který je spojován s dětmi a anděly, je vyžadována **dospělost**. Ze všech uvedených vztahů je dospělost potřeba nejvíce, neboť je tu ústřední vzájemnost a péče jednoho o druhého.

Z hlediska Boha se jedná o model naděje. Bůh je s námi, přítomen ve světě jako náš přítel a spolupracovník a přítomný ve společenství přátel, které se nazývá církev, což je shromáždění těch, kdo se oddali vizi uzdraveného, osvobozeného světa.

- **podpora (udržování)**

Jádrem modelu je radost z toho, že jsme s ostatními. Není náhoda, že nejběžnější aktivitou mezi přáteli je **sdílení jídla**. Radost z dobrého jídla a konverzace s lidmi, kterým důvěřujeme, je symbolem velmi hlubokého naplnění. Jídlo, podobně jako sex, sjednocuje, ale je inkluzivnější, protože jej

můžeme sdílet s každým. **Ježíšovo stolování s lidmi na okraji** (Mt 11,19) ukazuje tuto inkluzivitu a představuje tehdejší „skandál“. **Tento model naděje, kdy Bůh stojí po našem boku, od nás vyžaduje největší odezvu, je nejvíce rovnostářský a nejvíce požaduje. Zve nás k tomu, abychom si svobodně zvolili Boha, který si svobodně zvolil nás, ale zvolit si takové přátelství znamená, že budeme oddáni Boží vizi naplnění pro všechny.** Sdílené jídlo, které uspokojuje tělo a potěšuje ducha, je tu pro lidské i mimolidské vyvržence, je metafora společenství zřízeného Bohem jakožto přítelem. V jídle mezi přáteli je vždy vítán cizinec, což odpovídá řecké (antické) i křesťanské tradici.

- **společenství**

Obraz církve jako Kristova těla je limitovaný. Společenství Ježíšových následovníků není Božím tělem, není univerzální komunitou, která vše zahrnuje, ale je to jeden ze způsobů, jak se starat o tělo světa. Být Ježíšovým přítelem znamená stát mu po boku se všemi ostatními kvůli společné vizi. **Ze společenství s Ježíšem a sdílení jídla se všemi, jsou pro dnešní ekologický, jaderný věk důležité dvě věci:**

- **Antimodel strachu z ostatních.** To, co charakterizuje mentalitu, která vede k jaderné eskalaci, je mj. extrémní xenofobie, strach z cizího, jiného, toho, co je vně. Takový strach je silný u všech lidí i u zvířat (teritoria!). Těžko vymyslíme přesnější symbol xenofobie než jaderný holocaust. Je to sebevražedná xenofobie, takový strach z cizinců, že raději zničíme vše, i sami sebe. Inkluzivní charakter křesťanské vize, jak je symbolizován sdílením jídla s vyvrženci a cizinci, je silným protimodelem xenofobie. Cizinci nemusejí být nepřátelé, v jistém smyslu jsme všichni cizinci, a když riskujeme setkání s cizinci, mohou se dít překvapivé věci.
- **Péče o druhé.** V ekologickém, jaderném věku není odmítnutí xenofobie dostatečné. Je třeba vybudovat nový druh společenství, budovat společenství na mnoha úrovních (srov. *Konrad Lorenz – překonání agresivity*). Nemusíme při tom být křesťany nebo vyznavači jiných náboženství, abychom v sobě vytvořili takovou sensitivitu.

3.2. Výborní, přirození křesťané: Jak máme milovat přírodu?

Témata z knihy *Modely Boha* doplníme ještě některými důrazy, které autorka uvádí v knize ***Super, Natural Christians: How we should love nature?*** (Minneapolis: Fortress Press, 1997) Tato kniha je poslední ze série čtyř knih o náboženském jazyku. V *Metaphorical Theology* bylo základem tvrzení, že jsou možné alternativy k tradičním metaforám, protože veškerý náboženský jazyk je metaforický. *Modely Boha* experimentovaly s dalšími alternativními modely – Bůh jako matka, milovník a svět jako Boží tělo. *The Body of God* se pokoušelo o systematickou teologii pomocí jednoho z těchto modelů.

Teze této knihy může být stanovena jednoduše: **Křesťanská praxe lásky k Bohu a člověku jako subjektům, kteří mají být milováni pro sebe v sobě, by měla být rozšířena na přírodu.** McFague se řečnický táže: Křesťané by měli přírodu respektovat, užívat jí uvážene, ale milovat ji – není to extrém? A vzápětí odpovídá, že bychom přírodu milovat měli, protože křesťanský Bůh je vtělený. Bůh nepohrdá fyzickou realitou, ale miluje jí a sjednocuje se s ní. Křesťanská tradice je plna tělesného jazyka: Slovo učiněné tělem, chléb a víno, které se stávají tělem a krví Kristovou, tělo církve. Jedním z hlavních přínosů ekologického modelu křesťanství je rozšíření jeho modelu subjekt-subjekty na přírodu. **Pro většinu současných křesťanů vymezení končí u lidí.** Gn 1,31 – **Bůh prohlašuje, že příroda je dobrá sama o sobě.** Boží prohlášení zde je estetické. Protože Genesis je často obviňována, že je základním protipřírodním textem, je třeba to zdůraznit. Pisatel první kapitoly nás nenechává na

pochybách, že jeho zvěstí je dobrota stvoření – opakuje tvrzení o tom, že je dobré sedmkrát! Jak jsme to mohli opomenout? Sedmkrát je to opakováno, jako když učitel vtouká něco línému žákovi do hlavy. Zvěstí Genese není panování, ale ocenění. V Bibli je ovšem mnoho míst, jak praktikovat milující oko vůči Bohu a jiným lidem, ale jen málo biblických vodítek pro praktikování lásky k přírodě. **Pro většinu dějin křesťanství hlásalo dobrou zprávu lidem, a zapomínalo na to, že vykupitel lidí, je také stvořitel všeho, co je. Je to nedostatek, chyba křesťanské víry a subjekt-subjektový model by měl být rozšířen i na přírodu.**

Dvě z největších ovlivnění zde: **procesuální filosofie a feministická epistemologie.**

- **výborně se starat o přírodu**

Když autorka poprvé přijela do britské Kolumbie kvůli pěší turistice, potěšil ji turistický reklamní slogan: „**Super, Natural British Columbia**“. Tehdy jsem si pomyslela, že slovo by se mělo používat právě tak, s čárkou. Jsme ovšem jako křesťané ochotni se čárky vzdát, vzdát se „nadpřirozeného“ a žít na Zemi a pro Zemi? To by znamenalo naprostou změnu běžných křesťanských představ, které popisuje **Ludwig Feuerbach**, když píše, že příroda a svět nemají pro křesťany žádnou hodnotu a že **křesťané myslí pouze na sebe a spásu své duše**. Ačkoliv to napsal Feuerbach v 19. století, **Feuerbachův komentář přesně popisuje velký počet křesťanů**, jak „pravcových“ (evangelikálové), tak „levicových“ (těch, kdo jsou ovlivněni New Age). Mám podezření, že ani jedna skupina by čárku nepřijala.

V této knize zastávám, že křesťané by neměli být pouze „přírodní“, ale také „výborní“, super a natural – tj. chápat se jako ti, kdo se blahem přírody zabývají v nadměrné míře. Křesťané jsou ti, kdo by měli **milovat utlačované**, nejzranitelnější v Božím stvoření, protože podle evangelia jsou to ti, kdo si zaslouží přednost. Křesťané by tedy měli být výborně přírodní (superpřírodní?), protože **Zemi můžeme chápat jako „nového chudého“**. „Planetární agenda“ nám předkládá mnoho úkolů: ekonomickou revoluci pro globální rovnost a udržitelnost, vzdělávací a reformy a reformy postavení pro ženy na celém světě, legislativu kontroly znečištění atd. Seznam je dlouhý a je tu dost práce pro každého. Malým kouskem této agendy, kterým se budeme zabývat, je **křesťanská senzibilita**, souboru náboženské tradice, která měla dlouho pověst toho, že je nadpřirozená (nadpřírodní) a proti-přirozená (proti-přírodní). Je to senzibilita, která byla často lhostejná k přírodnímu světu a přinejlepším jej viděla jako cestu k Bohu nebo jako zdroj, který má být uchován. **V nejhorších případech pak křesťanství přispělo k ničení přírody, když datum Genese „panovat“ nad přírodou sloužilo jako povolení k vykořisťování.** Jakmile si uvědomíme, že způsob našeho myšlení o přírodě ke konvencí, že je to způsob vidění, který je implicitní v naší kultuře, ale nejde o nic absolutního a věčného, uvědomíme si, že je možná změna.

- **změna senzibility (konec subjekt-objektového vidění světa)**

Tato **změna vnímání, senzibility se děje skrze změnu metafor. Základním západním modelem** pro chápání sebe, světa a Boha bylo na Západě „**subjekt**“ vs. „**objekt**“ (předmět). Cokoli víme, víme prostřednictvím tohoto modelu: jsem subjekt poznávající svět (přírodu), druhé lidi a Boha jako objekty, předměty. Jde o tak hlubokou strukturu v našem myšlení a konání, že si obvykle nejsme vědomi toho, že *se jedná o model*, a to **nikoli model nevinný, protože je dualistický, hierarchický, individualistický, a utilitární**. Je to model, který byl obzvláště ničivý pro přírodu, protože od vědecké revoluce v 17. století, kdy byla poprvé příroda chápána jako mrtvý stroj spíše než živé tělo jako ve středověku, se stala příroda *předmětem par excellence*. **Konečným výsledkem subjekt-objektového**

myšlení je smrt já. Subjekt, který se vydá poznat svět jako předmět, objekt, kolonizovat a kontrolovat všechny ostatní, končí tím, že je sám zničen. Svět se není schopen přizpůsobit takové aroganci. Důvod proč dává lepší smysl **model subjekt-subjekty** než model předcházející je ten, že podle evolučního, ekologického obrazu skutečnosti běžného v současnosti, jsme v podstatě **vztahová stvoření** – stejně jako všechno ostatní. Strom například není předmětem, jehož části můžeme zničit, aniž bychom tím ovlivnili zbytek stromu, ani to není osamocená entita, jejíž blaho či zánik by neovlivnila další v přírodním prostředí, včetně nás. Předměty, objekty jsou „věci“, které ostatní mohou měnit, jak se jim zamane, bez následků, zatímco subjekty ovlivňují druhé a jsou jimi ovlivňovány (*skutečně lze věci ničit bez následků?*) **Tato kniha je experimentováním s modelem světa subjekt-subjekty**. Není to popis – stejně jako v předchozím případě.

- **subjekt-subjektové vidění světa**

McFague vkládá zlomek autobiografie. Když jí bylo 14 let, byla na túře v horách ve Vermontu. Nikdy nebyla nasáklá západním platónsko-karteriánským vědeckým dualismem subjekt-objekt, který kritizují feministky. Spíše zažívala opak – oceánický pocit jednoty, vše bylo jedním Subjektem. Až na túře spatřila malou krásnou, tříbarevnou fialku a byla uchválena její zvláštností, nádherou a křehkostí. Nebyla pro ni objektem, předmětem, ale zvláštním jsouncem. Svůj vztah pociťovala jako subjekt-subjekt. **Model subjekt-subjekty není opakem subjekt-objektového vztahu, ale je to vztah jiný.** Subjekt-objektový vztah předpokládá hierarchický dualismus. **Jeho obrácení (žena/muž; příroda/lidé) znamená pokračování dominance.** Model, který navrhujeme je vztahový, odvozený z evolučního, ekologického obrazu reality. U subjektů je také důležitá jedinečnost, každý subjekt je jiný (není žádný esenciální člověk). AIDS stejně jako klíště jsou subjekty ve svém vlastním světě. Když mě napadnou, nemám je samozřejmě ctít, ale bojovat s nimi. Subjekt-subjektový model mi však pomáhá vidět, že virus není proti mně, ale jednoduše „dělá svou věc“ ve svém světě. Tento model mi pomáhá nechápat to jako trest. **Svět není organizován kolem mě, pro můj prospěch nebo moje potrestání. V neuvěřitelném komplexu miliard subjektů nemůže být jediným kritériem to, co je „dobré pro mě“.**

Druhým bodem ohledně subjekt-subjektového modelu je rozpoznání, že je to právě model. Je výsledkem rozhodnutí, že jde o něco přiměřeného. Žádný model nepostihne vše, ale otázka zní, který je lepší. Který model více odpovídá faktům a který nám pomáhá žít na planetě lidštěji? Obojí se snaží lépe plnit subjekt-subjektový vztah. V postmoderním vidění skutečnosti charakterizuje aktivita a ovlivňování nejen lidské bytosti, ale také zvířata, stromy a rostliny, oceány a vítr, Zemi jako celek. Není to nebytný a statický celek. Představme si třeba příklad starého, izolovaného člověka, který žije se svou kočkou. Jaký model je zde lepší – subjekt-objektový, nebo subjekt-subjektový? Subjekt-objektový model navíc vede k zpředmětnění, objektifikaci druhých lidí i světa přírody. Jako konstrukce může subjekt-subjektový model způsobem, který nám pomůže vrátit se do našeho prvotního světa, světa v dotyku, **světa dětství – nyní však s druhou naivitou.** Nemůžeme se do toho světa vrátit nevinně a přímo, ani bychom si to neměli přát. **Nemůžeme se vrátit do dělohy a k prsům ani se rozplynout v přírodě jako děti (a jak by si to přáli hlubinní ekologové a romantici). Je to ovšem cesta k zralému, nuancovanému smyslu pro já i svět.**

- **křesťanská přírodní spiritualita**

Řečeno jednoduše, křesťanská přírodní spiritualita je křesťanská praxe (rozjímavá praxe) rozšířená na svět přírody. **K jednotlivým pojmům:**

- **Spiritualita.** Hovořit o spiritualitě je dnes **riskantní**, protože se s ní setkáváme v současné kultuře všude. Mluví se o ní v souvislosti se zážitky blízkosti smrti, praktikami New Age atd. Také byla chápána jako protiklad náboženství (zejména toho, co se děje v církvích). Ovšem spiritualita je také starým křesťanským pojmem. **V roce 1977 ji Skotská rada církví definovala jako „zkoumání toho, co znamená stávat se člověkem“.** A „**stávat se člověkem**“ definovala jako „**snahu růst ve vnímavosti vůči sobě, druhým, mimolidskému stvoření a Bohu, který je v rámci i mimo rámec tohoto celku**“. Křesťanská spiritualita tedy **není principiálně „náboženský“ vztah.** Nejde hlavně nebo výlučně o vztah jednotlivce s Bohem. **Spiritualita je rozvíjením pozornosti, vědomí a znalostí o jiném/druhém (Bohu, sobě, přírodě),** abychom mohli reagovat na toto tohoto jiného/druhého vhodně. **Spiritualita s ohledem na svět přírody znamená růst v senzitivitě k ní stejným způsobem jako rosteme v senzitivitě k Bohu a jiným lidem.** Křesťanská spiritualita je definována radikální láskou – jak vidíme ve zbožnosti a praxi svatých.
- **Křesťanská (křesťanství).** Křesťanská přírodní spiritualita jako křesťanská praxe ve vztahu k přírodě znamená starost o přírodu. **Znamená to aplikaci „osvobození utlačovaných“ na přírodu.** V dnešní době musí být evangelium nestabilizující, inkluzivní lásky rozšířeno na přírodu a nezastavovat se u našeho druhu. **Těm, kteří říkají, že Ježíš nerozšiřoval svou lásku na přírodu, odpovídáme, že ji explicitně nerozšiřoval ani na otrocky, ženy nebo „barevné“ (Skutečně ne?)** Křesťanská přírodní spiritualita je krokem od kmenového Boha k univerzálnímu Bohu, od Boha, který se zajímá o „mě a můj druh“ k Tomu, který má zájem o celé stvoření. Křesťanské jednání je spjata s osvobození utlačovaných a péčí o ně, nemá zájem o uctívání přírody. Dále se odvolává na **Leonardo Boffa a jeho „sociální ekologii“.** Dokud nebude příroda zdravá, nemůže dát chudým to, co potřebují k uspokojení svých základních potřeb, a pokud my, zejména my privilegovaní z prvního světa nesnížíme své využití energie, příroda nemůže být zdravá. **Spravedlnost a ekologie nejsou dvě různé věci, ale dvě strany jedné mince.** To je zřejmé, ovšem ekonomický systém, který panuje na celém světě, evangelium neomezeného růstu, odmítá uznat „sociální ekologii“. **John Cobb** nazývá oddanost tomuto systému „**ekonomismus**“: jeho bohem je neomezený ekonomický růst, jeho kněžími ekonomové, jeho evangelisté ti, kdo dělají reklamu, a laiky jsou konzumenti. Katedrálou tohoto náboženství je supermarket, ctností je soutěživý duch, a hříchem, když je někdo nevykonný. Cestou ke spáse je „shop till you drop“. Nic nemá vnitřní hodnotu, nic a nikdo není subjektem, všichni jsou předměty v ekonomickém stroji a slouží neukojitelnému apetitu hrubého národního produktu. My sami nemůžeme přírodu zachránit, ale můžeme přestat přispívat k degradaci přírody a jejímu zpředmětňování. **Radikální láska k zranitelným a utlačovaným je kontra-kulturní; je v přímém rozporu s náboženstvím ekonomismu.**
- **specifické rysy křesťanské přírodní spirituality**

Co jsou **specifické rysy křesťanské přírodní spirituality?** Obecně je **základem tradice inkarnace – vtělený Bůh, Slovo, které se stalo tělem.** **Ježíšovo působení** nám říká, že Bůh miluje chudé v těle, což znamená, že Boží lásku lze rozšířit na přírodu, nového chudého. V našem čtení křesťanství je specifickým rysem inkarnacionalismu zaměření na utlačované, zraněné, trpící těla, ty, kteří trpí bolestí kvůli nezájmu či lačnosti mocných. **Jak můžeme rozumět Ježíšově službě v jejím rozšíření na přírodu?**

- **Dekonstruktivní fáze v podobenstvích.** Převrácení hierarchie lidí/příroda stejně jak to vidíme v Ježíšových podobenstvích (bohatí/chudí; spravedliví/nespravedliví; mocní/slabí);

- **Rekonstruktivní fáze v uzdravování.** Ježíšovo uzdravování ukazuje, že spása znamená uzdravování těl, a tedy že zhoršování ekosystému naší země je urážkou Boha, který si přeje nejen blaho lidí, ale celého stvoření.
- **Prospektivní fáze v Ježíšově praxi stolování.** Ježíš jí s hříšníky, celníky, prostitutkami, zkrátka s vyvrženci tehdejší společnosti. To ukazuje jeho solidaritu se základními potřebami utlačovaných, kdy jde o tělesné zdravá a spravedlnost. Zároveň je to předjímka eschatologické hostiny, kdy má celé stvoření dosáhnout pokoje.
- **Příroda (přírodní).** Pokud má křesťanství mnoho významů, příroda má ještě více. Je mnoho pojetí přírody, na přírodu je mnoho pohledů. **Příroda není esencialistická kategorie.** Žádná z našich interpretací přitom není nevinná či absolutní. Příroda/přirozenost byla odedávna chápána jako norma, která šla přinejmenším k Aristotelovi, který chápal otroky a ženy jako přirozeně méně hodnotné než svobodné muže. Příroda měla stejný podřízený status jako žena, i když byla užívána jako norma k podřizování ženy. Ještě jednou tedy: **příroda, tedy její chápání, je naším konstruktem.** Jak tedy máme jako křesťané chápat přírodu? **McFague nabízí velkou a malou odpověď**
 - **Velká odpověď:** o přírodě bychom měli přemýšlet na základě toho, co nám říká postmoderní věda a ekologie. Obraz, který kreslí, je takový, že přírodní svět charakterizuje evoluční změna a novost, struktura stejně jako otevřenost (či zákon a náhoda), vztaženost a propojenost, s tím, že individua existují jen v rámci systémů a systémy mohou být vyjádřeny modely organismu a společenství. Toto chápání se odlišuje od **středověkého**, které vidělo přírodu jako fixní, teleologickou, hierarchickou, antropocentrickou, dualistickou, s jednotlivostmi důležitějšími než systémy a „královstvím“ jako příslušným modelem. A je to ještě ve větším napětí s **newtonským** pohledem na přírodu, který byl deterministický a atomistický, redukcionistický a dualistický, s primární analogií stroje.
 - **Malá odpověď:** Předpokládá velkou odpověď („Na počátku byl vztah.“) jako svůj kontext. **Jde v podstatě o lokální aplikaci.** Stejně jako milujeme lidi okolo sebe, a ne „lidi obecně“ (ti, kteří milují lidi obecně, ale nenávidí své sousedy a blízké, jsou podezřelí), máme se zaměřit na své bezprostřední okolí – starat se o malou zahrádku na dvorku nebo jednu rostlinu doma – odtud může vyrůst širší zápas spíše než z obecné „lásky k přírodě“ získané na kanálu Discovery. Jde o navázání vztahu já-ty, subjekt-subjekt. Křesťanská přírodní spiritualita znamená, že milujeme přírodu stejně jako Boha a druhé – kvůli ní samí, pro její vnitřní hodnotu, jako „subjekt“.

- **věnovat přírodě pozornost**

My všichni máme rádi **oceánický pocit sjednocení s přírodou**, splynutí s ní. Ale to je samozřejmě jen jiný způsob využití přírody, vyšší než užití pro jídlo, pití či rekreaci, ale přece jen jde o využití. Někteří křesťané zase milovali a milují **přírodu jako cestu k Bohu**. Ale McFague chce navrhnout **jiný způsob**, jak by křesťané měli milovat přírodu. Má to být způsob, který nám dovolí milovat přírodu pro její vnitřní hodnotu, **pro ni samu, jak to vidíme u Františka z Assisi**. Křesťané by měli milovat přírodu tak, že se budou držet jednoduchého axiomu: **věnovat jí pozornost**. Jedním z velkých **příspěvků současného feminismu je jeho oslava rozdílnosti**. Avšak doposud se tato oslava omezovala pouze na lidské bytosti – s rozpoznáním, že neexistuje žádná univerzální lidská bytost ani esenciální žena. Jak se ovšem naučíme slavit rozdíly mezi lidmi i mezi jinými formami života? Prvním krokem je věnovat pozornost. V tom nám často pomáhá **umění**. Umění zastavuje, zmrazuje, rámuje kousky skutečnosti a tím nám pomáhá věnovat pozornost (zvuky, romány, sochy atd.). Něco je vyzdviženo ze světa a

zarámováno, takže to, možná poprvé, skutečně vidíme. Většinou nevidíme – mineme strom, tvář jiného člověka a nedivíme se těmto zázrakům, protože nevidíme jejich zvláštnost, individualitu, rozdílnost. **Pozornost konkrétnímu musíme věnovat, protože nemůžeme milovat to, co neznáme.** Věnovat pozornost (nebo být pozorní) nás může naučit „**nature writing**“, které si všímá konkrétního, jeho zvláštností apod. Modlitba je zde jednoduchá: Ať žijí rozdíly. Velmi odlišným způsobem nazírání vidíme v dnes již slavném obrázku naší planety od NASA. Je to Země viděná z dálky, abstraktně. Pro někoho tento můj názor může znít zvláštně. Sama v knize *The Body of God* používá tohoto obrazu, aby zvýšila povědomí o křehkosti naší Země, a pro mnoho lidí jde o ekologickou ikonu. Ale jde o to, že tento zářivý a esteticky líbivý obrázek má odvrácenou stranu: eliminace všech detailů, pachů a vůní, zvuků, ale i stop ničení životního prostředí. **Pohled z kosmu je čistý, sterilní a krásný, zpředměťující a zjednodušující. Země je hračka, míč, jo-jo.**

- **způsoby vidění (arogantní vs. milující pohled)**

Veškeré vidění je z určité perspektivy. Otázkou je, která perspektiva je lepší pro přírodu. Od feministické filosofky **Marilyn Frye** přejímá McFague termíny „**arogantní oko**“ a „**milující oko**“.

- **Arogantní oko** vše vztahuje k sobě. Buď je něco „pro mě“, nebo „proti mě“. Vše je organizováno s ohledem na mě, pro arogantní oko je nepředstavitelné, že by jiné bylo nezávislé. Arogantní oko zjednodušuje, aby mohlo kontrolovat, popírá tajemství a komplexnost, protože nemůže kontrolovat to, čemu nerozumí. Frye to ilustruje na mužském pohledu na ženy (standardizované zobrazování žen v médiích, které vedou ženy k extrémním dietám a dokonce anorexii, aby byl mužský pohled spokojen), arogantní oko je také okem patriarchálním. Podobně jako ženy se stal svět přírody předmětem arogantního oka. Ostatní životní formy – domácí, chovná i v zoo chovaná zvířata – jsme přiměli k tomu, aby konali naši vůli, lesy, oceány atd. chápeme jako něco, co existuje pouze k našemu užitku. My, lidé žijící na Západě, vše vnímáme arogantním okem.
- **Milující oko** uznává komplexnost, tajemství a rozdílnost. Uznává, že existují rozdíly mezi mnou a jiným, že zájmy dalších osob (a přírodního světa) nejsou identické s mými, že poznat druhého vyžaduje čas a pozornost. Milující oko není opakem arogantního oka, nejde o romantické splynutí. Jde spíše o uznání subjektu. Tedy místo vztahu poznávajícího a poznaného jde o vztah mezi dvěma subjekty.

I. Arogantní pohled (oko):

- **nebezpečné privilegium zraku**

Západní způsob poznávání, vědění je založen na jedné z našich 4 schopností – zraku. Zrak měl privilegované postavení. **Všechny naše ostatní smysly znamenají setkání poznávajícího a poznávaného na tělesné a osobní úrovni.** Dokonce i slyšení znamená, že musíme čekat a poslouchat zvuk, který přichází od druhého. Hmat, chuť a čich, nezákladnější smysly, na kterých spočívá život, nás dávají do receptivní, pasivní, přijímající pozice. Ale **zrak, jak se zdá, nás osvobozuje od takové tělesnosti:** druhého můžeme vidět z vlastní iniciativy a zůstat nezasaženi tím a nezávislí na tom, co vidíme. Zatímco ostatní smysly nám dávají znát, že žijeme ve světě, který ovlivňujeme a na kterém jsme závislí, zrak nám dává iluzi individualismu, distance, objektivitu a kontroly.

- **krajina a bludiště a naše smysly**

Dva obrazy mohou tento kontrast ukázat jasněji: krajina a bludiště (labyrint). Představte si, že stojíte na kopci a díváte se dolů na údolí s potokem, který zde protéká. Vše se rozkládá před vašimi očima. Jste středem všeho a vše se zdá být ve vztahu k vám. Lidé na Západě jsou zvyklí vidět přírodu tímto způsobem. Obrázky přírody na obrazech ve filmech aj. jsou podívanou, spektaklem (*a spectacle*), něčím, co individuální vidí z dálky a je orientováno směrem k němu – a to ovlivňuje to, jak vnímáme přírodu. Většina lidí na Západě si s sebou bere fotoaparát, aby mohlo zachytit přírodu jako podívanou. Zkrátka jde o vidění z dálky, vidění, kdy se nám okolí zdá jako předmět. Když si naopak představíme bludiště, není zde střed, a pokud je, nejsme jím rozhodně my. Máme spíše pocit toho, že jsme kontrolováni, než že kontrolujeme, jsme zasazeni do prostředí bludiště. Musíme věnovat pozornost detailům (šli jsme naposledy kolem tohoto keře?). Začínáme se cítit jako zvířata, zapojujeme své smysly, abychom se dostali z tohoto prostředí. Nemusíme se tedy cítit zcela příjemně, ale cítíme se více v kontaktu. Jsme si vědomi jinakosti přírody, její nezávislosti, jejího nebezpečí, její komplexnosti a rozmanitosti. Abychom se vyrovnali s takovou přírodou, musíme jí věnovat pozornost. V západní tradici, jak řecké tak hebrejské, se klade důraz na nadřazenost našeho druhu. Jsme ti, kdo stojí na vrcholku kopce a pozorujeme zemi. Jako všemohoucí Bůh, který vidí a poznává vše z privilegovaného místa (nebes) a zároveň proniká do nejnepřístupnějších tajemství každého stvoření, tak i my, učiněni k Božímu obrazu, vidíme a poznáváme vše z našeho podobného, i když nižšího hlediska. Tato karikatura západního Boha je klasickým modelem i validací vizuálního poznání, které je objektivující, distancující a kontrolující. Ovšem metafora bludiště může být bližší křesťanskému inkarnacionalismu, ano, může mu být zcela přiměřená.

- **mýtus nevinosti zraku**

Hmat je náš nejbližší smysl, zrak ten nejvzdálenější. Zrak je nejvelkolepější, ale také nejzrádnější. Je základem řeči a abstraktního myšlení, protože díky němu můžeme odpojit obraz od předmětu. Klam zraku je zosobněn v metafoře zrcadla. **Snadno propadáme klamu, že to, co vidíme, je přímým, čistým a objektivním odrazem – jako v zrcadle. To je mýtus zraku jako něčeho nevinného, jak je to patrné na obratu „Viděl jsem to na vlastní oči“** jako potvrzení pravdy události, o které někoho zpravujeme. Tento mýtus tkví za klasickým západním způsobem poznání, subjekt-objektovým dualismem: já, jako subjekt znám tento objekt, předmět přede mnou, který je pasivní a otevřený mému poznání. Zrak není nejrealističtější z našich smyslů, neodráží přírodu přesně; **nejrealističtějším je spíše hmat. Jenom hmat je spjat s odporem ostatních těles/těl, které jsou v reálném prostoru.** Zrak je nejsvobodnější ze smyslů, jak se ukazuje na jeho roli v symbolickém a teoretickém myšlení.

- **zrak jako světlo rozumu (Platón a Descartes)**

U Platóna a Descarta je vize čistá a pravdivá, když je zbavena tělesnosti (*diembodiment*). Oko dokáže zrcadlit předmět, protože je to oko mysli, nikoli těla – a ostatní roli mají vedlejší roli. Cílem poznání není svět v jeho spletitosti a obzvláštnosti, v konkrétnosti, ale podstata věcí, univerzálie, „věc o sobě“. **Pro Platóna je zrak „světlem rozumu“.** **Pravé poznání je racionální, intelektuální, netělesné; je to vzpomínka duše na to, kdy dlela mezi bohy a znala pravdu jako bohové.** Ačkoli Aristotelés modifikoval Platónův netělesný pohled na poznání svým induktivnějším, empirickým přístupem, zrak nicméně zůstal primární schopností – zrak krajinový, nikoli zrak bludiště. **Dva primární znaky pohledu na krajinu – odtělesnění a dualismus subjekt-objekt – jsou velmi zřetelné u Reného Descarta, otce moderní myšlenky objektivní i toho, co nazýváme arogantním okem.** Pro Descarta neznamenal poznání návrat k bohům, ale obrátit dovnitř, k vnitřním myšlenkám jednotlivce – myslím, tedy jsem. To, co potřebujeme, víme, nikoli proto, že bychom věnovali pozornost vnějšímu světu nebo že bychom hovořili s ostatními lidmi, ale tím, že reflektujeme vlastní vnitřní procesy. **Individuální subjekt je vším, svět a především svět přírody je pouze mrtvou hmotou. Je objektem, já jsem**

subjektem. Klasickým paradigmatem je tvrzení: S zná O. Jan zná zelený strom, ale jak u Jana, tak u stromu je odhlédnuto od individuálnosti. Jan je univerzální poznávající, strom je prototypem stromu. Oba jsou odtělesněni a vztaženi k sobě jako subjekt a objekt obecným, zjednodušujícím způsobem. Pokud by 79letý Egypťan hovořil o stromu, který znal zelený jako dítě, a nyní po návratu do své vesnice, by s potěšením řekl, že je stále zelený, v karteziánském paradigmatu by to nebylo považováno za poznání. **Specifickým Descartesovým příspěvím k západnímu způsobu poznávání je mechanizace přírody.** Ani Platón ani středověk nevěřili, že příroda je mrtvá; řecké a křesťanské myšlení podporovalo organický, živoucí charakter Země. Ale s Descartesem se objektivizace a mechanizace přírody stala primárním rysem západního myšlení a klíčovým prvkem arogantního oka. **Je zbytečné říkat, že vědecké poznání přírody nemusí být vykořisťovatelské. Cílem výzkumu může být zdraví ekologických systémů stejně jako jejich ničení. Ale do té doby, dokud zde bude zmatení mezi objektivitou a objektivizací, může věda skrývat objektivizaci přírody pod závoj objektivy.** Neměli bychom ovšem odmítat různé poznání přírody (věda není jediným pohledem – viz obrazy, nature writing, kosmogonie přírodních národů), nemůžeme ji seříznout podle svého omezeného způsobu poznávání. Uznání přírody jako subjektu je první krokem od arogantního oka západní objektivizace k milujícímu oku objektivy – k autentickému a spolehlivému pochopení přírody. **V ekologickém modelu se vzdáváme privilegovaného místa na kopci, odkud pozorujeme krajinu, a poznáváme, že toto místo je falešné a nebezpečné pro nás i pro Zemi. Lidské oko umí hledět nejen do dále, ale může pozorovat i detaily.** Nemusí pozorovat jen koberec pampelišek, ale také hledět s údivem na pampelišku zblízka.

- **perspektiva a zobrazování nahoty – příklad arogantního pohledu**

Západní způsob poznávání věří, že oko zrcadlí přírodu: oko je fotoaparát, který dělá snímky světa, přímo a nevině. To je ovšem, jak jsme viděli, falešná a nebezpečná představa, protože se učíme vidět. Jen velmi malé děti, ti, kdo nabyli zraku, a několik autistů mají přímé, čisté vidění. V paradigmatu oko-zrcadlo-příroda není příroda ani subjektem, ani mým světem či domovem. Je jen objektem pro mé použití a potěchu. Takto vidí arogantní západní oko přírodu většinou. Jestliže křesťanská spiritualita znamená rozvíjet náležitě vztahy se sebou samým, s ostatními, s přírodou a Bohem, je naším úkolem překonat západní objektivizaci přírody. **Distancování, objektivizace a kontrola – není náhoda, že objev perspektivy a zobrazování nahých těl se v západním umění objevilo ve stejnou dobu.** Perspektivu přináší právě západní umění: objevila se v renesanci a změnila pohled lidí na sebe i přírodu. Jak poznamenává John Berger: **perspektiva učinila oko středem viditelného světa. Rozdíl vidíme, když vstoupíme do gotické katedrály. Když jsme v ní, jsme jí obklopeni, nikdo se na ni nedívá, je zkrátka její součástí. Abychom se středověkou katedrálou seznámili, musíme se uvnitř pohybovat z místa na místo a věnovat pozornost jednotlivým detailům.** Zde McFague znovu připomíná i pohled na Zemi zobrazený na fotografii NASA – i když se můžeme cítit povzneseni krásou Země a být smutni pro její křehkost, jsou to stále pocity pozorovatele, který na Zemi hledí ze skutečné i psychické vzdálenosti. **Zobrazování nahých těl je znakem distance, objektivizace a kontroly, které charakterizují arogantní oko, oko, které se vyvinulo z perspektivy. Nahá těla jsou portrétována z jednoho pozorovacího úhlu, úhlu (pravděpodobně) oblečeného mužského pozorovatele. Malby nahých těl, obvykle ženských, jsou tak časté v postrenesančním malířství, že nás to už ani nezneklidňuje. Např. Manetova „Snídaně v trávě“ (1862–1863) zobrazuje nahou ženu, která má piknik s dvěma elegantně oblečenými muži. Co tato malba zobrazuje explicitně, tedy ženské tělo pro mužské oči, je implicitním poselstvím veškerého umění, které zobrazuje takovou nahotu. Jako nahá se žena stává pozorovanou, objektivizovanou: to, na čem záleží, je její vzhled, jak vypadá v mužských očích. Dědictví vidíme v dnešních médiích: reklamách, talk shows a jinde. Muži se dívají na ženy, ženy se pozorují jako ty,**

kteře jsou viděny. Zobrazování ženské nahoty ke klíčovým znakem vývoje arogantního oka vzhledem k přírodě kvůli starému a hlubokému vztahu mezi ženou a světem přírody. Zrak, který pohlíží na vše z dálky, jako z vrcholku kopce, lehce sklouzne ke kontrole – jakoby nezřetelně a zdánlivě se na svět díváme jako západní bílý muž (a to platí i pro ženy), svět vidíme jako předmět, který můžeme kontrolovat. **Jestliže je ženská nahota příkladem arogantního oka, jsou jimi také zoo, kde jsou zvířata dovezena z nejbližších končin, dána do klecí, a my mezi nimi procházíme jako od obrazu k obrazu v galerii.** Zatímco dříve byla zvířata protějškem, ke kterému jsme se vztahovali, i když jsme je zabíjeli a jedli, nyní jsou jen předmětem pro naše lepší zdraví, předmětem, který můžeme jíst bez jakékoli úcty, domestikovat je v zoo a jako mazlíčky.

- **fotoaparát aneb generace diváků**

Fotoaparát se objevil v roce 1839 a měl revoluční vliv na to, jak vidíme svět. Dává nám obrázky, které zdají být dokumentární a nikoli interpretativní. Podporuje západní pohled na vzdělání: vidět znamená věřit. To stojí i za enormním úspěchem časopisů jako je „Life“ a „National Geographic“ – to, co je zde podstatné, **jsou obrázky a zdá se, že jen málo lidí čte text.** Zatímco příběhy, paměti, dopisy vztahují události jednu k druhé skrze vyprávění a výklad, obrázky mají epizodický, rozpojený charakter. Stačí srovnat cestovní deník vs. fotografie z cesty. My jsme dnes primárně nikoli generací posluchačů či čtenářů, ale diváků – a na svět se dokonce nedíváme ani přímo. Náš **vztah k přírodě a okolí je secondhandový** – skrze film a počítače, známe virtuální svět, ale ten pravý plný kopců, zvířat, stromů a vody nám uniká. Dochází k **vyhubení zkušenosti (extinction of experience)** – viz děti, které si dříve hráli u potůčků, v lese, a nyní sedí u televize a počítačů.

V dnešním světě se setkáváme s tím, co nazval S. Freud scopophilia (**skoptofilie - voyerismus**), kdy podřizujeme druhé svému kontrolujícímu pohledu. Podle McFague je hlediskem většiny komerčních hollywoodských filmů mužské kontrolující oko. **Nejkrajnějším příkladem skoptofilie je pornografie, zpředmětnění, objektifikace ostatních pro stimulaci vlastních erotických pocitů.** Je zdokumentováno úzké spojení mezi pornografií a sexuálním zneužíváním, zejména žen a dětí.

- **základní dualismus**

Fundamentálním dualismem západní kultury je **rozum vs. příroda**. Tento dualismus osvětluje většinu dalších dualismů: vše co je „nahore“ je spjato s rozumem, vše, co je „dole“ je podobné přírodě (muž/žena, bílí/barevní, Západ/Východ, heterosexuál/homosexuál, vzdělaný/nevzdělaný, bohatý/chudý). V každém případě charakteristiky spojené s rozumem (pokrok, racionalita, řád, iniciativa, kontrola, kultura, rozvoj, civilizace) jsou spojeny s muži, bílými, Západem, heterosexuály, zatímco rysy spojené s přírodou (tělo, sex, emotivita, chaos, nedostatek kontroly, primitivismus, nahota, pasivita) jsou spjaty s ženami, barevnými, Východem, homosexuály, nevzdělanými a chudými. Cokoli spadá do přírodní strany dualismu není subjektem, je to pouze objekt k využití a potěše těch, kdo spadají do kategorie rozumu.

Klíčové rysy dualismu:

- **Subjekt popírá svou závislost na druhém** (páni popírají závislost na otrocích, muži na ženské práci, lidé na omezení přírody)
- **Polarizace skrze hyperseparaci** (ačkoli jsou rozdíly minimální, např. jen barva kůže, nejsou chápány jako takové rozdíly, respektive rozdíly stupně, ale jako rozdíly absolutní; například skutečnost, že šimpanzi jsou z 98 procent geneticky stejní jako lidé, je pro dualistické myšlení nepřijemná)

- **Vztah nižšího k vyššímu je definován jako nedostatek vyššího** (zvířata jsou nedostateční, nedokonalí lidé)

II. Milující pohled (oko):

- **primární smysl - hmat**

První věc, kterou dělají **savci se svými novorozenci mláďaty**, je to, že se jich dotknou. Samičky lížou své novorozence a lidské rodiče vědí, že dotýkat se vlastních dětí a držet je podstatné pro jejich štěstí a blaho. Malé děti se pak chtějí dotýkat druhých lidí i věcí – dívej se, ale nedotýkej, je pro ně krajně neuspokojivé. Když začneme u hmatu místo zraku, máme zcela jiné pojetí sebe samých. Opuštění západního subjekt-objektového smyslu vlastního já by odhalilo ekologické já, vztahové já, já, které nemůže existovat bez druhých. Neměl bych abstraktní, racionalistické pojetí sebe sama („Myslím, tedy jsem“), ale konkrétní, vtělené vnímání sama sebe („Jsem dotýkán a dotýkám se, proto jsem“). **Kdybychom přijali hmat jako primární smysl, měli bychom radikálně jiné chápání sebe sama a jiných, než je v západním paradigmatu.**

Řada znaků hmatu je podstatná pro model já a světa, který se snažíme rozvinout. **Hmat se nevztahuje pouze k jednomu orgánu (jako čich, zrak, sluch, chuť), ale k celému tělu.** Spojuje nás s naším prostředím a dává nám jeho bezprostřední, spíše než zprostředkovanou zkušenost. Zahrnuje dotýkání i být dotýkán – na rozdíl od zraku **je hmat obousměrný**, nemůžeme se dotýkat, aniž bychom byli dotýkáni. Hmat odkrývá svět jako něco, co klade odpor (lidé a ostatní věci jsou zde, v prostoru) a odpovídá/reaguje (svět mě zasahuje – vítr je studený, tato lidská ruka je příjemná). To jsou důvody, proč je hmat základní a nejrealističtější smysl, proč bez něj nemůžeme existovat. **Pokud hmat budeme chápat jako primární smysl, který definuje, kdo jsme v řádu věcí, ovlivní to také to, jak rozumíme ostatním smyslům, obzvláště sluchu a zraku. Obé se stane relacionálním.** Je rozdíl mezi okem mysli a okem těla – oko těla obdivuje fyzické, konkrétní a různorodé, na rozdíl od oka mysli, které tíhne k obecnému a abstraktnímu. Na rozdíl od arogantního oka bude milující oko, školené dotykem, trvat na to, že moje já je omezené, a že rozdílnost a zvláštnost je centrální pro mé vidění.

- **obtížnost milujícího pohledu**

Věnovat druhým pozornost milujícím okem, nikoli arogantním, je obtížné. **Znát a vidět druhé správně můžeme jen tehdy, když jsme relativně zralí, relativně jisti ve vlastních hranicích, nejsme ani egocentričtí ani nepopíráme své vlastní já.** V dětství často pociťujeme blízkost druhým, lidskému, zvířecímu i rostlinnému životu, pociťujeme určitou otevřenost světu, hlubokou radost z objevování světa. Je to první naivita, nereflektovaný zájem o přírodu, a zároveň identifikace s ní. Není to stav, ke kterému se můžeme vrátit, jak by si přáli romantici a hlubinní ekologové. Naším úkolem je spíše dosáhnout druhé naivity, navrátit se ke spojení s ostatními, které uznává vzdálenost a rozdíly. Často tohoto stupně zralosti nedosáhneme. **Bud' dojde ke splynutí s ostatními (tzv. ženský vzorec), nebo se od druhých naprosto oddělíme (tzv. mužský vzorec či subjekt-objektový vzorec).** K hyperseparaci dochází, protože máme strach, že budeme jako příroda. Zralé já ovšem může uznat, že my a šimpanzi jsme do 98 procent stejní, a přece specifictví v mnoha ohledech. (Netvrdíme, že stromy a hory jsou vědomé tak jako my, ale jen to, že jejich důvod bytí není být pro nás předměty. Mají své intence, i když nevědomé, orientované na vlastní blaho, také jako činitelé ovlivňují, často hluboce, lidské blaho. Měli bychom druhé i Zemi brát vážně z etických i politických důvodů – mají hodnotu o sobě a také mění lidské cíle.)

Důležitým prvkem našeho vzdělávání musí být zaměřenost na rozdílnost, na to, čím druhý, druhé je ve své jedinečnosti. **Důležitou roli tu hraje estetický způsob vnímání.** Jednou z hlavních překážek je na druhé straně fantazie – často si představujeme, co druzí jsou, spíše než abychom se pokoušeli to zjistit. Proto se musíme vzdělávat i co se týče přírody. Dobrým vodítkem zde mohou být „nature writers“, kteří kombinují informaci s empatií.

- **návrat zkušenosti s přírodou**

Robert Pyle tvrdí, že jednou z hlavních příčin ekologické krize je „**vyhubení zkušenosti**“ (*extinction of experience*): nedostatek blízkých setkání se zemí u dospělých i dětí.

Dospělí lidé, kteří projevují zájem o přírodu a milují ji, si tuto lásku a zájem obvykle odnášejí **z dětství**, kdy mají přímou zkušenost ze konkrétních míst, jež působí jako divočina. Zde se setkáváme s jiným (zvířaty), jsme fascinováni jinakostí, která vyrůstá z pozornosti ke specifickému místu. Je však dnes tato zkušenost možná? **Podle nedávných statistik 57 procent dětí z třetího světa žije v městských slumech, stejně jako 25 procent amerických dětí. Většina dětí v Americe získává své poznání přírody skrze televizi a jiná média.**

- **přímá zkušenost**

Radikální, inkluzivní láska k druhým, obzvláště utlačovaným druhým, která tkví v jádru křesťanské víry, požaduje od křesťanů dvě věci. Požaduje, abychom usilovali o uchování divočiny, aby mohla příroda, tento nový chudý, prospívat. A také požaduje, aby v městech vznikaly ostrůvky takové přírody, aby obyčejní lidé, obzvláště chudí, mohli přímo zakoušet přírodu. Mít parky a zalesněné oblasti v městech pro volný čas není jen „pěkné“, ale je to zcela klíčové, abychom se mohli naučit, kdo jsme v řádu věcí. Způsob, jak jsou budována naše města, je kritický pro budoucnost našeho druhu stejně jako jiných druhů.

- **zprostředkovaná zkušenost (nature writing)**

Naše blízká setkání s přírodou ovšem vždy nemusí být bezprostřední. Můžeme se mnohému naučit pomocí zkušenosti druhých lidí. Pohyb od první naivity dětí ke druhé naivitě může čerpat z „nature writing“. **„Nature writing“ má zajímavé podobnosti s náboženskými autobiografiemi.** Obojí má zprostředkující formu, obojí spojuje subjekt, spisovatele s cizím druhým – přírodou nebo Bohem, a také spojují čtenáře skrze zkušenost spisovatele, s Bohem či přírodou. **Výhodou je zde konkrétní zkušenost (která toto psaní odlišuje od vědy či teologie).** Nature writers nepíší o přírodě obecně, ale o konkrétním místě, místu, o které se starají, místu, které je ovlivnilo, které chtějí znát intimně a sdílet s ostatními. Je to také zkušenost druhé naivity, zkušenost informovaná.

Jedním z rysů dobrého nature writing je **vědecká přesnost.** Ve skutečnosti se nemůžeme starat o divoké druhé, dokud je neznáme v přesném detailu, dokud nevíme, kdo jsou a co chtějí. McFague zná kritiku nature spisovatelů, kteří jsou obviňováni z toho, že píší vágně, jejich slovník je plný slov jako „jednota“, „mystika“ apod. Ale takoví autoři podle ní nejsou ti nejlepší, nejlepší jsou ti, kdo jsou nejméně vědeckější. Druhým způsobem, jak interpretují tito spisovatelé svou zkušenost, je **způsob estetický**: pozornost upřená k druhým skrze obraz a metaforu. Stejně tak jako je věda způsob, jak vyzdvihnout obzvláštnost, tak i umění. Estetický zájem je pohlacen konkrétním, jedinečným: tento kámen s těmito obzvláštními znaky, který cítím právě takto v mé ruce právě teď.

Příklady „nature writers“: Sharon Butala, Sue Hubbell, Annie Dillard

Dillardová je posedlá zejména otázkou teodiceje. Dillardová klade otázku Bohu ohledně „evoluce, která miluje smrt více než nás“. Nikdy však nedostane jasnou otázku. Ale dojde k tomuto náhledu: v ve stvoření existuje hrůza, ale také krása, je zde teror i sláva. Když popíšeme svět jako hrůzný, prohřešujeme se proti druhému tajemství – tajemství krásy a světla. *Pilgrim at Tinker Creek* – první polovina je oslavou slávy stvoření, druhá polovina jeho hrůz. /*Srv. k tomu Bůh a zlo a C. S. Lewis – problematika argumentu z přírody a Bůh a zlo ve stvoření*/. Zatímco Thoreau viděl v přírodě Boha, Dillardovo chápání je zde ambivalentní. Jako by Bůh od přírody odstoupil, ponechal nás smrti, ale stále jsou zde mystické okamžiky kontaktu s Bohem.

Nature Writing se dokonce přesouvá do měst, a to je dobře, protože město je místem, kde většina z nás žije. Pokud se máme vyhnout vyhubení zkušenosti s přírodou, musíme přírodu pozvat zpět do našich měst.

- **etika péče**

Etika, která se vynořuje z ekologického modelu, je **péče o všechny ve společenství**.

Opravdová péče závisí na lokálním, detailním vědění. **Opravdová péče znamená vědět, co je pro druhé dobré ne z mého hlediska, ale z jejich hlediska. Taková péče není nic přirozeného /viz výchova dětí/, ale musíme se učit.** Musíme být alespoň minimálně vzděláni ve velkých problémech a mít detailní vědomosti o lokálních (či jednom lokálním). Způsob péče, který navrhujeme v rámci modelu společenství (*community*) je spíše jako péče od přítele než od rodiče. Je to péče, která druhé respektuje, všímá si jejich rozdílnosti a potřeb. Není jako rodičovská soustředěná na přežití jejich potomků ani sebeobětovná, jak často rodičovská láska bývá. Ani to ovšem není péče instrumentální, kde jsou druzí prostředky k cíli. Ekologická etika péče je jako přátelství, kde je respekt k druhému i sebenaplnění.

Model smlouvy/práv je jen obtížně slučitelná s realitou, jak ji chápeme. **Nejsme oddělená individua**, která se rozhodují, zda stoupí do vztahu. Ani **nejsme na nejvyšší příčce žebříku a „udělujeme práva“ té či oné skupině jiných druhů podle toho, jak se nám podobají**. Osvícenská tradice práv je patrná u **I. Kanta**, který zvířata považoval za nesebe-vědomá, a proto za prostředky k účelu, jímž je člověk. Také lidé byli posuzováni podle takových měřítek – bílí, vzdělaní, západní muži byli chápáni jako nejuvědomější, nejracionálnější, až pod nimi byli ženy, děti, lidé jiných ras, staří, chudí, homosexuálové, mentálně postižení atd. **Podle místa na žebříčku si ten či onen zaslouhoval méně či více práv.** Je zřejmé, že většina druhů, které nespádají mezi vyšší savce, dopadnou v této etice špatně. **Je to model individualistický, proto je třeba model práv zakomponovat do modelu společenství (opačný postup by znamenal, že bude péče jen něčím paliativním, fačováním chyb modelu práv – např. péčí o bezdomovce).** Právo je tedy potřebné, ale model práv jako jediný je nedostatečný i pro náš vztah k přírodě, a nemůže být proto ani základní. **Model společenství říká, že cílem je blaho celku**, ovšem tohoto blaha dosáhneme tím, že se budeme věnovat potřebám a přáním mnoha subjektů, které společenství vytvářejí. Utopie, harmonické společnosti, které si lidé představují a někdy se pokoušejí vytvořit, nám ukazují, jaká by taková společenství mohla být. Téměř vždy jsou taková, kde leží lev s beránkem. Království Boží a eucharistická hostina jsou takovými stopami, klíčem pro křesťany. Na Zemi nemáme utopie, ale máme města a země, které jsou blíže snu než jiné. Je naší odpovědností pracovat na tom, abychom se tam, kde žijeme, přiblížili snu co nejvíce.

- **zahrada a divočina – případová studie etiky péče o přírodu**

Jednou z největších překážek schůdné etiky péče o přírodu je americká **dualistická sensibilita**, která proti sobě staví přírodu a kulturu. Příroda rovná se divočina, zatímco město rovná se kultura. Máme etiku pro divočinu, počínaje Johnem Muirem a symbolizovanou hnutím v národních parcích, ale nemáme etiku pro zbytek přírody – přírodu v našich městech, přírodu, kterou používáme jako zdroj a na které farmaříme. Rozdělili jsme Zemi na království divočiny, které zabírá asi 8 procent americké země, a království trhu, které vládne zbytku. Kvůli tomuto myšlení bud/anebo Američané udělali skvělou práci v určitých „posvátných“ oblastech a strašnou práci jinde. Etika péče takový dualismus mezi posvátnou divočinou a zbytkem, který propadá trhu, odmítá. **Opravdovým testem etiky přírody je to, jak zachází se zbylými 92 procenty, které jsou spíše zahradou než divočinou.** Jak přemýšlíme o budoucnosti naší planety, je jasné, že nemůžeme dále růst ani v počtu obyvatelstva ani ve spotřebě energie. Americkým snem by nemělo být město vs. venkov, kultura vs. příroda, supermarket vs. divočina, ale zahrada, druhá příroda/přirozenost, kde si vystačíme s tím, co máme.

- **Křesťanský příspěvek k ekologickému modelu**

Když nepřístupujeme, ba, jak se někdy zdá, nedokážeme přistupovat k Bohu a druhým lidem jako k subjektům, jak můžeme být schopni takto přistupovat k přírodě, té části stvoření, kterou jsme ani nevpustili do okruhu subjektů? Právě v tomto bodě **křesťanská víra zásadně přispívá k ekologickému modelu.** Jedna z definic hříchu je zpředměťování, objektifikace druhých, jejich používání jako prostředků k vlastnímu naplnění. Do toho promlouvá klasické učení o ospravedlnění a posvěcení. Ospravedlnění znamená, že nedokážeme žít jako subjekty, které se k druhým a Bohu vztahují jako subjekty, ale Bůh nám odpouští. Jsme **přijati takoví, jací jsme. Když přijmeme své přijetí, jsme povzbuzeni k tomu, abychom činili podobně (posvěcení).** Ospravedlnění uznává hloubku hříchu, zatímco posvěcení trvá na tom, že jakmile jsme z něj osvobozeni, máme úkol. **I když křesťanství není jediným lékem pro lidskou úzkost, je to lék klasický a hluboký.**

Druhým velkým příspěvkem křesťanské víry ekologické etice se týká etiky péče. Křesťanská víra se zaměřuje na blaho celého společenství, komunity. Ale křesťanství jde ještě dále, preferuje určité subjekty – ty potřebné. **Křesťanské oko není jen milující, ale také se zaměřuje zvláště určitým směrem – k utiskovaným, zapomenutým, chudým atd. (to se týká lidí i přírody).** Křesťanská etika péče straní utlačovaným, tvorbě a aspektům Země, které zakoušejí to nejhorší. **Symbolem tohoto největšího zhoršení je chudá, barevná žena ve třetím světě, která je barometrem zdraví lidstva i přírody.**

A nakonec křesťanství také věří, že příroda nám naznačuje božské. Sakramentální užívání přírody je v křesťanství jejím nejstarším a nejvznešenějším chápáním. Vyhnuli jsme se tomu však kvůli utilitarismu – příroda je vnímána jako způsob dosažení Boha. Avšak, jak jsme viděli u Františka z Assisi, je možné oceňovat věci v sobě samých, pro ně samé, a zároveň je vidět jako znamení Boha. Křesťanské milující oko zde není vertikální, ale horizontální: ne „Bůh v tomto stromu“, ale „**tento strom v Bohu**“. Nejde o hledění na Boha, ale o hledění na konkrétní strom, který je ovšem také v Bohu. Tento nový **sakramentalismus křesťanství** také poskytuje nový slovník, kterým lze hovořit o Bohu. Máme bohatou zásobárnu slov a obrazů z osobní oblasti, ale zanedbali jsme jinou bohatou zásobárnu – přírodu.

V naší době je svět přírody spjat ve svém útlaku s Kristem: je také křížován. Stejně jako křesťané mohou vidět Kristovu tvář v trpícím dítěti, ženě či muži, jsou jeho rysy zřetelné ve vykáceném lese či znečištěné řece.

4. Kritické připomínky

- odmítání hierarchie a dualismů a jejich skryté zavádění (nadřazení hmatu, odmítnutí tradičních a liberálních proudů v křesťanství atd.);
- mlhavost – chybí konkrétní pojetí toho, jak máme jednat v různých situacích;
- malá pravděpodobnost, že nové metafory budou v praxi silnější než tradiční.

5. Dodatky (netříděné)

Možná to zní zvláště, ale až několik posledních století lidé považují přírodu spíše jako objekt než jako subjekt. Většinu lidských dějin jsme věřili, že příroda je nám podobná. Jinými slovy: antropomorfizovali jsme ji, viděli ji jako živou, měnící se, intencionální, a ovlivňující nás, stejně jako my ovlivňujeme ji. To neznamená, že lidé k přírodě vždy přistupovali s péčí. Někdy ano (jak ukazují domorodé národy), ale často byla příroda chápána jako nahánějící strach a hrůzu a zlých úmyslů vůči člověku. Ať byla přítelem či nepřitelem, vždy byla ovšem chápána jako živoucí. Radikální posun v západním vnímání druhých lidí i přírody přišel až s vědeckou revolucí v 17. století a pokračuje až dodnes (srov. Descartesovo: „Myslím, tedy jsem“ – lokalizace lidské existence do mysli = odpojenost od přírody). Tímto posunem je objektifikace, zpředmětnění všeho. Nadnárodní korporace proto například hovoří o dělnících jako o „lidských zdrojích“ a hledají po celém světě takové nejlevnější, tj. nejméně placené, „zdroje“. Běžné výrazy „přírodní zdroje“ a „lidské zdroje“ ukazují zpředměťující sensibilitu, která charakterizuje dnešní dobu. Lidé, stejně jako obilí, dobytek a minerály jsou z hlediska byznysu pouze prostředky k zvýšení produkce.

Metafory a modely, kterými vidíme svět, jsou zásadního charakteru: pokud vidíme lidi a přírodu jako zdroje, získáváme povolení s nimi takto nakládat. Pokud je vidíme jako subjekty, pravděpodobně budeme mít tendenci s lidmi i mimolidským stvořením nakládat s respektem k jejich integritě a rozdílností. To neznamená, že budeme s mravencem nakládat jako s člověkem. Subjekt-subjektový model podtrhává, že se vztahujeme k mnoha subjektům, ke každému se tedy musíme vztahovat rozdílně. „Objektivní“ i „subjektivní“ pohled je samozřejmě modelový (metaforický), žádný z nich nepopisuje, „jak věci jsou“.

Medieval vs. Ecological Relationality

Středověký obraz byl posvátný řád světa, který spojoval Boha, lidi a přírodu do koherentního celku propojeného komplexní sítí. Všechno drželo pohromadě. Každé jsoucno, živé i neživé, bylo spojeno s druhými systémem znaků, symbolů, alegorií, mýtů a analogií. Nic nebylo jen samo sebou. Vše značilo něco za sebou, buď Boha, nebo jiné tvory. Člověk zastával privilegované místo, kde se všechny analogie setkávaly, byl spojnicí mezi nebem a zemí. Středověký obraz byl uspořádán hodnotově vertikálně. Nahoře (v nebesích) byl Bůh, pod ním andělé, pak lidé (nejdříve muž, pak žena), následovala zvířata a rostliny. Podsvětí, říše ďábla, čekalo na zatracené. Ať byly nedostatky a chyby tohoto uspořádání jakékoli, a bylo jich

mnoho, držel tento svět pohromadě. Nabízel domov, uspořádanou skutečnost pro své obyvatele. Agonie, která byla pociťována po rozpadu tohoto světa, byla obrovská. Koperníkovský obrat nebyla pouze vědeckou záležitostí, ale také osobní a náboženskou. Pokud Země není středem vesmíru, potom lidé možná nejsou korunou stvoření, a ohniskem, kde se sbíhá nebe a země. Harmonie proporce a stabilita, které charakterizovaly středověký obraz světa, se zhroutily a už se nikdy neobnovily. Tento jednotný světový řád je pro mnoho z nás nepřijatelný, ale je tu jiný druh radikální vztahovosti a propojenosti: **ekologická vzájemná závislost**. Tento nový obraz má mnoho výhod středověkého posvátného řádu, protože nabízí stejně jako on funkční kosmologii, nadto je ovšem v souladu s dnešní vědou. Nadto tento typ vztahovosti nezdůrazňuje pouze jednotu jako středověký obraz, ale také individualitu a rozdílnost. Ve středověku byla tendence menší podřizovat většímu a v tehdejším sakramentalismu většinou neexistovala vnitřní hodnota věcí.

The Medieval Picture

Ve středověkém subjekt-subjektovém pohledu neměla příroda hodnotu v sobě. Středověcí lidé nevěnovali pozornost přírodě proto, aby se o ni lépe starali, ani neměli romantické přání se s ní spojit. Příroda pro ně měla význam nejvyššího volání/povolání – byla to kniha přírody, ve které se měli lidé naučit správně číst, aby našli svou cestu k Bohu. Ale přírodní svět nebyl zcela jistě ani předmětem, objektem, nebyl komoditou, kterou by lidé mohli využívat a ničit dle libovůle. Spíše to byla cesta, kterou Bůh zvolil, aby je k sobě vedl. Jedinečnost přírody a jejích částí tedy **symbolizovala pro lidi Boha**. Můžeme to vidět jako antropocentrické a antropomorfní, ale v každém případě byla příroda tehdy subjektem obrovského významu. Lidé tehdy také žili v přírodě a s přírodou. Pro obyčejné lidi byly zvířata a rostliny alegoriemi lidského osvícení a polepšen (viz pohádky, kde zvířata symbolizují lidské ctnosti i neřesti). Krtek symbolizoval zaslepeného papežence a housenka byla symbolem vzkříšení (*srov. knihu Přísloví*). Každé zvíře pro nás mělo nějaký účel, lidé žili obrazně i doslova se zvířaty. Bůh a Boží zákon byl lidem přibližován skrze zvířata. Totéž platí pro rostliny. Dříve než Linné zavedl latinské názvy a tak vyhloubil příkop mezi rostlinami a běžnými lidmi, lidé jim dávali své názvy, které často odkazovaly na části lidského těla, na Boha, a některé názvy byly i neslušné.

František z Assisi – u něj je zajímavé to, že pokročil za symbolismus či jak píše McFague, za „*emblemismus*“. Na rozdíl od emblemismu, který má tendenci chápat rostliny a zvířata zcela podle toho, jak jsou užitečné k lidské cestě k Bohu, měl František dvojí vizi, horizontální a vertikální. Jeho rané životopisy ukazují, že věci viděl jako symboly Boha i jako **hodnotné v sobě**. František nebyl jediný, kdo měl ve středověku tuto dvojí vizi. Středověký sakramentalismus za své kořeny vděčí dvojímu řeckému dědictví, platónské a aristotelské tradici, jedné zaměřené na onen svět, a jedné zaměřené na svět tento. Renesance a vzestup vědy z těchto dvou světů učinily jeden – sekulární svět, který mimo sebe neznamenal nic. Nejpatrnější obětí tohoto aktu byla příroda. Příroda se stala pouhým objektem, který neměl jiný význam kromě utilitární hodnoty pro člověka.

The Present: Our Loss of Nature

Náš svět se dnes stává „doslovným“. Co kdysi mělo bohatý význam, se stalo objektem analýzy, pitvy a komodifikace. Vše významné, zajímavé a žijící se posunulo do našich myslí – „myslím, tedy jsem“ – těmito osudovými slovy příroda ztratila své bytí subjektem. Tato změna přinesla lidem žijícím v období renesance **samotu**. Zatímco středověcí lidé žili ve světě jako subjekty mezi mnoha dalšími subjekty (zvířecími či rostlinnými, ale i anděly a Bohem), lidé nyní osaměli. A osamoceni stále jsme. Rozdíl je v tom, že jsme si na tuto samotu zvykli. „Nature writing“ je chápáno jako nižší žánr, který nám toho o přírodě moc neřekne. Jediný jazyk, který to dokáže je kvantifikovaný, „objektivní“ a předpokládá, že přírodní svět může být studován induktivně, empiricky. Naším základním problémem je introverze: vše pojmáme do sebe. Můžeme to ilustrovat na tom, jak pohlízíme na zvířata. Protože zvířata jsou našimi nejbližšími příbuznými v přírodě, jsou důležitým testem našeho postoje k přírodě. Až do 17. století byla důležitost zvířat uznávána jako těch, kdo jsou i nejsou jako my, byli zrcadlem znalostí o nás. Tak tomu již není. John Berger, který píše o tom, jak se díváme na zvířata, zmiňuje dvě místa, kde tak činíme: v zoo a doma, díváme se tedy na zvířata v klecích a na mazlíčky. Oko „primitiva“, plné respektu před divokým jiným, které bylo pro něj pokrmem, ale i duchovním symbolem, se stalo kolonizujícím okem jediného subjektu, který kontroluje předměty. Zvířata v klecích jsou pro pozorovatele potěchou jako zarámované obrazy v muzeu. A stejně jako nejsou zvířata v zoo druhým, subjektem, který si zaslouží náš respekt, nejsou subjektem ani mazlíčci. Američané utrácejí miliardy dolarů za správnou výživu, prvotřídní lékařskou péči, zvířecí hotely apod. Mnozí mazlíčky považují za své děti a podle toho s nimi jednájí. Takový postoj z nich ale dělá předměty vlastnictví, již to nejsou subjekty. Je zajímavé, že sv. František hovořil o slunci, vodě a ohni ne jako o svých dětech, ale jako o bratrech a sestřích – používal slova z rodinného okruhu, která ukazují na rozvnost. Od 17. století se pohled na zvířata pohyboval mezi zpředmětněním a sentimentalitou, příkladem je zoo a mazlíčci. Obojí je formou introverze: internalizace, vlastnění, kolonizace pro vlastní účely. Další dva příklady introverze vidí McFague v konceptu „animality“ či „bestiality“ a v animovaných filmech W. Disneyho. V prvním případě připisujeme zvířatům to, co chápeme jako nejvíce odpudivé u sebe samých. Říkáme např. „drunk as a skunk“, ale skunk se nikdy neopijejí, dělají to lidé. Koncept animality byl také používán k onálepkování druhých lidí se záměrem s nimi tak zacházet (černoši, primitivové, ženy, děti). Pozitivnější internalizaci zvířat, která jim nicméně také upírá bytí „subjektem“, vidíme v syndromu Disneyho příběhů, ale také v reklamě, která užívá zvířata jako teplá a huňatá stvoření. Zvířata jsou zde přítulná a přátelská. Je to projekce lidské touhy po druhém. Avšak vede to jen k sentimentálnímu spojení, které má malý vztah k opravdovému životu a potřebám zvířat. Je to smutný komentář k naší samotě, zvrácené rozpoznání izolace od ostatních subjektů na planetě Zemi. (Někdy se objevují zajímavější a komplexnější projekce, ale stále vyhrává Mickey Mouse nebo Lví král).

Marks of the Ecological Model

Jedním z hlavních příspěvků feministické epistemologie je kritika dualizovaného „já“ a návrh já vztahového. **Nejprve** jde o rozpoznání křehkosti lidského já. Lidské já (*self*) má na jedné straně sklon být pohlcen od ostatních, a tak se od nich hyperseparovat, což ústí v subjekt-objektový dualismus.

Na straně druhé se obává odcizení od ostatních, proto usiluje se do nich vtělit, což ústí v romantismus, hlubinnou ekologii, a konvenční ženskou ztrátu sebe sama. Alternativní model já a druhých, který navrhuje feministiky, je zralý. Já v tomto modelu je schopné unést tento strach, nepoddat se mu, obejmout intimitu. Je tedy zřetelné, že vztahový model já-svět je obtížný; vyžaduje zralost a odmítnutí se v ostatních rozplynout nebo se od nich oddělovat. **Zadruhé** tento model není dyadický, ale mnohostranný (*multiple*), není opoziční, ale interaktivní. Není to model krajiny, ale bludiště. Ekologický model předpokládá mnohvrstevnaté vztahy s druhými. **Zatřetí** – protože vztahový model vidí kontinuitu mezi já a ostatními, zná je jinak – ne jako předměty, objekty, ale objektivně. Rozpoznává, že druzí existují pro sebe, nejen pro mě, mají své vlastní zájmy. Zároveň je s nimi moje já propojeno, jde o „milující objektivitu“. **Konečně** tento model je postaven na pružné hranici mezi já a druhými; to znamená, že vlastní zájem a altruismus nejsou vždy v protikladu, ve skutečnosti často konvergují. Tak jako se radujeme, že přítel či dítě dostane odměnu či dobrou práci, je také představitelné, že budeme mít radost, když je uchována nějaká část přírody pro zvířata. Naše vlastní blaho nemůže existovat bez blaha druhých.

Epilogue

Když jsem byla malé dítě, žila jsem v přítomnosti jako většina lidí, a nyní, když mi je více než 60, zjišťuji, že zde žiji opět. Ale mezitím jsem často žila v budoucnosti a minulosti. Naše workoholická západní kultura podporuje tuto sensibilitu, ovšem také tradiční křesťanství. Kristus přišel na Zem, aby spasil lidstvo před 2000 lety, a zase přijde, aby přivedl vykoupené do nebe. Křesťanství se týkalo minulosti a budoucnosti, ale obvykle ne přítomnosti. Teologie osvobození ovšem tvrdí, že je to zvrácenost, protože evangelium se týká utlačovaných zde a nyní.

Konec věcí není v našich rukou a zabývat se globálními výsledky může vést k zoufalství. Co můžeme je konat lokálně, milovat přírodu konkrétně, tak jak je to možné v současnosti, a ponechat globální apokalypticismus ideologům a negativistům (to neznamená, že budeme strkat hlavu do písku před globálními problémy, ale zaměření na možné katastrofy je často výmluvou pro nejednání). Křesťanská přírodní spiritualita není přírodní romantismus. Není příliš optimistická ohledně budoucnosti. Je však rozhodně realistická a také plná naděje, protože věří, že Stvořitel tohoto krásného světa, pracuje v nás, skrze nás a naším jménem.