

PŘEKÁŽKY, DISKUSE, SHODY¹

O vztahu environmentalistů ke křesťanům

Hana Librová

BARRIERS, DEBATES, AGREEMENTS (on the relationship between environmentalists and Christians) Christians and environmentalists don't live in two parallel worlds, separated from each other. Their mutual interest has existed for years, but in reality their relationship has been stagnating. Environmentalists are motivated in their interest in Christian religion by their effort to orient themselves in a rapidly changing world and to find answers to the key question of man's place in the world. They find Christianity appealing for pragmatic reasons as well. This article summarizes the main points of environmental critique of Christianity as well as some arguments that are commonly used in its defence. The work pays special attention to the discussion of anthropocentrism. The author proposes a distinction between the ontological, the knowledge-based (gnoseological) and value-based (axiological) types of anthropocentrism. The Christian-environmentalist debate is also beneficial in the realm of everyday lifestyle choices. The author closes with a surprising finding: some theologians are more sceptical about the future than the environmentalists themselves.

Zajímají se o sebe?

V posledních letech se ve světě i u nás věnuje značná pozornost snahám o nápravu ekologických škod. Až na výjimky jde o kroky technologické povahy, které často pouze „vytloukají klín klínem“ – rizika pouze odsouvají. V horším případě je dokonce posilují tím, že vytvářejí pozitivní zpětné vazby. Tak to například známe z pokusů odstranit nebezpečí záplav betonováním koryt toků nebo zmírňovat horké klima energeticky náročnou klimatizací. Ukazuje se, že skutečné řešení ekologických problémů není věcí technologických zásahů, a to ani technologie legislativní a politické. I samotní zastánci technických opatření nakonec připouštějí, že náprava je závislá na oblasti tak vágní, jako jsou lidské hodnoty. Zde je kořen zájmu environmentalistů² a ekologistů³ o křesťanství a o spolupráci

¹ Tento text byl připraven jako součást projektu Grantové agentury ČR „Individualizace životního způsobu v environmentální perspektivě“, který je evidován pod číslem 403/07/0804.

^{2,3} „Environmentalisté“ je v tomto textu široké označení pro osoby, které jsou nějakým způsobem angažovány na poznávání a řešení ekologických problémů. Tam, kde je žádoucí

s křesťany. A zde také tkví tušení křesťanů, že by mohli být environmentálnímu snažení nápomocni.

Křesťané a environmentalisté nejsou tedy lidé žijící ve dvou paralelních oblastech, které se nedotýkají a které o sobě neví. Jejich vzájemný zájem trvá již dlouhá léta, ale v realitě vážne. Ačkoliv jsou někteří praktičtější křesťané členy ekologických hnutí a organizací na ochranu přírody, přece lze na obou stranách, přesněji zejména na straně křesťanů, pozorovat jakousi ostražitost. Není na místě soudit předem, že jde o přirozený odstup, daný zásadně rozdílným přístupem ke světu. Do značné míry tkví v neinformovanosti.

Tento článek chce stručně shrnout hlavní, a to i sporné, body vztahu mezi environmentalisty a křesťany. Nepíše jej teoložka, ale socioložka, jejímž oborem dokonce není ani sociologie náboženství. Prostředí církvi zná pouze jako řadová věřící Českobratrské církve evangelické. Po léta se zabývá environmentalistickými otázkami v akademickém prostředí a pohybuje se v okruhu ochránců přírody.

Odtud asymetrie textu – důraz je položen na postoje environmentalistů ke křesťanství; jsou reprodukovány i s jejich možnými omyly, způsobenými malou orientací environmentalistů ve věcech víry a nedostatkem teologického vzdělání. Názor vyjadřující postoje křesťanů k environmentalistům je v textu zmiňován jen okrajově a spíše hypoteticky. Jeho soustavnější zpracování by environmentalisté jistě uvítali.

Text nebude systematicky rozlišovat mezi přístupem různých křesťanských konfesí a církví, jakkoli je pravděpodobné, že při jemnějším rozlišování bychom rozdíly našli.⁴

Jak se projevuje zájem environmentalistů o křesťanství

Ekologie jako přírodní věda se rodila na konci 19. století v prostředí intelektuálního ateismu. Dílo i epizody ze života zakladatele ekologie Ernsta Haeckela dokládají, že jeho ateistický postoj byl militantní a vášnivý. Pozůstatky tohoto přístupu, projevující se ovšem spíše lhostejností vůči

rozlišení, jsou jako „environmentalisté“ označování v užším slova smyslu ti, kdož se na odborné úrovni věnují poznávání vztahu člověka a přírody a pro osoby, které se profesionálně věnují řešení konkrétních ekologických problémů. Jako „ekologisté“ jsou pak označovány osoby, které se věnují ekologickým problémům a ochraně přírody jako dobrovolnické práci, například v nevládních organizacích. Tohoto slova užívám bez negativní konotace, s níž se setkáváme zejména ve sdělovacích prostředcích. Slovo „ekolog“ rezervuji pro odborníka v ekologii jako přírodní vědě.

⁴ Známy je např. důraz, který klade na přírodu a její krásu pravoslavné náboženství (např. Fošumová, 2003).

duchovním otázkám, dodnes vidíme u starší a střední generace ochránců přírody a profesionálních ekologů – biologů. Vyrůstaly pod vlivem přírodovědeckého pozitivismu, u nás nadto pod vlivem socialismu. U některých dnešních sedmdesátníků a šedesátníků je zřetelný i dozívající vliv revolty 60. a 70. let, oponující všem, a tedy i náboženským konvencím (např. hnutí hippies a takzvané hlubinné ekologie – deep ecology).

Ekologičtí aktivisté a environmentalisté mladšího věku dnes žijí v prudce se měnícím světě, jsou vystaveni množství informací a často protichůdných náhledů. Chtějí se zorientovat, intenzivně hledají. Nezájem o otázky náboženské víry, to přezíravé a výsměšné mávnutí rukou, charakteristické pro mládí naší generace,⁵ u nich neuvídíme. Mladí environmentalisté a ekologičtí aktivisté jsou většinou vůči křesťanství až překvapivě otevření a vstřícní.⁶ Tíhnou ke křesťanské víře víc, než jejich vrstevníci, řekněme než vysokoškolští studenti obecně.⁷

Přemýšlení nad stupňujícími se konkrétními environmentálními problémy vede k obecnějším otázkám, k zájmu o místo člověka ve světě a také o vztah mezi vědou a vírou.⁸ Charakteristický je zájem o evoluční teorie.⁹ Ukazuje se, jak má náboženské a environmentální myšlení v obecné rovině mnoho společného. Různým způsobem se zajímají o podstatu našeho bytí.

Zájem environmentalistů o křesťanské náboženství však má i důvody pragmatické. Ekologičtí vychovatelé často s trpkostí konstatují, že jejich vlastní úsilí má jen malý efekt. Pochopili, že křesťanství se svým důrazem na duchovní rozměr člověka a schopností ovlivňovat jeho hodnotový svět je pro ekologická řešení nadějí. Oceňují náboženství i v tom, že umí spojovat univerzální témata s každodenní praxí jednotlivce.

Environmentalisté si uvědomili, že od institucí krátkodobých strategií – vlád, politických stran, ekonomických struktur – lze sotva čekat váž-

⁵ Rozuměj, generace dnešních šedesátníků.

⁶ Jsou otevření vůči náboženství obecně. Nedá se však mluvit o převažující inklinaci k mimokřesťanským, zejména východním, náboženstvím, která patřila k duchovním módám 70. let minulého století.

⁷ Aby nedošlo k nedorozumění! Jinak tomu může být, a patrně je, u mladých ekologů-biologů. Jsou pod silným vlivem současného neodarwinismu, tendujícího k myšlenkovému redukcionismu.

⁸ Přednáškám konaným na toto téma na akademické půdě často nestačí prostor poslucháren.

⁹ Značný zájem a značné vzrušení jevíli studenti environmentalistiky kolem mezinárodní konference „Kreacionismus a teorie inteligentního plánu“, která se konala v říjnu 2005 v Praze.

ně míněnou snahu po nápravě v environmentální oblasti, charakteristické dlouhodobými horizonty a potenciální újmou na hmotné prosperitě voličů. Z tohoto hlediska času je náboženství s jeho „věčnou dimenzí“ a důrazem na nemateriální hodnoty žádoucím opakem.

Postoje environmentalistů se odrážejí i v literárních projevech. V environmentálně zaměřených časopisech často najdeme texty zamýšlející se nad křesťanskými hodnotami i nad církevní praxí. Křesťanství bylo například hlavním tématem druhého čísla ročníku 2007 populárního *společensko-ekologického časopisu Sedmá generace*. V zahraničí jsou četné teologicky a religionisticky zaměřené statě publikovány také v akademických environmentalistických časopisech, např. *Environmental Values*, *Environmental Ethics*, *Politische Ökologie*, *Ecumene*.

Knihy zabývající se vztahem teologie a environmentálních věd jsou v zahraničí součástí edičních plánů environmentálně zaměřených vydavatelství. Namátkou jmenuji provokativně inspirativní knihu Leonarda Boffa *Unser Haus Erde: Den Schrei des Unterdrückten hören* (1996) a spíše nehodnotící přehled obsažený v knize *Theology and Biotechnology*, kterou napsala bioložka a teoložka Celia Deane-Drummond (1997).

Jak se projevuje zájem křesťanů o environmentální otázky

Jak jsem se zmínila v úvodu, postrádám spolehlivou znalost o tom, jak se stavějí křesťané k environmentálnímu snažení a k jeho aktérům. Mohu uvést jen poznatky nahodilého pozorování a nesystematické četby.

Sociologicky je významné, zda se o environmentální otázky zajímají církevní instituce a křesťanské sbory. Některé organizují přednášky a besedy zabývající se environmentálními tématy. Mohou mít tyto jednorázové akce výraznější vliv na postoje věřících? V homiletické praxi se environmentální témata vyskytují zřídka, postrádají zázemí vědomostí a zůstávají málo promyšlená. Prozrazují neujasněná stanoviska a neargumentovanou, latentní nedůvěru vůči ekologům. Zřejmě souvisí s představou, živenou neinformovanými nebo předpojatými novináři, že ekologická hnutí jsou projevem materialistické, krajně levicové orientace, jakousi odnoží anarchismu.¹⁰ V rozhovoru s Peterem Seewaldem říká Joseph Ratzinger bez bližšího vysvětlení nebo dokladu: „Je to také deficit ekologických hnutí. S pochopitelnou i oprávněnou vášní táhnou do boje proti znečišťování životního prostředí, ale duševní sebeznečišťování člověka

¹⁰ Předsudek o nepochybně levicové orientaci environmentalistů přetrvává, jakkoliv se v mnoha případech, třeba právě i v současné politice České republiky, ukazuje spíše konzervativní, chceme-li pravicová povaha environmentálních snah.

je nadále považováno za projev jeho práva na svobodu.“ (Seewald, 2005: 162, 1. vyd. 1996)

Se značnou rezervovaností a s projevy jakési nedůvěry se setkala při výzkumu postojů brněnských katolických kazatelů k environmentálním otázkám naše studentka. Co se dozvěděla: „Kdyby lidé žili opravdu křesťansky, ekologický problém by vůbec nevznikl.“ „O ekologické věci se nezajímám. Kdo se stará o osud přírody a planety, nedůvěřuje Bohu.“ „Nestarejme se o svět, starejme se o svou spásu!“ „Starejte se o lidi, o své bližní. Péče o přírodu zavání pohanstvím.“¹¹ Nápadné a obsahově významné jsou myšlenkové zkratky, ostré dichotomie: Buď péče o lidi, nebo péče o přírodu. A především, buď osobní spása, nebo starost o svět.

Vzhledem k tomu, jak ostražitě jsou postoje církví vůči nositelům nového pohanství, je zajímavé, že se na přání věřících množí církevní sňatky požehnané mimo prostor kostela, v lese, na louce, nejčastěji pod věkovitým stromem. A jeden bizarní detail: Přírodu, obrázky hor, moří, řek, vodopádů, luk a stromů vidám jako nejčastější motiv na vývěskách u vchodu do většiny kostelů. I do těch, jejichž duchovní správci jsou vůči přírodě a její ochraně tak obezřetní. Fotografie ve skříňkách nevisí jen jako jakási bezpříznaková kulisa; bývá k nim připojen vroucný přírodymilovný slovní doprovod, nejčastěji veršovaný citát. Když ale do chrámu vstoupíme, v kázání ani v přímluvných modlitbách se podobného námětu nedočkáme.

To je jistě v rozporu s názorem polského a amerického filozofa a „eko-teologa“¹² Henryka Skolimowského (1985), který nechápe záchranu planety jen jako záležitost životního prostředí; je to pro něj „teologická záležitost první velikosti“.

V teologických a církevních časopisech skutečně občas čteme texty zabývající se environmentálními tématy. K radikálně novým otázkám, které se vynořují v souvislosti s tzv. ekologickou krizí a která vyžadují opustit obvyklá myšlenková schémata, se však autoři stavějí opatrně.

Většina textů se opírá o pasáže z bible. Environmentálně příznivé prvky myšlení se snaží hledat také v dějinách teologie. Odvolávají se na teologické klasiky, na něž by bylo možné navázat. Nacházíme citována jména sv. Augustina, Tomáše Akvinského, Martina Luthera, Teilharda de Chardina, Karla Rahnera, Hanse Künga a dalších. Někdy se píše o přínosu

¹¹ Sama jsem, ovšem před nějakými patnácti lety, byla jednou čtenářkou Kostnických jisker, reagující na můj článek, napomenuta s odkazem na příslušné místo ve Starém zákoně „klaníte se Zeměplazu!“

¹² Tak se označuje sám autor.

východního křesťanství a o významu teologie naděje. Ne vždy adekvátně, bez potřebného rozlišování, jsou s environmentálním přístupem spojovány proudy procesní teologie, teologie osvobození a feministická teologie.

Pozoruhodnou inspiraci pro teologii v českém prostředí přinesl překlad knihy Jürgena Moltmanna *Bůh ve stvoření*, který v roce 1999 (1. vyd. 1985) vyšel díky ediční politice křesťansky orientovaného Centra pro demokracii a kulturu. Moltmannova neantropocentrická teologie stvoření je v některých místech tak radikální, že by v akademických teologických kruzích sotva prošla autorovi méně etablovanému.

Byla to pravděpodobně právě myšlenková odvaha, pro niž zůstaly v prostředí českých teologů téměř bez povšimnutí další tituly „ekologické teologie“, například *Útěšná mysl* Henryka Skolimowského. Obsahuje četné reformní myšlenky, například: „Může se křesťanství obnovit? Snažilo se o to, ale bez valného úspěchu. Zdálo by se, že nejlepší cesta, jak je obnovit, je opustit kříž¹³ a přijmout místo něj jako hlavní symbol myšlenku vzkříšení... My potřebujeme něco jemnějšího, pozitivnějšího, něco, co by více podporovalo život. V ideji vzkříšení máme mocnou metaforu, která nás může posilovat v každodenních zápasech.“¹⁴ (2001: 197, 1. vyd. 1994) Podobně zůstal u nás bez většího zájmu překlad knihy kritika Vatikánu, ochránce zvířat a bojovníka proti pokusům na zvířatech, Eugena Drewermana *O nesmrtelnosti zvířat* (Košice, Knižná dielňa Timotej, 1998) a knihy přímluvce spirituality stvoření Matthewa Foxe *Příchod kosmického Krista* (2004, 1. vyd. San Francisco 1988).

Environmentalistická kritika křesťanství v bodech

V této části shrnu hlavní myšlenky, které můžeme najít v textech a vystoupeních environmentalistů, hledajících historické zdroje ekologické krize. Četné z výhrad formulovaných vůči křesťanství mohou být z hlediska současné teologie nepřesné, některé mohou být i věčně nesprávné.

■ Většina kritiků se soustřeďuje na rozbor *biblických textů*. Lynn White v dnes již proslavené studii *Historické kořeny ekologické krize* (1967) hovoří o „křesťanské aroganci vůči přírodě“. Poukazuje na verše 26.–28. 1. kapitoly Genesis, které vyzývají k podmanění země, ale snad ještě výrazněji na Gn 9,2 „Plodte a množte se a naplňte zemi. Bázeň před vámi

¹³ Nad křížem, jako „děsivým znamením“ je v rozhovoru s P. Seewaldem ochoten se zamýšlet i J. Ratzinger (Seewald 2005: 20–21).

¹⁴ Skolimowski ovšem nezůstává u myšlenky vzkříšení. O několik stran dál navrhuje jako nový duchovní symbol Gaiu – obraz Země.

a děs z vás padnou na všechnu zemskou zvěř i na všechno nebeské ptactvo; se vším, co se hýbe na zemi, i se všemi mořskými rybami jsou vám vydáni do rukou. Každý pohybující se živočich Vám bude za pokrm.“ Z těchto a dalších slov Starého zákona je odvozován judeo-křesťanský princip tvrdé dominance člověka nad přírodou.

Jindy kritikové bible poukazují na Nový zákon. Ježíš, laskavý k lidem, užíval obrazy přírody jen pro svá podobenství; nikdy nepřiznal přírodě hodnotu, nezávislou na jejím užtku pro člověka.

■ Bývá nastolována radikální otázka, pro reformované konfese sotva přijatelná: musíme bibli chápat jako jediné a definitivní vodítko křesťanského náboženství? Bohuslav Blažek (1993) : „Zdá se mi nešťastná představa, že v Písmu bylo jednou provždy řečeno vše, co člověk do konce časů potřebuje znát, a že dnešnímu křesťanovi, chce-li být solidární s ekologickým imperativem, stačí, aby v Bibli vyhledal patřičné – možná jen dosud nedoceňované – výroky a ty začal aplikovat. Ani lidé, ani Bůh za těch dvacet století nelenili.“

■ V souvislosti s relativizací významu Písma je znovu objevována polozapomenutá, případně teologií odmítaná spirituální, *mystická tradice*, která dokázala žasnout nad krásou a velikostí přírody a která kladla důraz na Slávu Boha a jeho stvoření. Britský benediktinský mnich Bede Griffiths řekl bez obalu: „Nedokáže-li křesťanství obnovit svou mystickou tradici, potom to může jednoduše zabalit a dát se na byznys. Nemá co nabídnout.“ (Fox, 1992: 25). Méně provokativní výrok Karla Rahnera už zlidověl: křesťan 21. století bude mystik, nebo nebude vůbec. Důraz na mystickou dimenzi víry ukazuje, že environmentálně orientovaná proměna křesťanství není nutně podmíněna modernizací náboženství.

■ Kritikové křesťanství připomínají: Protipřírodní orientace je v historii křesťanství založena hluboko, vzešla ze snahy popřít *pohanství*. Podle pohanských představ sídlili bohové ve studánkách, ve stromech, v posvátných hájích; lidé pociťovali vůči přírodě respekt a bázeň. Judaismus Boha z přírody vyňal a umístil jej na nebesa. V pojetí křesťanství se příroda stala místem temných mocností, ďábla. Bohoslužby se už nekonaly v přírodě, ale ve zdech chrámů.¹⁵

¹⁵ Půvabně charakterizuje křesťanský přístup náš obrozenec Josef Linda ve své „Září nad pohanstvem“: „I modlitba není milá jejich bohu, leč konaná ve vzdychání, ve smutku, v pláči v krytých chrámech, kde oko vidí zdi a nevidí dary bohů v okolí krajín.“ A ještě jeden starší citát, z Kosmovy „Kroniky české“: „Nový kníže Břetislav hned na počátku svého knížectví, roznicen jsa velikou horlivostí pro křesťanské náboženství, dal pokácet a spálit háje nebo stromy, které na mnohých místech prostý lid ještě ctil. Pohřby, jež děly se v lesích a na polích, vyplenil ten dobrý kníže.“

■ Ale také člověk byl judaismem a křesťanstvím postaven mimo přírodu a nad ni. Ve spojení s obrazem Prométhea¹⁶ se v Evropě pevně zakořenil *antropocentrický pohled* na svět, který je vůči přírodě bezohledný. To je hlavní výhrada environmentalistů proti křesťanství (uvidíme dál, jak je to složitější).

■ Židovská a křesťanská *představa o čase* je, na rozdíl od cyklického chápání času v orientálních náboženstvích, lineární. Svět má počátek a konec, a to konec blažený. Judaismus a křesťanství tak podle environmentalistických kritiků přispěly k formování dějinného optimismu a ideje pokroku – riskantních rysů evropského myšlení. Křesťan do budoucna vyhlíží „nové věci“ a „novou zemi“ (2 Pt 3,13; Iz 65,17; Zj 21,1).

■ S tím souvisí další výtka environmentalistů na adresu křesťanů: pozemský život je prý pro ně bez velkého významu, jsou vůči němu *bezstarostní* (L 12, 24–31). Jejich víra je založena na osobním vztahu k Bohu – v centru křesťanova života je *osobní spása, ne starost o svět*. Moltmann ukazuje, jak křesťanská teologie opustila kosmologická témata a soustředila se na osobní víru, na otázky hříchu a spasení. „Světské, tělesné a kosmické dimenze spásy celého světa byly přehlíženy“ (Moltmann, 1999: 36, 1. vyd 1985). Tento rys křesťanské víry byl posílen v reformovaném náboženství, založeném na individualismu.

■ Protestantismus kalvínské větve bývá považován za jeden ze zdrojů ekologické krize i v rovině tzv. žitého náboženství. Kritikové se zmiňují zejména o puritánech a kvakerech. Implicitním základem jejich přístupu k vnějšímu světu i přírodě je *pojetí práce*. Člověk je nabádán k pilné činnosti, její úspěch je projevem Boží milosti. Zahálka, plané řeči, luxus, ale také pozorování uměleckých děl a obdivné spočinutí v přírodě jsou ztrátou času a těžkým hříchem. Američtí sociologové a sociální psychologové, zkoumající vztahy lidí ke krajině, konstatují, že výsledky usilovné práce a negativně orientovaného vztahu k přírodě (antiforest ethos) jsou dodnes zřetelné pozorovatelné právě v oblastech s tradicí kalvínských konfesí.

Ale nejde jen o přímý vliv pracovitých protestantů-zemědělců na krajinu. Sociolog Max Weber ve slavné studii *Protestantská etika a duch kapitalismu* (1983, 1. vyd. 1904/05) psal o jiném výsledku kalvínského pojetí práce, jehož *nepřímé* ekologické souvislosti nahlížíme teprve dnes:

¹⁶ Prométheovský princip, obraz osvobozeného člověka, postaveného naroveň bohů, je ovšem významovým posunutím, popřením původního starořeckého významu, který Prométheův čin pojímal jako výraz lidské zpupnosti.

Na jeho základě se zformoval typ pracovitého protestanta-kapitalisty, který roztácel a akceleroval kola průmyslové výroby.¹⁷

■ Jako nedostatečná bývá označována ochota křesťanství spolupracovat v době globálních problémů s *jinými náboženstvími*. Pokud se křesťanství chce účastnit řešení ekologického problému, mělo by se prý otevřít jiným, převážně východním náboženstvím a inspirovat se jimi. Jde tu především o vlivy buddhistické a džinistické s myšlenkou neublížovat ničemu živému, příp. o vlivy čínského taoismu, který se chce dobrat významu světa pozorováním krásy v přírodě. Sotva překonatelnou nedůvěru pocítují křesťané vůči inspiraci kulturou indiánských kmenů a šamanskými praktikami afrických kmenů.

■ Běžně, ale spíše mimo okruh environmentalistů, se setkáváme s názorem, že církevní instituce a křesťanská etika brzdí řešení civilizačních, a tedy i ekologických, problémů svým přístupem k *populačním otázkám*, zejména k interrupční praxi. V tomto pohledu „úcta k životu“ paradoxně přispívá k jeho ničení.

Některé argumenty na obranu křesťanství, přínos diskuse

Bez ohledu na subtilitu v argumentaci kritiků a obhájců křesťanství je patrně výsledkem poctivého rozboru a společné diskuse konstatování, že křesťanství skutečně historicky patří k hodnotovým zdrojům ekologické krize. Judaistický a křesťanský pohled na svět, příp. žité křesťanství bylo jedním¹⁸ ze zdrojů ekologické krize. „Selhali jsme ve svědectví, že Bůh pečuje o všechny a o každé stvoření jednotlivě,“ píše se sebekriticky v závěrečném dokumentu Basilejského ekumenického shromáždění (Europäische..., 1989: 22) Podívejme se na nejčastější argumenty obhájců křesťanství a na některé další myšlenky, které vplynuly z dosavadní diskuse s environmentalisty.

■ Obhájci křesťanství v diskusích dokládají, že Whitem *kritizované od-dily Písma* nejsou pokynem k bezohledné exploataci. Naopak, Starý zákon vyjadřuje příkaz pro moudré spravování přírody. Analýzy biblických

¹⁷ Zajímavý je též podíl protestantů na rozvíjejících se vědách, které byly základem prudce rostoucí kontroly nad přírodou. Mezi experimentujícími vědci 17. století protestanti převažovali. 62 % členů Královské vědecké společnosti byli puritáni, ačkoliv v populaci jich bylo podstatně méně (Deane-Drummont, 6).

¹⁸ Důležité je, a temperamentní obránci křesťanství na to zapomínají, že je právě *jedním* ze zdrojů! Jako další zdroje historiografičtí analytici uvádějí mimo jiné: globalizovaný kapitalismus, socialismus, kapitalistický princip ekonomiky orientovaný na trvalý růst výroby a spotřeby, osvícenství, renesanční a antický antropocentrismus, zemědělskou činnost, ale i antropologické konstanty – naši evolučně utvořenou psychickou výbavu (její rysy zvláště i specificky lidské). Vrátime se k nim.

textů z pera křesťanských teologů poukazují dále na četná místa v Knize žalmů, která jsou oslavou velikosti a krásy stvoření (např. Ž 104, Ž 24,1–2). Jindy odkazují na způsob, jímž je vylíčena potopa světa (Gn 6–8) nebo na Přísloví (Př 12,10 a jinde).

Vzácněji nacházejí zastánci křesťanství doklady zájmu o přírodu v Novém zákoně, např. v Epištole k Římanům (8,19–22), která bývá volena za základ environmentálně orientovaných kázání. „Celé tvorstvo toužebně vyhlíží a čeká, kdy se zjeví sláva Božích synů. Neboť tvorstvo bylo vydáno marnosti – ne vlastní vinou, nýbrž tím, kdo je marnosti vydal. Trvá však naděje, že i samo tvorstvo bude vyvedeno z otroctví zániku a uvedeno do svobody a slávy dětí Božích. Víme přece, že veškeré tvorstvo až podnes společně sténá a pracuje k porodu.“ Někteří bohoslovci však v diskusích varují před zjednodušováním: Je otázka, jak je tu tvorstvo chápáno.

■ Diskuse mezi environmentalisty a křesťany nastoluje potřebu znovu promyslet i další zdánlivě samozřejmé pojmy, například slovo „bližní“. *Kdo jsou naši „bližní“?* Na koho máme vztahovat křesťanskou lásku, soucit?¹⁹ Zůstává kardinální otázkou, zda jsou křesťané schopni a ochotni chápat jako bližní i mimo-lidské tvory.²⁰ Lze se tu, jak jsem to slyšela v jednom kázání, odvolat na Evangelium podle Matouše (Mt 25, 40): „Cokoliv jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří, mně jste učinili“, aniž bychom vnášeli do biblických textů svévolné interpretace?

■ Zajímavá diskuse se rozvíjí kolem otázky, jaký vztah má teologie a křesťanská víra *k vědě*, zvláště k přírodovědě. Moltmann (1999, 1. vyd. 1985) shrnuje: Až do pozdního osvícenství byla víra slučitelná s racionálním vědeckým pozorováním. Láska k bohu mohla s vědeckými poznatky sílit. Poté, co teologie a přírodní vědy opustily kosmologický pohled na svět, vytvořily oba tábory jakousi mírovou hranici, kterou nepřekračovaly. Na konci 20. století se však teologie a přírodní vědy začaly o sebe znovu zajímat a znovu se začínají prolínat. Dodejme, že je to možné díky vnitřním proměnám na obou stranách.²¹

■ Rozpornost přístupů křesťanů a environmentalistů *k populačním otázkám* se přeceňuje. Nejedná se o základní teologické téma, jakkoli se to ve-

¹⁹ V této i jiných souvislostech se opakovaně vynořují citlivé otázky spojené s pokusy na zvířatech.

²⁰ Není to jen problém teologů. Po důslednější úvaze se i ochránce přírody rozpakuje označit jako „bližní“ skutečně všechny biologické tvory.

²¹ Přírodní vědy dnes v některých oborech překonávají pozitivistický přístup. Podle odvažných interpretací jsou nové poznatky fyziky a biologie dokonce slučitelné s novou spiritalitou (viz např. F. Capra, J. Lovelock, R. Sheldrake, případně I. Prigogine).

řejnost domnívá. Kromě toho se přístup křesťanských konfesí liší. Diskuse ukazují, že ani u ekologů samotných není v této věci jednotný názor. Někteří ekolozičtí radikálové se nechali v zájmu Gaii sterilizovat, na druhé straně vidíme, že rodiny ekologů jsou charakteristické právě početnými dětmi.²²

Co s antropocentrismem?

Antropocentrismus je považován za hlavní překážku souznění mezi ochránci přírody a křesťany. Slovo „antropocentrismus“ bývá mezi ekology chápáno bez dalšího rozlišování jako odsudek, nad nímž je diskuse zbytečná. Představa o jednoznačném a jednoduchém křesťanském antropocentrismu je však silně zjednodušená. V obecném povědomí, ale i v pojetí filozofů a teologů, existuje celá škála antropocentrických postojů.

■ J. Ratzinger (Seewald, 2005: 162, 1. vyd. 1996) říká: „Také člověk je tvor. On a jeho nitro podléhají řádu stvoření. Nemůže ze sebe libovolně dělat to, co chce... Musí se učit uznávat sám sebe jako stvoření.“

■ Jürgen Moltmann v radikálně pojaté teologii stvoření navrhuje nahradit antropocentrismus *kosmologickým teocentrismem*. Zdůrazňuje, že lidský svět je třeba neustále zařazovat do souvislostí přírody a její evoluce, která jej přesahuje. Přírodní tvorové zde nejsou kvůli člověku. Moltmann nesdílí představu, že člověk je smyslem evoluce, že je středem světa. Člověk se nemá považovat za výlučný obraz Boha – imago Dei. Obrazem a důstojností Boha je „s přírodou spojené lidství“. V Moltmannově teologickém pojetí korunou stvoření není člověk, ale *šabat Boží*. „Člověk je vytvořen pro tento svátek stvoření“ (1999:157, 1. vyd 1985).

■ Nejčastěji reagují teologové na kritiku antropocentrismu ideou *správcovství* či šafářství, s odvoláním například na slova Genesis 2,15: „Hospodin Bůh postavil člověka do zahrady v Edenu, aby ji obdělával a střežil“. Důsledně vzato, i myšlenka *správcovství* má teocentrický obsah.

Tento koncept je pro mnohé teology tečkou za diskusí o křesťanském antropocentrismu a o vztahu křesťanství k ekologickým problémům vůbec. Kdo má environmentální informace, nezbytně případně na věcnou otázku: na základě čeho člověk – šafář rozhodne, jak daleko smí zajít v zásazích do přírody? Pro spravování přírody chybí kritérium. Co když Bohem pověřený správce usoudí, že je dobře přírodu spravovat a zdokonalovat, „paradeizovat“ genovými manipulacemi nebo velkými přehradami? Je na místě pochybnost, zda je člověk s celým vědeckým aparátem schopen řídit tak složitý celek, jímž je naše země. Co si myslí správce přírody, orientovaný na trvalý pokrok, o názoru J. Lovelocka (2006), podle něhož „řešením je trvale udržitelný ústup“?

■ Jan Heller (např. 1992) opouští tradiční koncept správcovství a nahrazuje jej úkolem *oběti*. Nezdůrazňuje správcovu volnou ruku ve „zdokonalování přírody“ podle lidského vkusu a podle úvahy o jejím využívání pro lidské potřeby. V Hellerově pojetí je akcentována ochrana i osobní nasazení/oběť ochránitele vůči násilí a zlu, které je na přírodě páčáno. Tento cenný, vnitřně radikální posun je inspirativní pro další uvažování a diskuse o antropocentrismu.

■ Navrhují rozlišovat tři dimenze antropocentrismu: antropocentrismus ontologický, poznávací a hodnotový. Všechny jsou součástí křesťanského pohledu na svět a mají význam pro utváření našeho morálního vztahu k přírodě.

Ontologický antropocentrismus chápe člověka jako střed světa a vrchol evoluce; koreluje s ideou pokroku jako základu dějin.

Komu připadá, že v realitě se pokrok dost nepotvrzuje, může se utěšovat myšlenkou Ericha Fromma, podle kterého je člověk tvor, jehož stvoření nebylo završeno; na rozdíl od ostatních hotových bytostí je určen k dalšímu, vnitřnímu růstu a vývoji (Fromm, 1993:133–134, 1. vyd. 1966.) Podle L. Boffa (1996) je člověk spoluvůrcem ještě nehotového kosmu, nástrojem k osvobození nebo brždění procesu evoluce. Sekulárně řečeno, člověk je bytost, která není beze zbytku přírodně determinována. Má možnost svobodné volby, přičemž můžeme myslet jak na úroveň jednotlivce, který rozhoduje o svém individuálním životě, tak na člověka jako druh, na budoucí povahu lidstva.

Ontologický antropocentrismus zpochybňují ti environmentalisté, kteří tvrdí, že se svým postavením v přírodě nelišíme od jiných biologických druhů. Mohou použít argumenty dnes převažujících biologických teorií, které v evoluci hierarchii a pokrok nenacházejí. Co si však můžeme slibovat od etiky postavené na neantropocentrické ontologii? Co můžeme čekat od biologicky determinovaného, intuitivně jednajícího tvora, který disponuje výzbrojí genetických manipulací a nukleárních hlavic?

Poznávací antropocentrismus poukazuje na skutečnost, že svět nemůžeme vidět jinak než lidskými smysly a nástroji lidského poznání. To lze zpochybnit jen stěží.²³

²² Výzkumy životního způsobu dokládají, že počet dětí v rodinách usilujících o ekologicky příznivý životní způsob je významně vyšší než je průměr v celé populaci, natož v populaci vysokoškolsky vzdělaných párů (Librová, 1994).

²³ Vyznavači hlubinné ekologie (deep ecology) se prý dokáží poznávacímu antropocentrismu vymanit speciálními psychologickými technikami, inspirovanými například šamanismem. V takzvaném evolučním rozpomínání může člověk nahlédnout svět z pohledu žaby, velryby nebo jiného přírodního tvora.

Jako *antropocentrismus hodnotový* bývá označován názor, podle něhož se všechny hodnoty odvozují od prospěchu člověka a naše morální závazky se vztahují pouze k jiným lidem. Šetrné chování vůči přírodě tak má být určováno ohledem na prosperitu našich potomků.²⁴ Takto pojatý hodnotový antropocentrismus paradoxně odpovídá neantropocentrické ontologii: jsme jako ostatní biologické bytosti – jednáme jako ve prospěch svého genu, rodiny, kmene, svého druhu.

Antropocentrický hodnotový postoj však nemusí mít vždycky pragmatickou polohu a egoistický cíl. Může přinést naději, pokud se spojí s důsledným pojetím antropocentrismu ontologického – „nejsme jako oni“, nejsme jako příroda. Erazim Kohák (1998) označuje se špetkou ironie tento hlubší druh antropocentrismu jako „etiku vznešeného lidství“.

Její základ je vlastně kantovský: Příroda sama v sobě je prosta hodnot, je lhostejná k utrpení svých tvorů. Americká spisovatelka Annie Dillardová, skvělá pozorovatelka, vidí, jak je příroda děsivým puzením požírat a množit se. „Jsme morální bytosti, ale v nemorálním světě“ (1996: 65, 1. vyd. 1974). Řečeno věcněji, příroda funguje na principu potravních řetězců. Z této nezbytnosti se člověk nevymyká. Vyznění antropocentrické etiky vznešeného lidství a její praktický účinek spočívá v něčem jiném:

Lidská kultura, křesťanská hodnotová tradice se svým důrazem na lásku, soucit, na solidaritu se slabými, je schopna brzdit nebo dokonce překonávat lidské sobectví. Rozbor motivace pro ochranu přírody ukazuje, že toto úsilí nemá kořeny ve strachu z nebezpečného vývoje (Librová, 2005). Spočívá v tom, že nadržujeme slabým jedincům a zanikajícím biologickým druhům. Nadržujeme slábnoucí přírodě proti agresivní a silné technické civilizaci.²⁵ Jako jediný biologický druh jsme schopni odpoutat se od biologicky daného reciprokého altruismu a altruismu nepotického. Dokážeme se starat nejen o své potomky, příbuzné, o příslušníky svého kmene a biologického druhu. Jsme schopni *altruismu mezidruhového*. Zde může být souznění křesťanského náboženství se snahami environmentalistů mimořádně výrazné.

Obecné otázky a konkrétní životní způsob

Jak jsme viděli, diskuse nad environmentálními problémy se neustále vrací k základním otázkám, které si doposud kladli environmentalisté a teologové nezávisle: Jaká je podstata světa a člověka? Jaké je postavení člověka v přírodě?

²⁴ Tento postoj je základem definice takzvaného trvale udržitelného rozvoje. Stav přírody bývá nahlížen z hlediska *služeb*, které přináší člověku. Píše se například o službách zásobovacích, regulačních a kulturních.

Chování biologických organismů, včetně člověka, vůči přírodě je ve větší či menší míře ovlivněno evolučně zděděnými psychologickými konstantami. Lidská kultura je umí korigovat, ale jindy je naopak posiluje. Antropologické konstanty²⁶ jsou, často v důsledku jejich nesouladu s expanzí technických možností člověka,²⁷ ekologicky riskantní. Evolučními psychology bývají nejčastěji uváděny: genové sobectví (Dawkins, 2003, 1. vyd. 1976), vedoucí k orientaci na sebe sama a na úzký sociální okruh, mentální orientace na krátký čas a na blízké místo, neofilie a záliba v rychlosti. Významnými antropologickými konstantami jsou specificky lidský sklon pracovat a prací měnit svět (tzv. ofenzivní adaptace) a potřeba existenciálního přesahu, takzvané transgrese. Transgrese má několik dimenzí. Patří k ní například ekologicky nebezpečná tendence k růstu potřeb, k hromadění.²⁸

Není možné vidět tato evolučně psychologická konstatování v náhledu náboženství – člověk je porušený, hříšný? Významné je, že křesťanské náboženství nesdílí poraženectví plynoucí z biologického určení. Chce a umí lidské sklony mírnit.

Nejde jen o zajímavou obecnou tematiku. Pokud ji převedeme do konkrétní polohy, souvisí s oblastí každodenního životního způsobu. Zde může být křesťanský a environmenální přístup docela blízký: snažíme se žít život, který je „schöpfungsgemäß“.

Toto německé slovo, „přiměřený stvoření“, výborně vyjadřuje inspirační sílu křesťanského pohledu na život a je výstižným kritériem ekologické ne/příznivosti životního způsobu. Přijetí tohoto adjektiva a adverbia však zároveň představuje vysoký nárok. „Úkol zní: vše, co konáme a myslíme, ekologizovat, uzavřené pojmy hodit přes palubu, nedůvěřovat údajně jednorozměrným příčinám a ve střetu s uzavřenou myslí myslet otevřeně“ (Boff, 1996: 30).

O základním rysu křesťanství, schopnosti soucitu a lásky, která odpouje tendenci k egoismu a k reciprokému a nepotickému altruismu, již byla řeč. Naše úvahy, otázky i pochybnosti, mohou pokračovat: Je-li křesťan svým náboženstvím veden k citění, myšlení i k jednání „pod zorným

²⁵ Námitka, že síly přírody jsou mohutnější než civilizace, je zde irelevantní. Je řeč o motivaci ochránců přírody a o jejich optice.

²⁶ Jde o vlastnosti, které člověk sdílí s jinými biologickými druhy, zejména s primáty, ale i o vlastnosti specificky lidské.

²⁷ Paul D. McLean (1979) popsal riskantní nesoulad mezi evolučně různě starými částmi mozku. Starší, intuitivně a impulzivně jednající části nejsou schopny kontrolovat technické vynálezy, které vymyslel neokortex.

²⁸ Ale také ekologicky nadějná transgrese k lidem a transgrese k symbolům.

úhlem věčnosti“, dokáže ovlivnit ekologicky nepříznivou orientaci naší psychiky na krátký čas? Je křesťanství konzervativní silou, která brzdí zálibu v rychlosti a neofilii, nebo neofilii naopak posiluje (Zj 21,1 a další výše citované oddíly Písma)?

K environmentálně významným antropologickým konstantám patří lidská potřeba pracovat. S odkazem na Maxe Webera jsem se zmínila, že ke kritice křesťanství ze strany environmentalistů patří kalvínské pojetí práce, které tuto přirozenou potřebu rozvinulo a povýšilo na velkou hodnotu a zrodilo duch kapitalismu.

Bible však pohlíží na práci i jinak: V ráji člověk nepracoval, práce je součástí boží kletby a trestu za první hřích člověka (Gn 3,17–19). V tak klíčovém bodu biblických textů, jako je Desatero božích přikázání, není člověk nabádán k práci, ale spíše k povinnosti odpočívat, nepracovat sedmého dne.

Postoj hluboce protikladný kalvínské etice práce je obsažen v symbolickém rituálu židovského šabatu. E. Fromm chápe šabat právě jako snahu nevměšovat se do chodu přírody: „Práce je každá interference člověka s fyzickým světem, ať je konstruktivní nebo destruktivní. Odpočinek je stav míru mezi člověkem a přírodou. Člověk musí nechat přírodu nedotčenou, neměnit ji žádným způsobem, ať už vytvářením nebo ničením čehokoliv. I ta nejmenší změna, kterou člověk učiní v přírodním procesu, je porušením klidu.“ (1993: 145, 1. vyd. 1966)

J. Moltmann působivě a v hlubokém rozporu ke kalvínskému pojetí práce a celého životního způsobu píše: „Oslava šabatu vede ke zvýšené schopnosti vnímání krásy všech věcí, jídla, oblečení, těla a duše, protože samo bytí je nádherné. Otázky po možnostech práce a užitku jsou zapomenuty vzhledem ke krásě všech tvorů, kteří jsou smysluplní sami v sobě.“ (1999: 224, 1. vyd. 1985) „Čím více lidé objevují smysl svého života v radosti z bytí, a ne v konání a tvoření, tím více jsou schopni udržet své ekonomické, sociální a politické dějiny v přirozených mezích“ (tamtéž: 115).

K ekologicky riskantním rysům člověka patří jeho tendence k hromadění věcí a zážitků; jeho potřeby mají sklon trvale růst. Také tento typ transgrese umí náboženská víra tlumit. Nejen přímo, pomocí zákazů, ale především pomocí jiného typu transgrese, přesahu k symbolům: víra, vědomí krásy a slávy stvoření plní život vyšším smyslem a vymaňují tak člověka z tlaku rostoucích hmotných nároků a potřeb. Konzumismus je reakcí na vnitřní prázdnotu. K základním křesťanským ctnostem tak organicky patří schopnost sebeomezení a skoro zapomenutá ctnost chudoby.²⁹

Křesťanské náboženství ale dokáže korigovat i některé vlastnosti, které se rozmohly pod vlivem novověké evropské kultury: Důraz na lidská

práva zplodil nedostatek smyslu pro odpovědnost a lidské povinnosti vůči světu. Člověk je křesťanstvím „trénován“ v pocitu i činu povinnosti a odpovědnosti.³⁰

Naznačené konkrétní příklady potenciálních proměn životního způsobu snad dokládají, že užitečnost a plodnost diskuse mezi křesťany a environmentalisty není jen závěrečnou zdvořilostní floskulí, formulovanou na závěr diskusních setkání. A především, že osobní spása a starost o svět nejsou dva lidské přístupy, které se vylučují.

Překvapení: naděje ekologistů a křesťanů

Mezi četnými omyly, kterých se žurnalisté dopouštějí v referencích a komentářích o environmentalistech a zejména ekologitech, je obraz škarohlídů a katastrofistů. Jakkoli se netají kritickým pohledem na stav současného světa, vidí tito lidé, až na výjimky, vývoj do budoucna příznivě. Hlubší vysvětlení pro svůj názor nemají. Většina ekologistů chová prostou naději radostných družných bytostí na začátku životní dráhy, často rodičů početných dětí. A k intelektuální povinnosti environmentálních odborníků, včetně filozofů a sociologů, patří relativizovat ekologická nebezpečí a vyhýbat se formulacím katastrofických výhledů.

Stojíme před nečekaným paradoxem: Jakkoli je křesťanství vnímáno a prezentováno jako náboženství spočívající na naději, u teologů a křesťanských filozofů, reflektujících environmentální dimenzi, onu důvěru v samozřejmě příznivý vývoj nenacházíme. Jejich naděje je opatrnější, hlubší, podmíněná, často téměř nezřetelná. A, kupodivu, ne vždy antropocentrická. Na závěr pojednání o vztahu křesťanů a environmentalistů uvádím několik citátů:

Teilhard de Chardin, pověstný svými optimistickými vizemi, píše: „Může se také stát, že podle zákona, jemuž zatím nic neuniklo, zlo poroste současně s dobrem a dosáhne ke konci také svého vrcholu. ... To může vést ke střetnutí. V takovém případě by se noosféra právě díky procesu shromažďování rozštěpila do dvou oblastí, přitahovaných dvěma protikladnými póly adorace. Myšlení na Zemi by se zde nikdy nedokázalo plně sjednotit. Vesmírná láska by mohla oživovat a k závěrečnému dovršení oddělit jen zlomek noosféry... Smrt hmotně vyčerpané planety, roztržka

²⁹ Je zřetelné, že ekologicky příznivý způsob života by neměl šanci, pokud by šel cestou zákazů. A pokud by jej chtěli „zelení“ skutečně touto cestou prosadit, vždy by takový pokus provázelo riziko ekologické diktatury.

³⁰ Vynořuje se otázka, v jakém vztahu je často deklarovaná odpovědnost křesťana za svět k pokynu „nestarejte se!“ (L12, 24–31 a jinde, jak byla již zmínka).

noosféry, jež neví, jakou podobu dát své jednotě, a současně vysvobození jisté části vesmíru: té, již se přes čas, prostor i zlo podařilo dospět k pracné, ale konečné syntéze“ (1990: 238–239, 1. vyd. 1947).³¹

Romano Guardini (1992: 72, 1. vyd. 1950): „Připojíme-li k tomu ještě výše zmíněnou uspávající představu sebejisté a bezstarostné kultury, jejímž úkolem je zabezpečit pohodlí člověka, vidíme, jak nedostatečně je dnešní lidstvo připraveno spravovat dědictví dosud nabyté moci. Kdykoliv může nastat situace, které nebude umět čelit.“

Joseph Ratzinger (2005: 162): „Zdá se mi, že právě člověk je zřejmou hrozbou, která přírodu zbaví životního dechu“.

Jürgen Moltmann se v teologii stvoření opírá o teorii otevřených systémů a o teorii informace: „Člověk a lidská společnost vykazují pro budoucnost vysokou míru neurčitého chování a největší míru otevřenosti, a tedy i rizik. Pokud by bylo ještě možné odvrátit společenskou katastrofu člověka a Země, pak jistě pouze tak, že budou lidské dějiny synchronizovány s dějinami přírody a experiment novověku bude pokračovat „přiměřeně přírodě“ a ne jako odporující přírodě a na její úkor. Aby došlo k životaschopným symbiózám mezi lidskou společností a přírodním životním prostředím, je nutno „ochladit“ lidské dějiny a zpomalit jejich jednostranné pokroky.“ (1999: 114, 1. vyd. 1985). „Chvalozpěv byl na planetě zpíván před vznikem člověka, a bude zpíván i po – možném – zmizení člověka“ (1999: 157–158, 1. vyd. 1985).

Teolog Langdon Gilkey (1996: 237): „Křesťanství musí přinést nadějnou odpověď do hlubokého zoufalství nad budoucností, které je latentně přítomno v ekologické krizi... Přesvědčivá křesťanská naděje však nemůže být nadějí spočívající v zázraku, ani v zázraku eschatologickém.“

LITERATURA:

Blažek, B.: Zobecněná teologie osvobození: kosmický rozměr. *Souvislosti* 1999, č. 1

Blažek, B.: rukopis z roku 1993, v majetku autorky

Boff, L.: *Unser Haus Erde: Den Schrei des Unterdrückten hören*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1996

³¹ Budiž mi dovolena odvážná asociace: myslím na zvláštní polarizaci postojů, kterou dnes kolem sebe vidíme: Do krajnosti zacházející obětavost ochránců přírody a vroucnost mladých věřících na straně jedné a nesmírnou aroganci vůči přírodě a světu vůbec na straně druhé. Zájem mladých lidí o křesťanství, knihkupectví oplývající tituly náboženské literatury, a na opačném pólu symboly smrti a antikrista na černých bundách, televizní klipy se satanskými prvky.

- Dawkins, R.: *Sobecký gen*, Praha: Mladá fronta 2003 (1.vyd. Oxford 1976)
- Deane-Drummond, C.: *Theology and Biotechnology*, London and Washington, Geoffrey Chapman, 1997
- Dillardová, A.: Plodnost. In.: „Závod s časem“ texty z morální ekologie, Praha: Ministerstvo životního prostředí 1996 (1. vyd. New York 1974)
- Drewermann, E.: *O nesmrtnosti zvířat: naděje pro trpící stvoření*, Košice: knižná dílna Timotej 1998. (německy *Über die Unsterblichkeit der Tiere. Hoffnung für die leidende Kreatur*. Freiburg im Breisgau : Walter, 1990. – 2. vyd.). Europäische Ökumenische Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit“? Basel 15.–21. 5. 1989
- Fošumová, M.: *Krasota spasit mir*, diplomová práce FSS Masarykova univerzita, 2003
- Fox, M.: *Příchod kosmického Krista*, Brno: CDK 2004, 1. vyd. San Francisco 1988
- Fox, M.: *Creation Spirituality. Resurgence* 154, 1992
- Fromm, E.: *Budete jako bohové: radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice*, Praha: Lidové noviny 1993 (1. vyd. 1966)
- Guardini, R.: *Konec novověku*, Praha: Vyšehrad 1992 (1. vyd. Würzburg, 1950)
- Gilkey, L.: *Reaping the Whirlwind: A Christian Interpretation of History*, New York: Seabury Press, 1976
- Heller, J.: Člověk – pastýř stvoření. In: *Člověk – pastýř stvoření*, Universum 1994/95 č. 16
- Kohák, E.: *Zelená svatozár: kapitoly z ekologické etiky*, Praha: Slon 1998
- Librová, H.: *Pestří a zelení: kapitoly o dobrovolné skromnosti*, Brno: Veronica/Duha, 1994
- Librová, H.: *Vlažní a váhaví: kapitoly o ekologickém luxusu*, Brno: Doplněk 2003
- Librová, H.: Proč chráníme přírodu. Dvakrát na obranu ochránců přírody. *Vesmír* č.3, 2005
- Lovelock, J.: *The Revenge of Gaia*, London: Allen Lane, 2006
- McLean, P., D.: Triune Concept of Brain and Behavior. *Science* 204, 1979
- Moltmann, J.: *Bůh ve stvoření: ekologická nauka o stvoření*, Brno: CDK 1999 (1. vyd. Gütersloh 1985)
- Seewald, P.: *Joseph kardinál Ratzinger – Benedikt XVI.: Křesťanství na přelomu tisíciletí (rozhovory)*, Portál 2005 (1. vyd. Stuttgart 1996)
- Skolimowski, H.: *Eco-Theology: Toward a Religion of Our Times*. Ann Arbor: Eco-Philosophy Publications No 2, 1985
- Skolimowski, H.: *Útěšná mysl: nová teorie poznání a vesmíru*, Praha: Mladá fronta, 2001 (1. vyd. Penguin Books 1994)
- Teilhard de Chardin, P.: *Vesmír a lidstvo*, Praha: Vyšehrad 1990 (1. vyd. Paříž 1947)
- Weber, M.: Protestantská etika a duch kapitalismu. In: *Metodológia spoločenských vied*. Bratislava: Pravda 1983 (1. vyd. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 1904/05)
- White, L.: The Historical Roots of Our Ecological Crisis. *Science*, 155, 1967